

Eliane Camargo
CELIA (UMR8133)

INTRODUÇÃO

O contexto sociolinguístico das Guianas favorece o multilinguismo. Grupos ameríndios, como os Wayana, por exemplo, além de falar sua língua de origem, falam ou têm um bom domínio para a comunicação em outras línguas ameríndias da mesma família linguística ou não. Muitos ainda falam ou se comunicam com uma ou mais línguas crioulas faladas na região na qual se encontram. Os homens principalmente conseguem, bem ou mal, comunicar-se nas línguas nacionais dos países onde se encontram. Desde que a escola passou a funcionar em áreas indígenas, a nova geração está apresentando um bom domínio nessas línguas nacionais. O presente texto¹ foca a questão da prática e da atitude linguística do wayana, sobretudo daquele falado na Guiana Francesa. Vários Wayana (caribe) falam pelo menos duas línguas: o wayana e o aluku (língua crioula de base lexical inglesa). Alguns dentre eles falam outras línguas ameríndias como o aparai, o tiriyo (línguas igualmente caribe), o wayampi e o emerillon ou teko² (línguas tupi-guarani). A nova geração escolarizada fala francês. Os Wayana do Suriname e do Brasil se comunicam bem respectivamente em sranan tongo³ e português. É importante notar que alguns Wayana aprenderam português *in situ* pelo contato com os garimpeiros brasileiros presentes em grande número nesta região da Guiana Francesa. Assim, diferentes línguas que pertencem a diferentes famílias linguísticas dinamizam o cotidiano do grupo. Falar uma língua não-ameríndia fazia parte da rede de troca mercantil, que no passado colonial implicava também em redes políticas.

Hoje esse comportamento linguístico continua a fazer parte de uma rede de representações políticas e culturais. Enquanto falar uma outra língua ameríndia é algo associado antes às redes de sociabilidade tradicionais, ancoradas em redes políticas que eram, num passado recente, nas palavras de Dreyfus (1992:91) “constituídas *por e para* a guerra de captação de identidades, e para e por rituais e trocas em torno de *homens eminentes*”. Falar o aparai e/ou o tiriyo, por exemplo, é ainda uma “relação perceptível” que traduz as reminiscências das redes políticas e sociais conduzidas pelos antepassados dos grupos guianenses atuais, dentre os quais os Wayana. Construídos pelos inúmeros episódios de ataques seguidos de

alianças com grupos de línguas semelhantes (da mesma família linguística) e de línguas diferentes (de família linguística distinta), estes circuitos conduziram ao agrupamento de indivíduos que falam diferentes línguas e a um contato linguístico que é fonte do plurilinguismo dos grupos ameríndios das Guianas. Os grupos Aparai, Tiriyo e Wayana são, em realidade, constituídos de subgrupos, cuja variação dialetal de uma mesma língua poderia ser uma das bases de sua constituição, como apresentaremos mais adiante⁴. Esta hipótese apoia-se no fato de a identificação dita “étnica” passar, na verdade, pela filiação paterna atribuída à língua, bem como a identificação com um território de origem dos ascendentes paternos.

Neste artigo, procurar-se-á apreender as noções de identidade e diferenciação emprestada pelos Wayana que, diferentemente de nós, ocidentais, identificam-se em relação ao seu lugar de origem. Nós nos servimos de uma relação de identificação com uma classe de indivíduos para exprimir “X é Y”, enquanto que o Wayana – assim como outros grupos ameríndios guianeses – utilizam outro recurso linguístico: o da identificação com o lugar, o que pode ser expresso pela fórmula “X é de Y”. Esta relação com o lugar ocorre intimamente associada com a língua, a qual serve de carta de identidade do indivíduo.

Num território existe uma língua local de conhecimento e de emprego coletivo: o wayana. No interior desta língua local, diferenciações sutis identificam o indivíduo em relação ao subgrupo paterno a que pertence: tal indivíduo é Kukuyana porque diz *sisi* “sol” [sisi]⁵, outro é identificado como Upurui porque pronuncia a mesma palavra palatalizada [ʃiʃi]⁶.

Para compreender este circuito, é preciso atentar para certos procedimentos – próprios dos Wayana – de identificação e diferenciação do eu e do outro. Uma curta apresentação do grupo permitir-nos-á situar no espaço e no tempo aqueles aspectos que nos conduzirão a conhecer um pouco melhor quem são os Wayana.

Estudando a língua desse grupo há mais de uma década⁷, abordo as questões linguísticas em relação ao contexto no qual a enunciação se produz. Trata-se de uma pragmática de trabalho voltada para a abordagem da relação entre língua e cultura, com vistas à compreensão de representações socioculturais do grupo que a fala, bem como dos que convivem com ele. O presente estudo é uma reflexão partir de um trabalho em curso sobre a “categorização linguística”, realizado com a ajuda de expressões linguísticas.

O GRUPO WAYANA

Os Wayana, grupo falante de uma língua da família caribe, ocupam um vasto território transfronteiriço entre o Brasil, o Suriname e a Guiana Francesa. Suas aldeias estão situadas ao longo dos cursos médio e alto dos rios Paru de Leste (Brasil), do alto Tapanahoni e Tëpu (Suriname) e do Litani/Lawa (Guiana Francesa/Suriname). A população total não chega a atingir 2000 pessoas, assim distribuídas: 300 no Brasil, cerca de 500 no Suriname e 1000 na Guiana Francesa.

Nessas diferentes regiões, os Wayana convivem com outros grupos ameríndios: Aparai (no Brasil, Suriname e Guiana Francesa), Tiriyo (no Brasil e no Suriname), Emerillon (na Guiana Francesa) e Wayampi (no Brasil e na Guiana Francesa).

Nos relatos dos viajantes, exploradores e cronistas, o grupo wayana durante muito tempo foi identificado sob o nome de Roucouyen(ne)⁸. Os Wayampi (grupo tupi-guarani), por exemplo, usavam o termo “uruku” para designar os Wayana⁹. A etimologia do nome wayana, no entanto, não é conhecida. A segmentação *wa-yana* não

traz nenhum significado, porque o grafema *wa* não exprime nenhum valor semântico. O termo *waja* designa um “pedaço de ferro obsoleto” sobre o qual se penduram anzóis para pescar piranhas. Além disso, a forma não autônoma *waja* existe em termos como *wajame* “baixo, de pequeno porte” (adj.) ou *wajalikule* “aquele que vive na floresta”, enquanto que a forma completa aparece em palavras que designam animais tais como *wajanaimé* “ser aquático” (espécie)¹⁰. Nenhum destes indícios infelizmente permite uma reconstrução do etnônimo wayana. Relatos orais testemunham que os ascendentes deste grupo eram conhecidos sob o nome *Panapapa*, por carregar em suas orelhas grossas rodela de madeira.

UM POUCO DA SUA HISTÓRIA DE ONTEM E DE HOJE...

O grupo ao qual se dá o nome de wayana reúne diversos subgrupos, dentre os quais os Akarapai, Kukuyana, Opagwana/Opakwana, Pupuriyana, Umuruyana e Upurui. Na Guiana Francesa, o grupo wayana reconhece fundamentalmente a presença dos Kukuyana e Upurui. Os primeiros habitam essencialmente a ilha Kurumuli¹¹, os últimos estão presentes a margens do rio Litani¹², e também do rio Paru de Este (Brasil). Estes diferentes grupos, no entanto, no passado foram inimigos (*itētē*¹³). Numa perspectiva histórica Dreyfus (1992:83) registra que guerras ameríndias “eram ligadas às crenças e às concepções da pessoa humana e do eu”, com a realização de ataques para a captura de prisioneiros de guerra. Ora, na época dos assaltos, os sobreviventes dos grupos sitiados frequentemente eram levados não apenas a fazer a paz (*-ekulema*¹⁴), mas a estabelecer acordos de paz (*kule tikai tot*) com aqueles grupo(s) chamados *Kalipono*, por intermediário dos *pawana*. Estes pactos, que consistiam, entre outras coisas, no estabelecimento de relações de colaboração em ataques ulteriores contra grupos adversos, incluíam igualmente acordos de aliança, o que garantia a vida dos sobreviventes do grupo atacado. Os grupos citados acima estabeleceram no passado relações de aliança, de troca e cooperação visando sobretudo assaltos.

Um grupo constituía-se ao redor de um chefe de guerra, *umitîn* que era igualmente o “fundador da aldeia”. O agrupamento dos “subgrupos” fazia-se sobretudo quando os grupos viviam mais dentro das terras, perto dos igarapés e não ao longo de grandes rios como hoje. De acordo com Chapuis & Rivière (2003:428) os atuais “Aparai, Wayana, Tiriyo e Akuriyo”¹⁵ vão progressivamente emergir desta dinâmica no fim do XIX ou início do século XX”. Se se trata da passagem do nomadismo à sedentarização, pode-se certamente considerar que, na virada do século XIX ao XX, o modo de vida de diferentes grupos amazônicos da região guianesa, considerando aqui o espaço geograficamente delimitado entre o Brasil, a Guiana Francesa e o Suriname, passa por uma mudança, sobretudo no que se refere aos constantes ataques. No entanto, as relações, atuais resultam em uma vasta e complexa rede de sociabilidade (cf. Barbosa 2002, 2005; Grupioni 2002; Tassinari 2003). Para que se possa apreender esta “rede de relações”, deve ser tomada em consideração a ótica nativa das relações sociais de identificação com o território e de diferenciação linguística.

DIFERENCIAÇÃO E IDENTIFICAÇÃO

Se o grupo Wayana distingue-se do grupo Aparai, por exemplo, a diferença dita “étnica”, pelo menos do ponto de vista argumentativo, não é de caráter fundamental nesta diferenciação. De resto, estes dois grupos compartilham

sua cosmologia e o seu *savoir-faire*. Este é reconhecido por traços intrínsecos próprios a um ou a outro dos grupos, mesmo que estes traços sejam do conhecimento coletivo. Por exemplo, as “orações de cura” (*élemi*) são executadas igualmente pelos Aparai e pelos Wayana, mas qualquer um reconhece-as como de domínio dos primeiros. A questão que se coloca é: qual seria o critério de classificação que permitiria aos Wayana reunir certos grupos entre eles, como o Upurui, e separar outros, tais como os Aparai? Para melhor delimitar esta questão, tomemos primeiro as relações de aliança, para, em seguida, considerar outros critérios de classificação. As relações de intercassamento não parecem entrar no seu critério de organização, tendo em conta que intercassamentos, bem como a divisão de um mesmo espaço social não elaboram a concepção de uma fusão “étnica”: quando um indivíduo dito Kukuyana casa com uma pessoa Upurui, ambos serão identificados como Wayana. Mas quando um Upurui (wayana) casa com um Makapai (aparaí), o primeiro permanece wayana e o segundo aparai, guardando cada um a sua identidade “étnica”. Esta situação mostra claramente que não é ao nível das relações de aliança entre grupos distintos que o conceito de “grupo” é gerado.

O conceito de grupo se constrói em relação direta com a política (Barth 1988). De resto, os Wayana e os Aparai encontram-se lado a lado, pelo menos desde há 150 anos (cf. Hurault 1968; Gallois 1986). Então, se por meio de intercassamentos, bem como pela co-residência, consideram-se como família (*weki*), por que ainda hoje, a diferenciação interna permanece? Diversos traços distintivos entram em jogo, dentre os quais se destacam o do território de origem de seus antepassado e o da língua.

O TERRITÓRIO DE ORIGEM

Os subgrupos Akarapai¹⁶, Kukui, Kumakai, Kukuyana, Owauyana, Pupuriyana, Umuruyana, Upurui e Wiwipsik reconhecem-se como pertencendo ao grupo Wayana. No entanto, no seu discurso em língua vernacular, o que surge é o nome do território, nomeadamente, o nome do rio com o qual identificam seus *tamu* (avô, antepassado, chefe). De resto, um Wayana indica a sua identidade enunciando o nome do rio onde nasceu, ou de onde os seus ascendentes (*tamu tom*) são originários:

- (1) *Jali-kwau j-ekakta*
 Jali-LOC¹⁷ 1U-nascer.COMPL
 Nasci no Jari.

O simples fato de enunciar o nome do rio Jari remete a um conhecimento coletivo que é o da “região ocupada outrora pelo Upuruis”. Acima, o enunciador *Mimi siku* é, com efeito, um Upurui do rio Jari.

A identificação do lugar de origem pode ser exprimida pela estrutura “X está com o local Y”, caracterizada pelo indicador de possessivo (*tĩ-* “próprio”) que remete a uma relação reflexiva: “X está com seu próprio lugar Y”. O enunciado abaixo expressa a relação de identificação que o indivíduo mantém com o seu rio:

- (2) *tĩ-tuna-ke-m w-a-i*
 3REFL-rio-INSTR-EPIST 1U-ser/estar-*i*
 (lit. “{meu} próprio rio com não visível, estou”)
 Sou deste rio.

Referindo apenas a esta região oriental das Guianas, o conceito de grupo parece estar ligado à noção de pertencer a uma mesma classe de indivíduos, sobretudo aquela que reconhece um falar de mesmo código linguístico e as propriedades intrínsecas de um campo de conhecimentos particulares/singulares ou que lhes são próprios/comuns. A relação do indivíduo com o espaço é um outro critério de identificação, como ilustrado abaixo.

No plano etnológico estas construções revelam que o essencial para estes grupos é a “identificação com o lugar de origem” (cf. Grupioni, 2002). Para os Tiryó, Meira (1999), Grupioni (2002) e Carlin (2004) atribuem ao termo *Tarëno* a autodenominação do grupo. Em wayana, este termo corresponde ao dêitico espacial *talon*¹⁸ “aqui”, bem como a construção marcada pelo plural *talon kom* “os que habitam aqui remete à identificação do lugar Y”¹⁹. Estas construções dêíticas referem-se à identificação de X com o lugar (3a), lugar onde “X nasceu e vive”, enquanto que a ausência de indicador de origem (*talë* “aqui”) remete a uma “atribuição do lugar (3b), lugar onde X vive, sem ter ali nascido”. Por um processo de gramaticalização, o wayana moderno criou três formas de dêíticos espaciais: *talon*, *talë*, *tan* a partir da forma interrogativa *ta* “como, o que”²⁰. Essas três formas dêíticas designam “aqui”. Duas delas, *talon* e *talë* estão diretamente relacionadas à cognição expressando uma identificação territorial do indivíduo:

- (3) a. *ta-lo-n* *w-a-i* “X identifica-se com o local Y”
 aqui-COGN-de 1U-ser/estar-*i*
 Sou daqui.
- b. *ta-lë* *w-a-i* “X atribui-se o local Y”
 aqui- COGN 1U-ser/estar-*i*
 Estou aqui.

Como indicado acima houve uma gramaticalização dos dêíticos locativos. Dentro das construções *ta-lo-n* e *ta-lë* encontra-se a forma *-lo* (forma arcaica) e *-lë* (forma moderna) da modalidade cognitiva que remete a um conhecimento intimamente ligado à identificação do indivíduo com o seu território. Porém, esses dois dêíticos distinguem-se pelo sufixo ablativo de origem *-n{u}* “de”. Com *talon* o enunciador designa sua identidade ligada ao território de onde se encontra “sou daqui”, ou seja, “sou originário daqui”, ao passo que com *talë* *ele enuncia apenas estar naquele lugar sem ser originário dali*. O dêitico *talë* “aqui” comuta com um outro *tan*. Este último, ao contrário, não expressa modalidade (*lo/lë*), mas exprime “estar em um local, próximo ao enunciador” traduzido pela fórmula: “X está em Y”:

- c. *ta-n* *w-a-i* “X está em Y”
 aqui-de 1U-ser/estar-*i*
 Estou (*por*) aqui.

A questão da referência espacial é ancorada na sua identificação e traduzida na língua por dêíticos espaciais. Outras duas formas *hej*, *mêje* designam “aqui” e “lá” respectivamente. O enunciador ao usar essas formas enuncia não ser do local onde se encontra no momento da enunciação, com *heje* informa ser daquele mesmo rio ou mesma região, ao passo que com *mêje* indica ser de uma outra região distante.

- (4) a. *heje* *w-a-i* “X é desta região Y”
 aqui 1U-ser/estar-*i*
 Sou daqui.
- b. *měje* *w-a-i* “X é de outra região Y”
 lá 1U-ser/estar-*i*
 Sou de lá.

Ambas formas seguidas por **-lo-n** remetem à modalidade cognitiva: *hejelon* e *mejelon* e expressam “identificação com esse lugar onde de fato o enunciador habita”:

- c. *heje-lo-n* *w-a-i* “X identifica-se com a região Y”
 lá-COGN-de 1U-ser/estar-*i*
 Sou daqui.

Com *měje*, o enunciador refere-se a um lugar, neste caso, a um rio distante do lugar onde ele se encontra. Este lugar é, no entanto, identificado a um espaço territorial de um grupo:

- (5) *Aparai tom kaimota-tpě měje-n kom lě let, maikulu-kwa-li tom ka-i, (...)*
 Aparai PL matar-PART lá-LOC PL MÉD maikuru-LOC-INAL PL dizer-*i*
 Conta-se que os Aparai foram mortos lá na área deles, no Maicuru.

O rio/região ocupado por um determinado povo é enunciado num predicado nominal onde o nome do rio é seguido do nome do subgrupo:

- (6) a. *jali-kwau* *upului tom*
 Jari-LOC upului PL
 Os Upuruis estão no Jari²¹.
- b. *siktale-kwau* *alakapai tom*
 Citare-LOC arakapai PL
 Os Arakapais estão no Citaré.

A identificação do indivíduo é estreitamente associada a sua territorialidade, como demonstra Grupioni (2002) no caso dos chamados subgrupos que formam os Tiriyo, tendo em conta o contexto histórico (migração, conflitos entre grupos, redes de troca) bem como a realidade contemporânea. Isto que é revelado sobre os Tiriyo em particular pode ser lido como uma história comum aos outros diversos grupos da região, dentre os quais os Aparai e Wayana. Carlin (2004:18) traz um diálogo tiriyo que ilustra bem os desafios que estão por detrás da expressão utilizada para declinar a identificação. O indivíduo identifica-se ao lugar de nascimento dizendo *tarëno wi* “eu sou daqui” e, em seguida especifica a identificação dos subgrupos dos seus pais.

- (7) a. *aki-jana* *ëmë*
 grupo/família você²²

Você pertence a que “grupo”?

b. tarêno	wĩ,	pahko	piropĩ,	manko	okomojana
Tarêno	sou	1pos.pai	piropĩ	1pos.mãe	okomoyana

Sou daqui/Tarêno, meu pai é Piropĩ e minha mãe é Okomoyana.

Em wayana, a pergunta *ẽnik jana man?* (que/grupo/2sg) remete ao grupo “de qual grupo você é?”, enquanto que para indicar o território de origem, é o advérbio de lugar *tẽjen/tẽje lon* “de onde” que é empregado: *tẽje lon man* “de onde vem você?”.²³

EXOGRAMIA LINGUÍSTICA E DIFERENCIAÇÃO

Como apreender o critério empregado para reunir subgrupos e formar um “grupo”? Com respeito aos Aparai, Tiriyo e Wayana, a língua é um dos critérios fundamentais. Estes falantes caribes contemporâneos reconhecem uma língua aparai, tiriyo e wayana como um sistema linguístico que os singulariza; estas línguas apresentam características (sotaques, variações dialetais) que permitem distinguir no interior de cada uma delas os diferentes subgrupos²⁴. Esta diferenciação é ainda hoje potencial, por exemplo, junto ao grupo tiriyo²⁵ (cf. Grupioni 2002). Numa perspectiva bem diferente da realidade linguística das línguas tukano do alto rio Negro (Brasil/Colômbia, cf. Gomez-Imbert 1996, 1999, Jackson 1974), estes grupos caribes fazem-nos entender que existiu e que existe ainda hoje, numa escala talvez menos densa que anteriormente, exogamia linguística²⁶, onde “um indivíduo toma por esposa” uma mulher que apresenta uma diferença linguística com ele. Um ligeiro sotaque que particularize um subgrupo é suficiente para que seja percebido como um aspecto diferenciador. Esta situação é claramente descrita para os Tiriyo, onde Grupioni (2002) revela a existência de tal prática como condição fundamental nas relações de aliança entre os subgrupos tiriyo. Ainda que hoje as diferenças linguísticas sejam muito frequentemente menores e sutis (como os acentos, por exemplo) e traduzam-se em diferenças de sotaques, o fato de a exogamia linguística continuar sendo praticada, demonstra que a exogamia entre os subgrupos também subjaz a esta prática²⁷. Por outro lado, certos testemunhos aparai, por exemplo, evocam a mesma prática à época em que habitavam na região dos rios Maicuru e Curuá (afluentes do rio Amazonas). Eles tomavam por esposas as mulheres que tinham um sotaque diferente do deles. Estes mesmos testemunhos não dizem nada sobre a língua de identificação dos filhos destes casamentos. Pode-se, no entanto, presumir que “a identificação étnica contemporânea baseada na filiação patrilinial” provenham de uma “regra conduzida no passado”: a criança identifica-se como pertencendo a um grupo de acordo com a sua língua paterna²⁸ (Camargo 1997).

Situação semelhante à que ocorre na região do rio Negro (cf. Gomez-Imbert 1996, 1999, Jackson 1974) pode ser ilustrada por fatos atuais entre os Aparai e Wayana: uma criança procedente de um casamento misto entre Aparai e Wayana tem a sua identificação “étnica” estabelecida de acordo com a sua filiação paterna ou com a filiação de quem que cria esta criança²⁹, tendo a língua do pai, ou a língua daquele que a cria, como sua “língua de identificação”³⁰ que também determina a sua identificação de pertencimento a um grupo. Gomez-Imbert (1999) assinala que “o interesse da situação dá-se ao papel atribuído à língua paterna enquanto identificador da categoria social dos pais, isto é dos indivíduos ligados por uma filiação patrilinial comum, face àquela dos aliados, reais ou potenciais, identificados por uma afiliação patrilinial e uma língua paterna diferentes”.

A exogamia linguística entre os Wayana não é como a dos grupos tucanos, contudo, um indivíduo procedente de um casamento misto tem a língua paterna como documento de identidade. A prática reconhecida pelos Tiriyo³¹ e os testemunhos dos Aparai levantam a hipótese de que os Wayana conheceram uma situação semelhante no passado, talvez não tão distante. De resto, Gomez-Imbert (ibidem) sublinha que “ao nível coletivo, cada unidade exógama deve ter uma fala suficientemente diferente dos outros para conformar-se à visão ideal de correspondência perfeita entre grupo patrilinear e grupo linguístico; mas as relações de exogamia preferencial comumente estabelecidas entre dois grupos conduzem paralelamente a uma proximidade de suas falas, que é justamente algo embaraçoso do ponto de vista da diferenciação identitária”.

Entre os Wayana, observa-se que a fala dos diferentes subgrupos apresenta hoje uma proximidade linguística tão marcante que torna a diferenciação cada vez mais refinada, seja por uma pronúncia, representada por uma nasalização ou por uma palatalização, seja por um acento diferencial. Contudo, a distinção é bem melhor identificada quando alianças de inter-casamento são estabelecidas com grupos “outros”, como entre um indivíduo Wayana e um Aparai ou ainda um Emerillon. Se a dinâmica social e política alimentada pelas relações de guerra no passado alteraram fortemente o *socius* ameríndio da região, os seus descendentes reproduzem no presente uma rede de sociabilidade que continua, num certo nível, a passar por alianças com o outro de língua distinta.

AS DIFERENÇAS LINGUÍSTICAS EFETIVAS

A questão da exogamia linguística não parece afetar a realidade contemporânea dos diferentes subgrupos que formam o Wayana. Eles reconhecem compartilhar uma mesma língua, mesmo que ela apresente traços dialetais, seja por uma escolha lexical, seja por traços fonéticos. Os mais marcantes dentre estes últimos são a palatalização – da fricativa coronal /s/ em contato com a vogal palatal /i/ que caracteriza os Upurui do rio Jari (*Jali*) e a nasalização que distingue os Umuruyana, originários do rio Citaré (*Siktale*), afluente do médio rio Paru de Leste (Brasil).

Além disso, tanto os Aparai e os Tiriyo quanto os Wayana afirmam serem distintos linguisticamente, o que lhes assegura a possibilidade de diferenciação “étnica”. Do ponto de vista linguístico, observam-se pontos visivelmente distintos, o que não impede a observação de pontos claramente idênticos, sobretudo sobre ao nível lexical. Os Aparai, por exemplo, dizem não compreender o wayana porque é uma língua com palavras longas (*wajana omi man kupime*). Com efeito, não fazem referência às palavras, mas aos processos derivacionais nos quais os segmentos que podem ser apagados previsivelmente em alguns ambientes reaparecem, como ilustram estas construções em wayana. Na (8a), por exemplo, o termo *wapot*, apresentando uma sílaba final fechada, designa “fogo”. Este termo realizar-se-á *wapoto*, com uma sílaba final aberta, quando da associação do privativo *-mna* num processo derivacional. A cada processo derivacional, a vogal final apagada num emprego não derivacional reaparece. Este fenômeno morfo-fonológico faz com que o wayana seja considerado uma língua longa (*kupime*) e difícil (*tupipophak*).

- (8) a. *wapot* “fogo” > *wapoto-mna* (fogo-sem) “sem fogo”
 b. *imnelum* “esposo” > *imnelumī-mna* (esposo-sem) “sem esposo”
 c. *eitop*³² “história” > *eitopo-npē* (ser/estar-nzr-particípio) “história antiga”.

Em contrapartida, é o aparai quem mantém as suas palavras cheias, com sílabas finais abertas. São, por conseguinte, os Wayana que poderiam dizer que os Aparai possuem palavras demasiado longas, como ilustram os exemplos abaixo:

	Aparai	Wayana	
(9)	a. <i>nono</i>	<i>lo</i>	"terra, solo"
	b. <i>kana</i>	<i>ka</i>	"peixe" (gen)
	c. <i>aixi</i>	<i>asi</i>	"pimenta"
	d. <i>konoto</i>	<i>kopë</i>	"chuva"

Os Wayana, por seu lado, dizem que o aparai não é difícil, mas que é uma outra língua, porque as palavras não são as mesmas:

	Aparai	Wayana	
(10)	<i>nohpo</i>	<i>wëlii</i>	"mulher"
	<i>poeto</i>	<i>mule</i>	"criança"
	<i>tapii</i> ³³	<i>pakolo</i>	"habitação"
	<i>wii</i>	<i>ulu</i>	"mandioca"

E, no entanto, uma parte do estoque lexical repousa sobre distinções unicamente fonéticas, como a vogal posterior /o/ do Aparai que tem a vogal central /ë/ como correspondente em wayana:

	Aparai	Wayana	
(11)	<i>otĩ</i>	<i>ëtĩ</i>	"o que" (pronome interrogativo)
	<i>sisi</i>	<i>sisi</i>	"sol"
	<i>kasili</i>	<i>kasili</i>	"caxiri" (bebida fermentada à base de mandioca)

Estas duas línguas compartilham, no entanto, um número considerável de lexemas, às vezes os mesmos empréstimos lexicais, mas, para os seus locutores, elas são distintas³⁴:

	Aparai e Wayana	
(12)	<i>kanawa</i>	"canoa"
	<i>kasili</i>	"caxiri"
	<i>sisi</i>	"sol"
	<i>wewe</i>	"árvore, pau, bastão"

Os dados apresentados acima sugerem, à primeira vista, um parentesco linguístico considerável entre estas línguas caribes em termos lexicais. A diferença, contudo, é sentida ao nível sintático. Se para um enunciado presente, o aparai pode exprimi-lo apenas pelo processo (-*nko*), o wayana pode servir-se do processo (-*pëk*) bem como do evento (14b):

(13)	<i>tupito-po-na</i>	<i>yto-nko</i>	\emptyset - <i>a-se</i>	(aparai)
	roçado-LOC-em.direção.de	ir-PROG	1U-ser/estar-se	
	Estou indo ao roçado.			

- (14) a. *ĩmẽ-po-na* *ĩtẽ-pẽk* *w-a-i* (wayana)
 roçado-LOC-em.direção.de ir-PROG 1U-ser/estar-*i*
 Estou indo ao roçado.
- b. *ĩmẽ-po-na* *w-ĩtẽ-ja-i*
 roçado-LOC-em.direção.de 1U-ir-INCOMPL-*i*
 (i) Vou ao roçado.
 (ii) Irei ao roçado.

O PONTO DE VISTA DOS LOCUTORES

O ponto de vista linguístico, sobretudo se for baseado no estoque lexical, não corresponde ao ponto de vista dos locutores caribes destas línguas, para quem mesmo pequenas diferenças fonéticas são consideradas razões suficientes para singularizar e diferenciar línguas. A alternância na ordem dos constituintes seria um argumento ainda mais forte para os falantes que expressam a diferença entre essas línguas; por exemplo, os constituintes representados por elementos nominais seguem a seqüência OVS em *aparaí* e SOV em *wayana*. No interior de uma mesma língua, como a *wayana*, a relação que os locutores revelam ter com a língua é surpreendente. Uma das minhas conversações informais ocorridas no rio Litani merece ser citada:

Os *Wayana* do Maroni referem-se aos *Wayana* do Paru (Brasil) como *Aparai*. Digo-lhes:

- Mas são *Wayana* como vocês. É a mesma família
- *ẽmẽlam kom katip, ẽweki tom* (em *wayana*)

E obtenho como resposta:

- São *Aparai* porque falam diferentemente.
- *Apalai tom læken, awomi kom man tivẽ* (em *wayana*)

Prossigo:

- Como é que eles dizem “macaxeira”?
- *Ta nĩke tot eheptẽme “manioc doux”?* (em *wayana*)

A resposta que obtenho é do tipo:

- Eles dizem *makasela* e nós *tapakula*.
- *Inamololo mẽnke makasila, emna nĩkei tapakula* (em *wayana*)

Replico:

- Tudo bem, *makasela* não é *wayana*, mas todos a empregam, por conseguinte é uma palavra de outra língua (tupi-guarani) que entrou no *wayana*.
- *Ipokenma. Makasila wajana omi tapek, wajapi omi helẽ wajana omime tẽwẽtĩhe* (em *wayana*)

Mas esse argumento não convence o meu interlocutor, porque “qualquer um que fale assim não fala como nós”, argumenta.

Este testemunho ilustra a importância dada às diferenças linguísticas mínimas como a escolha lexical, que, além disso, é compreendida por todos, mas não é empregada por todos. A heterogeneidade parece ser a maneira

de viver destas sociedades. É justamente “ser diferente” o slogan de viver em sociedade. Quando insistimos em falar com os informantes/interlocutores sobre o que caracteriza os grupos, percebe-se que outros critérios entram em jogo. Um deles é o campo de conhecimentos dos domínios particulares, ainda que os diferentes grupos compartilhem este conhecimento. Ora, o seu testemunho mostra que o saber coletivo é o resultado das redes de sociabilidade. Eles podem, contudo, identificar o detentor deste saber, como, a habilidade musical e conhecimento do domínio das “orações de cura” (*ëlemi*) são atributos dos Aparai, os venenos (*hemit*) Tiriyo são temíveis em toda a região guianesa e os conhecimentos do xamanismo (*píjai*) fazem a grande reputação dos sábios Wayana.

POLISSEMIA DO TERMO “WAYANA” E IDENTIFICAÇÃO

O termo wayana é polissêmico. Pode designar os Ameríndios em geral, o grupo wayana (moderno), bem como um indivíduo/humano quando pensado em oposição com um não humano. Cada uma destas acepções semânticas será tratada a seguir em relação à noção de identificação dos Wayana enquanto “grupo”, quer pelo compartilhamento de traços comuns (um mesmo falar, uma mesma maneira de ser, etc.), quer pela contraposição entre ser um humano em relação um não-humano, tendo em vista que noções de identificação (e diferenciação) são variáveis (cf. Viveiros Castro 1996), de acordo com o contexto e de acordo com o lado do qual o orador se coloca.

Wayana: “nós, os Ameríndios”

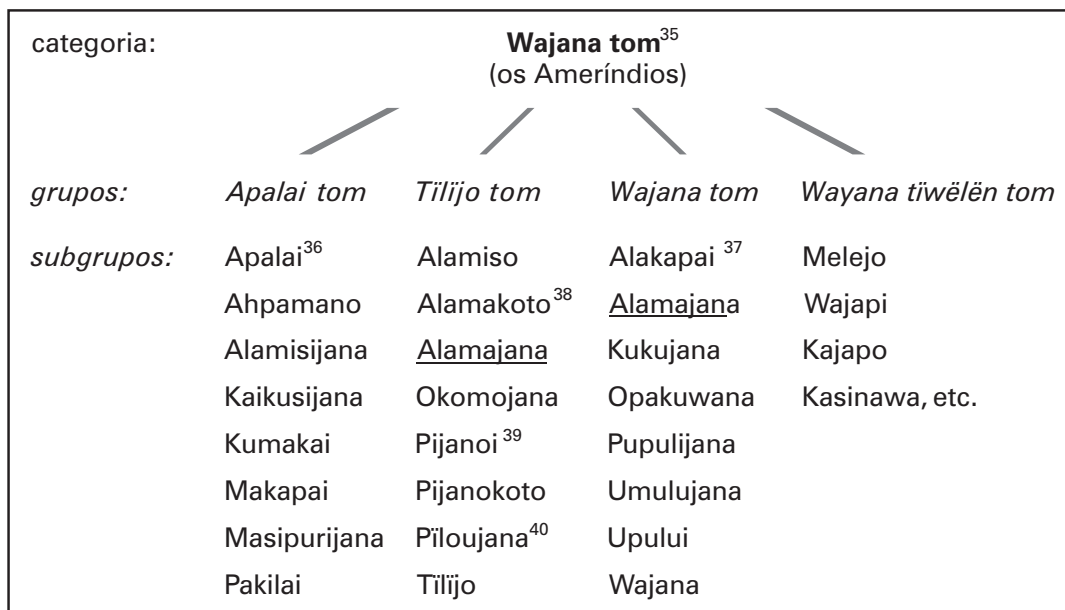
Para o Wayana, os grupos que compartilhavam anteriormente e compartilham ainda hoje um campo de conhecimentos (cosmologia, por exemplo), um modo de vida e uma língua comum são concebidos como “similares/semelhantes”. São os *Wajana tom* (wayana-PL.COLL), ou seja os Ameríndios. O termo *wajana tom* pode ser considerado o termo categorial que os Wayana elegeram para dialogar com a nossa compreensão de que eles, “Os Wayana”, fazem parte do universo mais amplo daqueles que definimos como “os Ameríndios” em geral; e de que, dentro deste universo, correspondem a um grupo étnico particular que se auto-define como “Wayana”.

No plano linguístico supomos que, entre os Ameríndios, existam tantas línguas quantos forem os grupos étnicos reconhecidos. Assim, os Wayana terão a língua wayana, os Aparai, a língua aparai, os Tiriyo, a língua tiriyo, e assim por diante, dentro da nossa concepção moderno-ocidental de que a cada grupo étnico corresponde uma língua, uma cultura, um território, enfim uma sociedade homogênea e coesa. Para os Wayana é aparentemente fácil dialogar com o nosso modelo de compreensão da diversidade étnica como constituindo subclasses de uma classe maior. Esta seria a dos Ameríndios em geral, quando se trata de explicitar que apesar de existir a língua wayana ou aparai, e também que apesar de estas serem faladas por populações relativamente pouco expressivas em termos numéricos, elas ainda assim apresentam variações dialetais

A compreensão destas realidades sócio-linguísticas se torna um pouco mais complexa, e é esta complexidade que é preciso enfrentar quando se trata de abordar a questão da identidade coletiva wayana. Pois, se por um lado, é possível afirmar, sim, que os Wayana compartilhem uma língua, um território e uma cultura comuns. Desta afirmação não decorre, entretanto, nem que os Wayana correspondam a uma sociedade homogênea, indiferenciada internamente, nem que a fronteira sócio-linguística wayana/não-wayana corresponda

a um limite para além do qual as relações sociais se tornem menos desejadas ou menos densas. Antes, pelo contrário, o que a literatura e os próprios Wayana revelam é que sua constituição enquanto “grupo” se deu com base em redes de relações históricas e recentes, no âmbito das quais as diferenças sócio-linguísticas aparecem antes como um desafio a transpor do que como um empecilho para o estabelecimento de relações.

O esquema abaixo corresponde a uma representação do modo como os Wayana atuais procuram dialogar como o nosso modelo hierárquico de compreensão da maneira como os ameríndios em geral se subdividem em grupos e subgrupos:



O propósito da classificação acima apresentada é de interesse linguístico. Isto, certamente, pode se prestar a confusões caso o modelo seja interpretado do ponto de vista sociológico, pois sugere que os *wajana tom* correspondam a um todo que se subdivide em grupos étnicos que, por sua vez se subdividem em subgrupos. Conforme Grupioni (2002), esta é uma perspectiva que não condiz com o modo como eles se organizam sócio-politicamente, já que nas inter-relações entre indivíduos wayana e tiriýó, por exemplo, os parâmetros em jogo na relação não são exatamente estes do pertencimento étnico e sim, o do pertencimento a este ou aquele subgrupo, de modo que um Tiriýó se relaciona com um Wayana, não enquanto tal, mas enquanto sendo um Pïrouyana, ou um Okomoyana, por exemplo, em relação com um Umuruyana ou Kukuyana. Mas isso se torna mais claro quando percebemos que um mesmo subgrupo, por razões históricas possa ter sido reunido, ao mesmo tempo, em dois grupos étnicos diferentes, como é o caso dos Aramayana que, estando estreitamente ligados tanto aos subgrupos que vieram a se reconhecer como Tiriýó, quanto aos subgrupos que vieram a se reconhecer como Wayana, hoje se encontram classificados em ambos, como mostra o diagrama acima.

A classificação apresentada, portanto, reflete as diferenças linguísticas existentes entre os grupos. Se se

procura saber o que um Wayana tem em mente quando emprega tal classificação, o argumento mais recorrente é que a distinção linguística acompanha uma distinção de traços físicos – empregando um vocabulário bastante singular como “alto” (*eluwa peptame*) para os Upului, “robusto” (*telenme*) para os Kukuyana – e também de territórios de origem (rio Jari, Ipitinga, Paru, Citaré), enunciando, por exemplo, *Siktalekwali wai* “venho do rio Citaré”. Sobre este último, pode ser que mais de um grupo tenha a mesma origem territorial – os subgrupos wayana, mas também subgrupos aparai e tiriyo, entre outros. Silogismo que induz à reflexão sobre a visão interna destes grupos sobre a sua categorização social, visão esta que contrasta com a nossa visão moderno-ocidental de que a cada língua corresponde uma sociedade, já que estas sociedades que aqui estamos tratando mostram que justamente o multilinguismo e o multiculturalismo lhes parecem ser estruturais. Em todo caso, no âmbito do presente texto, restringimo-nos estritamente ao nível da classificação e subclassificação linguística.

Esta categoria wayana (*wajana tom*) agrupa Ameríndios representados por diferentes grupos. Estes são representados por “grupos étnicos” de uma mesma família linguística (aparai, tiriyo, wayana) ou não, como tupi-guarani (wayampi, emerillon), arawak (palikur, arawak), Gê (cayapo, xikrin), pano (caxinauá, matsés), etc.. Parafrazeando Gallois (2007), em seu texto sobre etnogênese wayampi, este agrupamento dos Ameríndios (*wajana tom*) na classe *wajana tiwélên* seria ligado “a uma seleção de itens culturais que estabelecem uma ponte identitária” entre os diversos grupos, aproximando-os. Por exemplo, um wayana reunirá na “categoria wayana” os seus aliados, os seus vizinhos (caribes ou não) bem como os outros grupos ameríndios cujo conhecimento indireto é feito por vários meios de comunicação visual (imprensa escrita, televisão, cinema). Para um Wayana escolarizado, mesmo conhecendo as famílias linguísticas, pertencer ou não à família caribe não tem nenhum sentido. O termo “caribe” remete a um conceito não-ameríndio, o que leva um Wayana, por exemplo, a não se identificar com tal terminologia. A organização do sistema categorial baseia-se em outros critérios, entre os quais se encontra o critério linguístico, pois apesar de reconhecer uma semelhança no modo de vida e na maneira de perceber o cosmos, a diferenciação encontra-se no interior de uma categoria, de uma classe e de uma subclasse que seria baseada na língua.

Esta visão também é compartilhada por outros grupos ameríndios, como os Wayampi (da família tupi-guarani), por exemplo. Ainda que concebam os seus vizinhos caribes (Aparai) como gente originária da putrefação da anaconda (cf. Gallois 2007), dizem que estes (os Aparai) “são pessoas como eles (os Wayampi)” apontando a sua língua e a particularidade do tapa-sexo frontal usado pelas mulheres aparai, como alguns dos traços distintivos relevantes na distinção dos grupos:

(14) “Aparai é como a gente (*janekwer*) só que fala outra língua, e as mulheres usam tanga só na frente”-
Sekin (Wayampi)

Esta diferenciação é determinada pelos grupos, como o “wayana” que, por exemplo, é formado de vários subgrupos (Arakapai, Kukuyana, Umuruyana⁴¹, etc..). Se se toma o discurso emitido por um Wayana, por exemplo, enunciar o nome de um destes subgrupos, é se reportar aos seus antepassados (*itamú tom*), à sua família (*iweki*). Cada grupo, por conseguinte, é formado por descendentes (*ekulunpi tom*) destes diversos subgrupos, cujas relações internas dão origem à construção de uma identidade “étnica” wayana determinada. Construção “moderna” que parece corresponder a uma demanda de classificação requerida na interface como o mundo não-ameríndio (cf. Grupioni 2002; D. Gallois, comunicação pessoal). A questão que se coloca é: qual seria a maneira nativa de categorizar esses

elementos? A homogeneização linguística seria um fator preponderante na constituição do grupo étnico enquanto uma classe mais abrangente que os subgrupos, como sugere a tradição oral que subentende o parâmetro “língua próxima/aparentada” como um elemento relativo para a coabitação e para redes internas entre os grupos?:

(15) “Após terem sido atacados, os sobreviventes de uma *aldeia deixavam o lugar de onde eram e partiam à procura das aldeias, das pessoas de línguas próximas para estabelecer um contato, para viver com o outro, para não mais se matarem entre si*”⁴² (Kapuku).

A configuração da categoria *wajana tom* acima apresentada permite mostrar a sua organização e a sua composição linguística em grupos e subgrupos. O diagrama mostra ainda que um mesmo subgrupo pode pertencer a diferentes grupos. O subgrupo Aramayana, como já mencionado, por exemplo, figura entre o grupo Tiriyo, bem como entre o grupo Wayana, e há registros em Gallois (1986) de que estes Aramayana tenham tido relações de guerra e aliança com os Wayampi, o que sugere que na região exista um vasto sistema de relações entre subgrupos que antecede, atravessa e transcende as fronteiras étnicas⁴³. As sociedades caribes mantinham, igualmente, entre si, relações guerreiras. O trecho de uma fala de Kutaka (2001) sobre guerras na época anterior à chegada dos Europeus sugere que a constituição de grupos como o Aparai, formado por vários subgrupos, remonte a um tempo bastante antigo (16), como de resto, atestado na documentação histórica que faz menção aos Aparai e Upuruis no século XVIII (Frikel 1958, Hurault 1968, Gallois 1986):

- (16) *emna tamu, Apalai tamu ëile mēwīhnē:*
 1excl. chefe⁴⁴ Aparai chefe bravo muito
- h-enatka-të-i tīkai upului,*
 —HORT-acabar-PL-i dizer upului,
- h-enatka-të-i tīkai. T-ënatka-i tīkai, ëile tamu inamolo masike*
 —HORT-finir-PL-i dizer 3-acabar-i dizer bravo chefe 3a.PL por.esta.razão
- upului tamu tīkai. Ëile man, Apalai tamu tīkai, t-ënatka-i he*
 upurui chefe dizer bravo 3^a. pes Aparai chefe dire 3-acabar-i querer
- man kole*
 3^a. pes muito

Os nossos ancestrais, os nossos chefes Aparai eram muito bravos. Eles diziam: — Vamos acabar com os Upuruis, porque seus chefes são muito bravos e querem acabar conosco, dizia o chefe dos Aparai (Kutaka).

Como visto no exemplo (7), o Tiriyo mostra como o indivíduo reconhece as suas origens. Esta identificação se dá do mesmo modo para todos os Ameríndios guianenses (aparaí, wayana, wayampi). Fato semelhante foi narrado por Chapuis & Rivière (2003:193) que coletou o seguinte testemunho: “minha avó era Opakwana e meu avô Upurui”.

Retornando ao diagrama acima, ele permite ilustrar que o termo “wayana” remete a uma acepção semântica ligada à de “grupo”. Enquanto tal refere-se a uma classe de indivíduos que se reconhecem, dentre outras particularidades, pela identificação com um mesmo domínio de conhecimentos como o xamanismo, bem como pela divisão de um mesmo código linguístico. Reconhecer-se enquanto wayana é não apenas falar uma língua comum às subclasses distintas pela sua territorialidade de origem, mas também compartilhar diversos *knowhow* singulares a uma classe de indivíduos, nomeada wayana. Este reconhecimento é expresso, na língua, pelo enunciado “X fala wayana”.

- (17) *wajana* *omi-pëk* *w-a-i*
 wayana língua-LOC 1U-ser/estar-*i*
 (lit. “wayana língua sobre estou”)
 Falo wayana.

Wayana exprimindo “traços comuns”

Procurar apreender em que se baseia a noção de “grupo” não parece ser a melhor das vias para compreender estas sociedades e as suas relações internas e externas. Na verdade, o discurso nativo não parece atribuir importância a esta noção essencial para os não-ameríndios que atentam para os “elementos culturais genéricos das afirmações de identidade daqueles que identificam como “índios” (D. Gallois, comunicação pessoal). Para os Ameríndios, as relações interpessoais, aldeãs e intercomunitárias, bem como suas relações com seus territórios fazem parte de o que é fundamental. A noção “ser X” não é o que há de essencial na sua concepção de identidade. Pensar “ser X” não é um elemento universal. Para um Wayana, a identificação parece ser ligada ao território e à diferenciação linguística, como já mencionado. É uma relação espacial e temporal, tendo em conta que a identificação ligada ao território e língua é transmitida de geração a geração por filiação paterna (cf. Camargo 1997, Grupioni 2002). Esta visão coloca indiscutivelmente um impasse na ótica não-ameríndia, para quem a noção “ser X” é fundamental na sua concepção de identidade, noção não essencial para o ameríndio.

Assim, declinar sua identidade no sentido “X é Wayana” não é uma atitude espontânea de um Wayana. Se ele o faz, é para responder uma expectativa de não-ameríndios (sejam franceses, brasileiros ou outros), para quem declinar sua identidade em termo de “X é francês/brasileiro” é indispensável para em suas relações sociais. Ora, para um Wayana, o enunciado abaixo não diz respeito a “revelar a sua identidade “étnica””. Este enunciado remete à atribuição da pertença a uma classe de indivíduos que têm conjuntamente um certo número de propriedades, como o sugere a interpretação literal (18) “X atribui-se das propriedades próprias à classe de indivíduos que se reconhecem como pertencentes à classe Y” (cf. Camargo 2003):

- (18) a. *wajana* *w-a-i*
 wayana 1U-ser/estar-*i*
 Sou wayana.

Se um não-ameríndio fala correntemente a língua do grupo, ou então se este indivíduo aprende a fazer coisas características a este grupo, como flechas ou cestaria, os Wayana enunciarão “X é Wayana”, no sentido de situá-lo na classe dos indivíduos que detêm o *knowhow* da cestaria e/ou das flechas, ou na classe de todos os que falam a língua local:

- b. *wajana man*
wayana 3a.pes
 (Parece que) ele é Wayana.

A gramaticalidade e a aceitabilidade semântica dos enunciados (18) estão presentes em (19b) onde a marca *hle*, de valor epistêmico, é empregada. A interpretação deste enunciado requer uma contextualização. Por exemplo, num grupo de pessoas de diversas classes (Wayana, Tiriyo, Emerillon), o enunciador refere-se a alguém que não conhece e pede ao seu co-enunciador (19a) que diga se “X é um entre eles”. O seu co-enunciador enunciará (19b) para indicar que o indivíduo X apresenta os mesmos atributos que ele: fala a mesma língua, habita a região do Wayana (em um dos três países onde o grupo é situado), que compartilha diversos conhecimentos comuns a este grupo. Com o emprego do indicador epistêmico *hle*, o orador informa que pertence ao primeiro grupo que ocupou o território em questão:

- (19) a. *ěnik man*
 quem 2^o/3^o pes INTER
 Quem é você? (Quem é ele/ela?)
 b. *wajana hle w-a-i*
wayana EPIST 1U-être-i
 Sou um wayana (daqui).

Esta atribuição das propriedades está presente nas construções marcadas por cópula nominalizada, (*ei-top //ser/ estar-NZR//*) no sentido de “estando”, parafraseado em inglês por *state of being* (Carlin 2004, Camargo 2006). O enunciado (20) indica que a pessoa de quem se fala partilha dos traços comuns próprios à classe do grupo wayana (atitudes, práticas, conhecimentos):

- (20) *wajana ei-top⁴⁵*
wayana ser/estar-NZR
 (lit. “(ele) está no estado de ser wayana)
 Aquele que é (como um) wayana.

Pelo método de comutação, nota-se que o enunciado marcado pela nominalização da cópula remete às características de X. Em (21a) refere-se a um indivíduo – que pode ser muito jovem, pré-adolescente, por exemplo – que ainda não está na categoria de idade dos homens adultos, mas que “faz/conhece coisas próprias ao domínio dos X-homens adultos (*eluwá*)”. Em (21b), é a comparação de traços/conhecimentos de um indivíduo ao outro: “X é reconhecido por fazer/conhecer coisas” como é o caso de Kutaka, que é reputado por seu conhecimento ancestral:

- (21) a. *eluwá ei-top*
 homem ser/estar-NZR
 Aquele que é (como) um homem adulto.

- b. *Kutaka ei-top*
 Kutaka ser/estar-NZR
 Aquele que é como o Kutaka.

O emprego do valor de estado contingente (*-me*) mostra que um indivíduo que não pertence ainda à classe dos “Wayana” pode tornar-se inteiramente membro dela. Este enunciado pode fazer referência a qualquer um que está fora do grupo (um não ameríndio, por exemplo) que comece a aprender, seja a língua, seja a trabalhar como os Wayana. Em (22a) “X está em transição para a sua pertença à classe Y”, enquanto que em (22b), “X é uma criança (*mule*) que detém um saber fazer que exprimirá ou colocará em prática quando chegar à categoria dos jovens homens iniciados (*imjata*)”:

- (22) a. *wajana-me ei-top*
 wayana-CONT ser/estar-NZR
 Ele/ela vai se tornar um indivíduo do grupo wayana.
- b. *imjata-me ei-top*
 moço-CONT ser/estar-NZR
 Ele faz/conhece coisas dignas de um jovem iniciado.

O emprego da posposição *katip* “similar, como” permite ao enunciador dizer que “X está como um dos membros da classe “wayana”, propriedade que lhe foi atribuída, como em (em 19b):

- (23) *wajana katip*
 wayana como
 Ele/ela é como um wayana.

Wayana enquanto indivíduo

O termo *wayana* designa igualmente um indivíduo, como o ilustram as situações abaixo. O termo *wayana* pode igualmente designar “alguém”:

- (24) a. *wajana-hpe kane*
 alguém-dispor/ter INTER
 Tem alguém (em casa)?
- b. *ina wajana-hpe*
 sim, alguém-dispôr/ter
 Sim, tem alguém.

A associação com o privativo *-nma* “sem”, a construção *wajananma*, em (29) remete à noção pronominal de “pessoa”. É frequente que, ao passar por uma aldeia abandonada, o enunciador diga:

- (25) *wajana-nma*
 wayana-PRIV
 (i) Não tem Wayana.
 (ii) Não tem ninguém.

O termo *wayana* serve também para distinguir ser humano de ser não-humano. Se em uma situação, o enunciador avista algo distante não sabendo dizer do que se trata, ele pode enunciar (26). O termo *wayana* fará referência a um “indivíduo” se este for reconhecível. Por exemplo, vê-se algo de difícil identificação, e pode-se dizer brincando que se trata de uma cotia. Porém, ao aproximar-se do local e podendo identificar não se tratar de uma cotia e sim de uma pessoa, sobretudo alguém conhecido, enunciar-se-à (26a). Em compensação, se o indivíduo não for identificado, ou seja, não for conhecido, este será designado por *kalipono* (26b):

(26) a. *wajana, akuli tapek*
wayana, cotia NÉG
 É um homem (ser humano), não é uma cotia (reconhecimento do indivíduo)

b. *kalipono, akuli tapek*
 estrangeiro, cotia NÉG

“É um homem (ser humano), não é uma cotia” (não reconhecimento do indivíduo).

Conforme o contexto, o enunciador empregará o termo *kalipono* no sentido de “gente”, de “pessoas”. Se em sua aldeia chegam pessoas de outros lugares, dirá: *Hemalë, kalipono kole tumëkhe* “Hoje, chegou muita gente.” Fazendo referência às pessoas de fora. Em uma festa, que reúne pessoas de vários lugares, o termo *kalipono* também é usado nesse sentido: o de “pessoas, de indivíduos de outro lugar”.

KALIPONO COMO ALTERIDADE

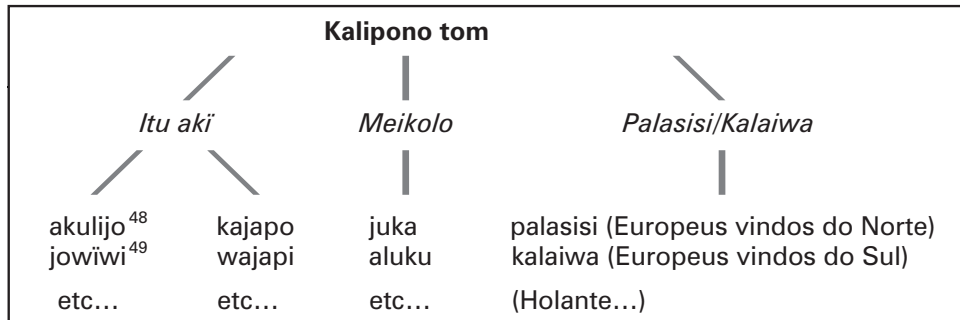
Se o termo *wayana* (*wajana*) remete à noção de “semelhança”, o termo *kalipono* remete, em seu uso atual, à noção de “diferenciação”, de alteridade⁴⁶, revelando uma acepção semântica mais ampla de humanidade genérica. Esta classe não existe em oposição direta à *wayana*, formando uma dicotomia do tipo “Outro” x “Eu”. *Kalipono* abarca certos Ameríndios (Tiriyó, Akuriyó, Waiwai), mas sobretudo não-ameríndios (brasileiros, franceses, holandeses, negros-marrons), como ilustra o enunciado abaixo:

(27) *kalaiwa, palasisi, holante, meikolo, juka, tilijo, akulijo, waiwai,*
 brasileiro francês holandês negro-marrom ndyuka Tiriyó akuriyó waiwai

ëhmelë kalipono tom
 todos *kalipono* PL

Brasileiro, francês, holandês, negro-marrom, Ndyuka, Akuriyó, Waiwai, todos eles são *kalipono tom*.

Os dados de que disponho permitem-me elaborar o diagrama abaixo como um ensaio. Num passado não demasiado distante, a categoria *kalipono* agrupava subclasses, compostas por “classes de indivíduos” vivendo nas profundezas da floresta (*Itu aki*), pelos Negros-marrons (*meikolo*) e pelos Brancos (*Palasisi e Kalaiwa*). Observa-se que os Cayapós, considerados um dos subgrupos da classe *wajana tiwëlën*⁴⁷ na categoria *wajana tom* (ameríndios), encontram-se também, na categoria *caripono (kalipono)*, entre a classe dos indivíduos da floresta (*Itu aki*):



Na fala moderna do wayana, uma das designações de *kalipono* é “gente”, “aldeão”:

- (28) *īwu lēken wai kalipono apotoma-ne-me*
 eu assertivo 1U-ser/estar-i gente ajudar-Nom.AG-cont
 Só tem eu que tenta ajudar as pessoas.

A CATEGORIA ITU AKĪ

Entre os *Itu aki* encontram-se os Ameríndios (os Wayana), seja de contato difícil (coluna da esquerda), seja de contato mais esparso, ou mesmo incerto (coluna da direita)⁵⁰. Estes são os que não são da família (*weki tapek*). Os Jowīwi, por exemplo, são consideradas como “maldosos”, nômades, pessoas que aterrorizam os outros grupos, como testemunha Ina-Ina de Kodololo (2001). Na aldeia de Elahé existem dois *Itu aki*, ou seja, os Wayarikure (*wajalikule*) ou Akuriyo (*akulijo*) que foram capturados a montante do Marowini quando eram crianças (um era bebê, o outro era adolescente), e foram criados pelos Tiriyo do Suriname⁵¹.

Os Wayampi e os Wayana conheceram, entre si, relações guerreiras, raptos de mulheres e crianças, mas também relações de intercassamento. Apesar do contato secular que mantêm, os Wayana referem-se aos Wayampi pelo termo *Itu aki*. Embora pertençam, de acordo com o contexto, à mesma categoria de Ameríndios, os Wayana consideram os Wayampi como *itētē*⁵² “inimigos”. Este exemplo ilustra a capacidade de um (sub-) grupo passar de uma categoria à outra, mobilidade esta que depende da situação em questão. Os Kali”na (*Taila*), que são caribes e pertencem à categoria dos Ameríndios (*wajana tom*), podem ser vistos, de acordo com a situação, como aqueles que alternam de categoria, por sua relação com os bens materiais, como o automóvel. Os Wayana transferem os Kali”na da categoria wayana à categoria caripono, assinalando que têm uma atitude *palasisi*, ou seja, nesta situação, de francês:

- (29) *taila man palasisi-me t-ētī-he*
 Kali”na 3a.pes Outro-CONT 3COF-tornar-se-he
 (lit. “kali”na ele é um Outro em transição de tornar-se)
 Os Kali”nas estão virando francês.

Embora haja inter-casamentos entre grupos caribes (Wayana X Tiriýó, mais recentemente Wayana X Kali"na (*Taila*) ou entre grupos diferentes (Wayana X Emerillon (*Melejo*), esta relação permanece percebida como potencialmente "temível". Assim, os Wayampi, os Tiriýó, os Kali"na, e os Emerillons com quem, histórica ou recentemente, os Wayana estabeleceram redes de sociabilidade, estes referem-se ainda hoje aos últimos como "maldosos" *ëilan* acentuando a sua pertença à categoria caripono (*kalipono*):

(30) *tĩlio kalipono lëken, ëilan*

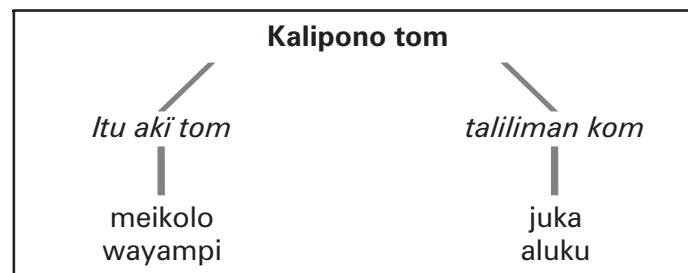
Tiriýó estrangeiro ASS bravo/maldoso

Os Tiriýó são um Outro" (eles têm a propriedade intrínseca de serem maldosos).

A CATEGORIA MEIKOLO

Talvez não se possa falar de uma categoria meioró (*meikolo*) para os wayana. Os negros-marrons, os *Taliliman* (negro, preto) são *kalipono tom*, mas que tipo de "outro" são eles? Desde a "marronagem"⁵³, os Negros-marrons e estes Ameríndios guianeses estiveram em contato, inicialmente pelo conflito, seguido pelo estabelecimento de redes de troca que se mantêm até hoje.

Como classificar os Negro-marrons? Pela cor da pele? Em todo caso, eles não são Brancos. Poder-se-ia classificá-los pela sua língua, por sua apreensão do cosmos ou por sua cultura material (adaptada em sua maioria a partir da desenvolvida pelos Ameríndios)? Também não. Não são realmente como os Ameríndios. Esta classe é, conseqüentemente, flutuante. Podem ser classificados entre os *Itu akĩ*, para ser (de acordo com o conhecimento do Wayana em relação às origens dos Negros-marrons) indivíduos da floresta que fazem roçado, que pescam assim como os Ameríndios. Mas, podem também ser classificados como outros distintos dos *Itu akĩ* e dos Brancos. O diagrama abaixo é uma hipótese de classificação, devida à flutuação deste "grupo" que "não é isso, mas também não é outra coisa":



O exemplo (27) mostra que para este enunciador, os Negros-marrons e o Ndyuka são classes diferentes. O que eles entenderiam por meioró então? De acordo com certos informantes os Aluku são os Meioró que são os Taririman "negros". Outros dizem que Meioró são quaisquer Taririman (Aluku, Ndyuka, etc.). Contudo, os Wayana, que continuam a vê-los como indivíduos potencialmente perigosos, falam muito frequentemente a sua língua com fluência. A recíproca não é completamente verdadeira, ainda que na rede do comércio e no trabalho de garimpo, diversos Aluku consigam se comunicar em wayana. O contato linguístico entre estes dois grupos

é diário: os Wayana descem à Maripasoula para tratar dos negócios sociais, sanitários e comerciais e o Alukus sobem ao alto Maroni, para visitar as diferentes aldeias wayana, e para a venda de objetos diversos, situação esta onde a língua de contato continua sendo o aluku.

A CATEGORIA KALIPONO

O termo caripono (*kalipono*) designa o outro, evocando a diferenciação, seja entre classes (se se trata das classes da categoria dos Ameríndios) seja entre categorias (ameríndios [*wajana tom*] X não ameríndios [*kalipono tom*]).

Na categoria dos Ameríndios, os Wayana e os Wayampi, por exemplo, referem-se uns aos outros com precaução. Os primeiros evocam o poder xamânico dos últimos, porque consideram que não podem controlar os efeitos ameaçadores de seu xamanismo. Um dos Wayana, por exemplo, expressou que no passado seus antepassados tentaram matar os Wayampi, mas estes “inimigos” (*kalipono*) surgem como as formigas: “quanto mais mata, mais aparece”:

- (31) *Mëphak katip wajapi tom uhpak aptau malonme tuhmoi tot*
 formiga como wayampi PL outrora tempo então bater/matar PL

talala-ke sikëpuli-ja

raio-INSTR Sikëpuli-a

Outrora, os Wayampi eram como formigas, o Sikëpuli⁵⁴ os matavam com grandes bordunas (mas não adianta, porque sempre surgia mais Wayampi).

Uma outra classe, encontrada entre os *Kalipono tom*, é designada por termos que remetem à uma mesma classe de indivíduos da qual a referência é o Europeu. Ao lado dos termos vernaculares *kalaiwa* e *palasisi*⁵⁵, os Wayana da Guiana Francesa empregam também o termo orante (*olante*) para se referirem aos Neerlandeses do Suriname (supra ex. 27). Os indivíduos reunidos nesta classe são percebidos pelo qualificativo de “guerreiros maldosos” que caracteriza os membros da categoria *kalipono*:

- (32) *tunaton mëlë-kwau palasisi-mna kalipono-nma kalaiwa-mna*
 Amazonas lá-LOC parasisi-PRIV Outro-PRIV Karaiwa-PRIV

ëhmelë kalaiwa-nma

tout Karaiwa-PRIV

Apalai tamu lëken wajana tamu lëken eukutpë

Aparai ancestral ASS wayana ancestral ASS região

mëlë kalipono euku-me t-ëw-ëtï-he

este Outro região-CONT 3-ëw-ficar-he

Lá no Amazonas, não tinha nem Parasisi (não Ameríndio vindo do Norte), nem Karaiwa (não Ameríndio vindo do Sul). Só tinha os ancestrais dos Aparai e dos Wayana naquela região lá. Os Outros (os Europeus) ainda não estavam por lá.

O emprego contemporâneo do termo *kalipono* é muito frequentemente ligado à estes novos inimigos, seja em referência à língua (33)⁵⁶, seja à sua presença no território ameríndio (34), seja ainda na cidade (35). Falar uma língua não-ameríndia é falar a língua dos *kaliponos*:

(33) *kalipono omi walë-la w-a-i*
 kalipono língua conhecimento-NEG 1U-ser/estar-*i*
 Eu não conheço a língua do estrangeiro (referindo-se ao português, ao francês, etc...)

(34) *kalipono pata n-itëm, Funai pata lëken*
 kalipono localidade 3U-ir.ACC Funai localidade ASS
 Ele foi lá nos estrangeiro, isto é, na Funai.

(35) a. *Kutaka më n-të-ja kalipono-htak*
 Kutaka ANAPH 3U-ir-INCOMPL kalipono-em.direção.de
 O velho Kutaka vai à cidade!

b. *akëlephak w-a-i, kalipono-tak w-itë-imë-ja-i*
 longe 1U-ser/estar-i kalipono-em.direção.de 1U-ir-REPET-INCOMPL-*i*
 Eu moro longe, estou voltando agora para casa.

Nós vimos que uma construção de identificação étnica “X é francês”, por exemplo, não é percebida do ponto de vista cognitivo de maneira universal. A estrutura wayana “ser X” é gramatical, mas ela não exprime “ser wayana”. Esta interpretação é da ordem da inovação em wayana, devido, provavelmente ao contato com línguas como o francês e o português onde esta expressão revela a identificação do indivíduo. Em wayana, esta estrutura remete a uma atribuição, a uma classe de indivíduos caracterizados por sua “capacidade de executar, realizar Y”. O contato centenário com sociedades ocidentais permitiu aos Wayana compreenderem que “ser X” é uma maneira de indicar a pertença à uma classe não por suas qualidades, mas enquanto modo de expressar uma identidade. Embora os Wayana não façam realmente diferença entre “ser francês”, “ser suíço” e “ser brasileiro”, eles (para não se restringir e esse grupo ameríndio) sabem que a classe dos cariponos (*kalipono* os “outros”) assim categoriza os indivíduos: de acordo com suas “identidades étnicas”. No exemplo abaixo, Sapatolī, que vive no Brasil grava uma mensagem para o seu irmão que vive na Guiana Francesa. Ele me apresenta na gravação e diz que eu sou a *tasi*, “esposa potencial” dele, ou “irmã mais velha”, sou *parasisi*, enquanto que Daniel (Schœpf, um antropólogo) é suíço. Em seu enunciado, a propriedade intrínseca de “ser X” é revelada pelo operador de negação *tapek* de valor de estado permanente (cf. Camargo 2003, 2006, 2008):

(36) *Tasi palasisi, Daniel palasisi tapek, suwisu lëken* (Sapatolī, 2002)
 A esposa potencial é *parasisi*, Daniel não é *parasisi*, é suíço.

Se o registro fosse dirigido a um wayana que estivesse no Brasil, Sapatolī diria provavelmente *tasi kalaiwa, Daniel kalaiwa tapek, suwisu lëken*. Ora, o Wayana designa *karaiwa* e *parasisi* os europeus e seus descendentes. O primeiro termo⁵⁷ refere-se aos outros não-ameríndios cujo contato foi estabelecido pelo Sul (cf. Grupioni 2002), ou seja, os portugueses de anteriormente e os brasileiros de hoje. O segundo termo infere os outros do Norte

(cf. Grupioni, idem), os Franceses⁵⁸ com quem estes ameríndios estão em contato desde o começo do século XVIII (Hurault, 1968:1). Nos dois casos, estes não-ameríndios enquadram-se na classe da alteridade, designada por *kalipono*⁵⁹, que semanticamente é ligada à noção de inimigo guerreiro. Se *kalipono* é a classe do “Alter”, qual seria então a classe da “Identidade”? Ao longo do presente texto, procurei mostrar que estas categorias não são separadas. Elas apresentam uma forma fixa, congelada, representada por um “Alter” e por um “Eu”, como nos sugerem os nossos marcadores culturais. A possibilidade dos elementos/subgrupos de passar de uma classe ou mesmo de uma categoria para outra é um traço determinante nas relações de sociabilidade entre estes grupos guianeses. Devemos nos colocar, contudo, a questão de saber se podemos falar de um critério organização dos grupos, porque a noção de etnicidade não é primordial para os Wayana. A noção de identificação e de atribuição do lugar, de um lado e a de identificação e diferenciação lingüística, de outro, parece ser mais importante.

CONCLUSÃO

Ao longo deste estudo, procurou-se dar lugar à ótica nativa por meio de testemunhos dos Wayana, em língua vernacular, sobre a concepção que têm da sua identidade e diferença. Os exemplos e as análises decorrentes mostram que somos nós que procuramos falar de uma “cultura wayana” bem como demandar deles uma identidade étnica, enquanto que eles unem-se a outros critérios para definir a cultura, ou a identificação. Cada uma das culturas locais, por exemplo, é caracterizada por determinadas práticas e um *know-how*, um certo sotaque, por modos de gracejar que lhes são próprios. Tais práticas podem ser compartilhadas coletivamente (com todas as classes e subclasses indistintamente), e considera-se que cada propriedade intelectual é específica a uma classe, como o xamanismo ser do campo wayana e os dons para a música dos Aparai. Por exemplo, entre os Wayana é sempre preservada a diferenciação dos trançados de origem wayana e os de origem não wayana. Cada uma destas características, que serve como objeto, inclusive, para zombarias entre os grupos, é um instrumento fundamental no teor e na qualidade das suas relações sociais. Para estes ameríndios, o que conta é a diferença que repousa sobre “ser daqui ou de alhures”, “falar assim ou assado”, concepções nativas muito distantes de nossa maneira de identificar quem “é X”, onde se pressupõe que uma etnia, corresponde à uma cultura e à uma língua. Entre eles, a declaração “sou Wayana” remete a um *modus vivendi*, a uma prática e a um *socius* compartilhados por várias subclasses que se reconhecem sob uma mesma fala. Note-se, contudo, que as diferenças no interior deste “mesmo falar” são essenciais na concepção das relações sociais de indivíduos que compartilham um mesmo território. A construção “X é Wayana” refere-se ao mesmo tempo a um Eu que remete à unidade lingüística, por conseguinte à classe, e a um Outro que remete à diferenciação lingüística, por conseguinte, à subclasse. O indivíduo wayana carrega assim a dualidade entre o Eu – pela identificação à língua e ao lugar – e do Outro – pela diferenciação da língua e lugar, parâmetros identitários e diferenciadores do indivíduo wayana.

As expressões lingüísticas em wayana citadas ao longo do texto mostram efetivamente que um indivíduo nunca indica o seu pertencimento “a uma etnia”, mas que o elemento posto em valor é “ser de / estar em tal lugar”. Isto nos leva aos novos estudos etnológicos sobre a questão da identidade que mostra que a fronteira étnica não é sinônimo de fronteira social (Viveiros Castro 1996, Grupioni 2002, Formoso 2003, Gallois 2005). De resto, Viveiros Castro (1998:23) sublinha judiciosamente que as *estruturas sociológicas vão mais adiante que as Sociologias*

*nativas vão, e as últimas reúnem uma miríade de outros, não humanos assim como humanos, que não são de nenhuma maneira nem separáveis nem totalizáveis por algum modo óbvio*⁶⁰ (1998:23), o que revela a visão nativa de diferentes grupos para quem a noção de etnia não evoca nada. As noções de língua e território, que os Wayana utilizam para falar de Si ou de Outro, não apresentam nenhuma relação com a idéia de perpetuação biológica de um grupo, ou de campos de comunicação e interação, como postulava Narrol em sua definição de etnia (1964, citado por Barth 1988)⁶¹. Diferentemente dos ocidentais, os grupos da Guiana concebem as relações sociais para além das fronteiras étnicas e para além das fronteiras da humanidade. Tais relações sociais entre humanos e não-humanos fazem parte da dinâmica de seu cosmos, que não estabelece fronteiras rígidas entre seus domínios (Gallois 1988; Viveiros de Castro 1996).

AGRADECIMENTO

A redação deste texto contou com um diálogo animado e produtivo com Denise Fajardo sobre questões sociolinguísticas e etnológicas que caracterizam as Guianas, sobretudo as que envolvem os grupos e as relações entre aparaí, caxuyana, tiryó e wayana. Isabelle Léglise (sociolinguista), a Dominique Gallois (antropóloga) e Mataliwa tiveram igualmente uma participação importante nesse diálogo interdisciplinar. O parecerista deste texto fez sugestões bastante pertinentes. Que todos encontrem aqui um sincero agradecimento e que a interlocução continue entre as diferentes disciplinas.

Eliane Camargo, doutora em linguística, pesquisadora do Laboratoire d'Ethnologie et Sociologie Comparative (UMR-7533) e membro do Centre d'Etudes des Langues Indigènes d'Amérique (UMR-8133), ambos vinculados ao CNRS.

*Tradução do francês por Denise Fajardo
Revisão Edilene Coffaci de Lima*

NOTAS

- 1 Este texto é a versão modificada do artigo publicado em 2007, intitulado *Lieu et langue: paramètres d'identification et d'attribution du Soi et de l'Autre en wayana*, cf. bibliografia.
- 2 Teko é a autodenominação desse grupo, ao mesmo tempo em que designa a fala do grupo.
- 3 Língua crioula de base lexical holandesa, falada pela maior parte da população do Suriname.
- 4 Sobre os subgrupos Tiriyo, ver Grupioni (2009).
- 5 Uma homogeneização fonética começa a ser estabelecida pela nova geração upurui que diz: “aqui na Guiana quem diz [sisi], [ʃiʃi] são os velhos, ou os pais que vieram do Brasil que falam assim”.
- 6 Hoje o conjunto do Wayana reconhece o território do rio Marowini, chamado em wayana *Malani*, como pertencendo ao Kukuyana, que seriam os “anfitriões” do lugar. Em todo caso, os Kukuyana dizem abertamente que foram os primeiros a chegar nessa região: *wajanahle!*
- 7 Desde 1993 venho trabalhando com o grupo wayana que vive no rio Paru D’Este (Brasil) e no rio Litani (Guiana Francesa).
- 8 Nome associado ao termo de origem tupi-guarani “roucou”, em francês, e “urucum”, em português, designa a árvore e o fruto urucum, do qual a resina vermelha era utilizada na pintura corporal. O derivado *-yenne* refere-se ao termo não autônomo “yana” que significa, em diferentes línguas caribes, “pessoas”, “povo”, como em “*kaikuchi-yana* (jaguar-povo)”, “o povo jaguar”, *kukui-yana* (pirilampo-povo) “o povo pirilampo”. De qualquer forma, o termo *roucouyenne* não parece ser uma construção criada em wayana, porque, nesta língua, o termo que designa urucum é *onot*, e poderia-se esperar a construção *onotojana* “o povo urucum”, que faria referência à pintura corporal à base deste fruto, usada no passado. Assim os Roucou-yenne são entendidos como “o povo vermelho/roucou”. Vale ainda dizer que, atualmente, o emprego deste fruto na pintura corporal é observado apenas quando da realização de uma cerimônia de encerramento de luto (*lomotpé*).
- 9 Dominique Tilkin Gallois, em comunicação pessoal.
- 10 A segmentação destas duas palavras não oferece nenhuma contribuição à compreensão simbólica do termo wayana: *wajana-imë* (wayana-AUG) “o monstro d’água” (lit. “o grande wayana”).
- 11 Palavra que significa “bambu” é o nome wayana da aldeia Twenke (Tuwanke em wayana).
- 12 O alto rio Maroni é conhecido sob o nome Litani (Aletani em wayana).
- 13 Termo pouco conhecido dos jovens Wayana.
- 14 Raiz verbal que designa literalmente “apaziguar”.
- 15 É curioso ver o Wayana empregando o termo *akuriyo* no sentido de grupo, como um ramo do Tiriyo. Normalmente os Wayana referem-se a eles como “pessoas não sociáveis”. Atitude sociológica corrente nestas sociedades que atribuem qualificativos muito diversos aos Outros Ameríndios. O grau da qualificação pode variar do positivo (“limpo, civilizado”) ao negativo (“sujo, selvagem”) (cf. Kloos, Jara).

- 16 Os Wayana do Brasil referem-se a este grupo pelo nome de Arakapai, apresentando uma inversão silábica.
- 17 Abreviaturas: A(gente), COMP(ieto), ANAF(ora), ASS(ertivo), AUG(mentativo), CONT(ingente), EPIST(êmico), ÉVÉ(nto), INAL(ienável), INSTR(umental), INTER(rocativo), LOC(ativof), MÉD(iativo), NEG(ativo), NZR (nominalizador), O(bjeto), P(aciente), PART(icipio), PES(soa), PL(ural), PRIV(ativo), PROG(ressivo), REFL(exivo), REPET(titivo), S(ujeito), V(erbo), (argumento) U(nico).
- 18 O dêitico espacial *talëno* "daqui" tiriyo realiza-se *talon* em wayana. Com efeito, nesta língua, o dêidico *talë* "aqui" é seguido da marca de origem - *n{o}* "de", contudo o sufixo locativo -*no*. conhece uma redução vocálica: *talon{o}*: "daqui".
- 19 Com o grave problema de garimpo que vive atualmente esse grupo na Guiana Francesa, é comum escutar **Talon kom man kouto pêkën kom hela**. Os de aqui não querem os garimpeiros. Ou seja, nós.
- 20 O valor semântico de *ta* "como" encontra-se nos interrogativos: *Ta ni-ka?* (o que // 3A-dizer) "O que é que disse?".
- 21 Apesar de não ter mais grupos caribes nessa região, os Wayana mencionam-na como sendo deles e também dos Aparai que habitavam o rio Ipitinga, afluente do Jari. Declaram em wayana: *Tunaimë-kwau Apalai tom* "Os Aparai estão no Ipitinga".
- 22 Assumo a responsabilidade pela segmentação e pela tradução justilinear de (7).
- 23 A segmentação das construções com *lon* sugere a presença da palavra *lo* "terra". Tomemos as construções *heje lon* e *têje lon*. A segmentação do primeiro termo *heje lon* (*heje lo-n // lá terra-de*) sugere a seguinte interpretação: "aquela terra de", ao passo que a do segundo *têje lon* (*têje lo-n // onde terra-de*) sugere a leitura literal "o onde da terra".
- 24 Histórias contadas, maneiras de comer e se ornamentar são aspectos que permitem a diferenciação entre os grupos.
- 25 É necessário notar que as denominações *aparaí*, *tiriyo*, *wayana* datam de um período recente. Tiriyo, por exemplo, que designava um dos subgrupos, ganhou o estatuto do nome de grupo partir da conglomeração de diferentes subgrupos realizada em fins dos anos 50 por missionários (Grupioni, 2002). As denominações Aparai e Wayana, para designar grupos, são mais antigas. Mas, no fim dos anos 50, a Força Aérea Brasileira (FAB) e membros *Summer Institut of Linguistic*, em conjunto, fizeram uma tentativa de reunir o Wayana (da região do Paru de Leste e da região do Jari) e o Aparai (da região do Ipitinga e do baixo Paru) em uma mesma aldeia (Bona, atualmente Apalaí). Para facilitar o proselitismo, estes missionários procuraram unificar a língua de ambos os grupos, elegendo o aparai para tanto. Esta tentativa enalhou a partir dos anos 60, quando a aldeia conheceu sua primeira dispersão, com famílias inteiras partindo para fundar novas aldeias em outros lugares. Ao fim dos anos 1960, os Wayana e Aparai que viviam na região do rio Jari imigram para o Suriname e, sobretudo, para a Guiana Francesa. Neste último, a aldeia Antécume pata, por exemplo, é o receptáculo por excelência desta migração.
- 26 Gomez-Imbert (1999) define "exogamia linguística como um sistema de casamento cujos parceiros, identificados por sua língua paterna, devem pertencer a grupos linguísticos diferentes. Ao nível individual, isto faz com que qualquer pessoa seja obrigada a falar a sua língua paterna como um meio socialmente estabelecido de indicar sua identidade.
- 27 Denise Fajardo Grupioni, em comunicação pessoal.

- 28 A língua aparai registra ao menos um fato de sintaxe que nos permite refletir sobre esta aliança exogâmica. As relações de parentesco são marcadas pela inalienabilidade, *-ry*, entre o elemento possuidor e o elemento possuído. No entanto, encontra-se uma exceção com o termo que designa a genitora de uma terceira pessoa que é indicada pela relação de alienabilidade, *-ny*: *je-ny* (3POS-genitora-ALIÉN) a “sua mãe”! O que sugere que a “genitora” do indivíduo não pertence ao mesmo “grupo” porque ela vem de outro grupo, o que é marcado na língua pela alienabilidade.
- 29 Nestas sociedades caribes, é comum que os avós (seja o casal, seja um deles que esteja viúvo ou separado) criem o filho mais velho de seus próprios filhos. Assim, a primeira criança de um casal será criada pelos pais do pai/da mãe biológico/a da criança.
- 30 No Brasil, esta situação de identidade “étnica” ligada à identidade linguística do pai apresenta mudanças há alguns anos. Com efeito, agentes da Funai não concebem um nome sem um nome de família, o que fundamenta certos jovens escolarizados de pais de etnias mistas a escolherem para as suas crianças o Aparai como a sua identidade étnica, tendo em conta que este grupo é mais conhecido, ou mesmo valorizado na cidade. Para a situação de identidade étnica e identidade linguística do Wayana no Brasil (cf. Camargo 1997).
- 31 Denise Fajardo Grupioni em comunicação pessoal.
- 32 Esta constrictão é uma nominalização “ei-top” (“ser/estar-nominalizador”) lit. “estando” que pode ser interpretada como “estado de ser”. Alguns wayana a interpretam “a vida”.
- 33 A vogal central alta é anotada “y” na grafia do aparai, mas por questão de comparação com o wayana, mantenho aqui a forma “i”, usada na grafia desta última.
- 34 Observa-se que, em diferentes casos, a reflexão sobre estas distinções pode repousar sobre o ponto de vista da grafia. Os grafemas “r”, “x”, “o”, “y” em Aparai têm os seus correspondentes nos grafemas “l”, “s”, “ë”, “i” em wayana respectivamente, e os escolarizados muito frequentemente dizem: ‘veja, é diferente, tem-se ‘s’ em wayana, e têm-se ‘x’ ” em aparai’ (testemunho recolhido no Brasil)”.
- 35 É necessário notar que a categoria *wajana tom* corresponde à *tarënoton* em tiriyo, onde é a noção de territorialidade que é retida.
- 36 Nota-se que a maior parte dos etnônimos é marcada pelo indicador - {j}ana “pessoas, povo” (já mencionado). O estudo do valor de “i”, em *apalai*, *kumakai*, *makapai* e *pakilai*, está ainda em curso. Não obstante, em certos topônimos este sufixo tem o valor de diminutivo: *mule-i* “pequena criança”, aldeia wayana sobre o alto rio Paru. Os Aparai e Wayana estão de acordo quanto ao significado de *Apalai* referir-se a uma flecha pequena que caracterizava as “pessoas”, ou seja, os Aparai. Ainda que a segmentação deste etnônimo aparai não seja admitida por seus locutores, a referência à uma “pequena flecha” sugere que o “i” de *apala-i* funcione como um diminutivo. Além disso, existe uma formiga de nome *apala* em aparai e wayana, utilizada quando do ritual de passagem (*eputop*) com aplicações sobre o corpo dos iniciados.
- 37 Conhecidos também como *Akalapai*. Habitavam o Citaré.
- 38 Indicado na literatura como *Aramagoto*. Transcrevo os nomes de acordo com a fonologia de certas línguas caribes, como o wayana e o tiriyo.

- 39 *Pijanoi*, em tiriýó (Grupioni 2002), ocupavam o baixo Amazonas. Assim citado na literatura, mas sua transcrição deveria ter o fonema /j/ indicado pela letra “y”: *piyanoi* “pequena água”.
- 40 Frequentemente indicado na literatura por *Prouyana*. Com efeito, este termo deriva de *pyrou* + *yana* (flecha + povo).
- 41 Para os Wayana, Chapis & Rivère (2003) fornecem um inventário exaustivo destas subclasses; para os Tiriýó ver Grupioni (2002) e Carlin (2004).
- 42 *Quando era atacado, saía da área, das aldeias, procurando gente, procurando outro grupo, de língua próxima para contato, para convívio, para não mais fazer guerra.*
- 43 Denise Fajardo Grupioni em comunicação pessoal.
- 44 O termo *tamu* designa “avô” ou “velho”. Quando empregado em um contexto como este, que é histórico, ele se refere seja aos ancestrais, seja aos chefes de guerra, como é o caso aqui, cuja situação é de conflito.
- 45 É do mesmo modo para exprimir os traços de qualquer um em qualquer classe: *kalaiwa eitop* “ele faz/ele se comporta como os brasileiros”; *wajapi eitop* “ele faz/ele se comporta como os Wayampi”.
- 46 O termo *ahno* é um sinônimo de *kalipono* quando designa uma categoria de indivíduos. Contudo, quando é empregado na linguagem hipocrística, *ahno* designa as “gentes”, coletivo de pessoas. Tomemos um exemplo. Se uma criança chora, pode-se enunciar *ahno tom eneta* para dizer-lhe “vai ver as pessoas (ali)!”. Ora, o lexema *kalipono* não pode, de forma alguma, ser empregado para designar as pessoas ou aparecer em paradigma com o enunciado que acaba de ser citado.
- 47 Ou *wajana hapon kom* (lit. “espécie dos Wayana”).
- 48 São descritos como gente que come todos os tipos frutos e tubérculos. Classificados entre os *tilijo-hpa*, apresentam uma subclasse *akulijo-hpa* onde se encontram as “pessoas da floresta” (*itu aki*). Entre o Wayana do Litani, dois Akuriyós, raptados quando eram pequenos, são casados com Wayana.
- 49 Grupo nômade que vive no Suriname.
- 50 A expressão *itu-talih tom* refere-se aos homens (machos) e aos animais.
- 51 Capturados pelos holandeses em colaboração com os wayana, os wayarikures foram levados ao Suriname para viverem entre o Tiriýó. Os dois homens dos quais se faz referência aprenderam a falar o tiriýó que se tornou sua língua de identificação.
- 52 O termo *itëtë* ou {w} *itoto* “inimigo (de guerra)” (cf. os cantos do *kalawu*) é utilizado pouco e é também pouco conhecido da nova geração.
- 53 Movimento organizado pelos negros fugitivos (os Negros-marrons) do Suriname no século XVIII, num processo semelhante ao movimento dos quilombolas no Brasil
- 54 Personagem conhecido como aquele que terminou com os Piyanokoto.
- 55 O termo *parasisi* é uma adaptação fonética da palavra [frâses] ao sistema fonético-fonológico e silábico wayana:

f.a.r.a.{~}.s.i.s.i, onde a fricativa [f] não existindo senão nesta língua foi interpretada pela oclusiva surda [p]. Uma sequência de sílaba “fr” não sendo admitida em inicial absoluta de palavra, a vogal [a], por conseguinte, é copiada e inserida entre [p] e [r/l]. Em seguida, a coda silábica, representada por uma fricativa coronal /s/, não é admitida no sistema fonológico da língua, uma reduplicação da vogal é efetuada, o que resulta em *parasisi*.

56 Dreyfus (1992: 92, nota 5) recorda a existência “de uma espécie de pidgin utilizado como língua de tratamento que os homens utilizavam entre si, assim como no continente, nas suas relações com as etnias locais, eles identificavam-se como kalinago, que aproximam-se assim dos seus aliados tradicionais falantes de línguas caribes, os Kali”ñas conhecidos na Guiana Francesa. Os Wayana do Paru (Brasil) dizem que tal “fala” é característica do Litani. Fenômeno confirmado pelos jovens Wayana do Litani que atribuem o conhecimento e o emprego deste pidgin às pessoas idosas, nomeadamente aos homens Wayana. Até agora, nenhum inquérito foi realizado junto a esta população sobre este assunto.

57 O termo *karaiwa* < kara’iua, de origem tupi-guarani, designa o “homem branco”, o “cristão” em oposição ao “índio” (cf. Cunha, A. G, 1978).

58 Ver nota 43.

59 De onde vem o termo caripono (*kalipono*)? No dicionário caraiibe-francês do PE. R. Bretão (1665) encontra-se o cognato “callínago que remete ao verdadeiro nome dos nossos Caraíbas insulares: são estes canibais e antropófagos que os espanhóis têm, assim como das pessoas que não puderam domar, e que devoraram um tão prodigioso número dos seus e dos seus aliados (que dizem nos seus livros)... S. Dreyfus (1992:78) cita este nome para se referir aos “insulares falantes de arawak das pequenas Antilhas”. Poder-se-ia, de acordo com o termo em wayana avançar uma hipótese sobre a etimologia *karipono* que por vezes é realizado [kalipéno] o que permite ver a marca *-no* de nome de agente: *kalipo-no*. (mortífero-nome.AG) “aquele que tem a capacidade de cometer assassinatos”. O nome de agente pode ser indicado pela forma reduzida do lexema e qualificado pelo particípio passado *-npë*: ***kali-npë*** *mëklë* “ele é um morto (ao singular)”, ***kali-npë*** *tom* os “mortíferos”. Esta etimologia sugere que a noção de alteridade seja ligada à noção de guerra.

60 Tradução livre de “*the sociological frames go as far the native sociologies go; and the latter muster a motley crowd of Others, no-human as well as human, which are neither sortable nor totalizable in any obvious way*”.

61 O conceito de “grupo étnico” empregado na literatura antropológica, tal como formulado por Narrol (citado por Barth, 1988:27) aspirava a uma definição do tipo-ideal: (a) ele se perpetua do ponto de vista biológico; (b) compartilha dos valores culturais fundamentais, realizados de maneira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARBOSA, G. C. 2002. *Formas de intercâmbio, circulação de bens e (re)produção das redes de relação Aparai e Wayana*. Dissertação de Mestrado: Universidade de São Paulo.
- BARBOSA, G. C. 2005. "Das trocas de bens". In. D. Gallois (org). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Humanitas. pp. 59-111.
- BARTH, F. 1988. "Os grupos étnicos e suas fronteiras". In. Tomke Lask (org.). *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria, pp. 25-67.
- BRETON, R. 1999 [1665]. *Dictionnaire caraïbe-français* (avec cédérom). Paisa, M (resp), édition présentée et annotée par l'équipe du CELIA-IRD (de Pury, Thouvenot, Troiani, Lescure), GEREC (Bernabé, Relouzat), Paris: Editions Karthala/Editions de l'IRD.
- CAMARGO, E. 1997. "Identidade étnica, identidade lingüística: o bilingüismo entre os Wayana e os Aparai". *Multilingüismo em foco*, "Estudos da linguagem: limites e espaços", Mesas-Redondas do VI Congresso da ASSEL-Rio, Rio de Janeiro, UFRJ. pp. 89-99.
- CAMARGO, E. 2000. Une interaction entre localisation et aspect. Un exemple de *-pëk{ë}* et *-ja/e* en wayana. *Amerindia* 25, Paris: AEA. pp. 1-24.
- CAMARGO, E. 2002, Léxico bilingüe aparai-português/português-aparai. *Languages of the World/Dictionnaires* (28). Münch: Lincom Europe.
- CAMARGO, E. 2003. "Relações sintáticas e relações semânticas da predicação nominal: a oração com cópula em wayana (caribe)". *Amerindia* 28, Paris: AEA, pp.127-154.
- CAMARGO, E. 2006. "Lexical categories and word formation processes in Wayana (Cariban language)". In. V. Vapnarsky & X. Lois (eds.). *Lexical categories and root classes in Amerindian Languages*, Frankfurt: Peter Lang. pp. 147-188.
- CAMARGO, E. 2006. "Languages Situation: French Guiana", *Encyclopedia of Language and Linguistics*, 2^o. édition, K. Brown (ed), Oxford, Elsevier. ISBN 0-08-044299-4.
- CAMARGO, E. 2007. Lieu et langue: paramètres d'identification et d'attribution du Soi et de l'Autre en wayana (caribe). Léglise, I. & B. Migge (eds). *Attitudes et représentations linguistiques en Guyane. Regards croisés*. Paris : Éditions de l'IRD. pp. 225-250.
- CAMARGO, E. 2008. «Wayana et Apalaï: Cohabitation culturelle et linguistique en Guyane». *Langues et cité. Bulletin de l'Observatoire des Pratiques linguistiques*, juillet-12, pp. 6-7.
- CAMARGO, E. 2008. Operadores aspectuais de estado marcadondo o nome em wayana (caribe), *LIAMES*, 8: 85-104.
- CAMARGO, E. & M. KULIJAMAN. 2006. *Histoire et Langue: un défi à relever pour les Apalaïs*. Relatório de atividades BECC-UNESCO.

- CAMARGO, E. & H. RIVIÈRE. 2001-2002. "Trois chants de guerre wayana". *Amerindia*, 26/27, Paris: AEA. pp. 87-122.
- CHAPUIS, J. 2003. "Le sens de l'histoire chez les indiens Wayana de Guyane. Une géographie historique du processus de 'civilisation'". *Journal de la Société des Américanistes* 89-1. pp. 187-209.
- CHAPUIS, J. & H. RIVIÈRE. 2003. *Wayana eitoponpë. (Une) histoire (orale) des Indiens Wayana. Guyane*. Ibis Rouge.
- CUNHA, A. G. 1978. *Dicionário Histórico das palavras portuguesas de origem Tupi*. São Paulo: Melhoramentos.
- DREYFUS, S. 1992. "Les réseaux politiques indigènes en Guyane occidentale et leurs transformations aux XVII^e et XVIII^e siècles". *L'Homme* 122-124 XXXII (2-3-4) : 75-88.
- FORMOSO, B. 2001. "L'ethnie en question: débats sur l'identité". In. M. Segalen (ed.), *Concepts et aires culturelles*. Paris: Armand Colin. pp.15-30.
- FRIKEL, Pr. 1958. "Classificação lingüístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes". *Revista de Antropologia* 6 (2): 113-189.
- FRIKEL, Pr. 1961. "Fases culturais e aculturação intertribal no Tumucumaque". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi (Antropologia)*, n. 16.
- GALLOIS, D. T. 1986. *Migração guerra e comércio, os Waiãpi*. São Paulo: FFLCH/USP.
- GALLOIS, D. T. 1988. *O movimento na Cosmologia Waiãpi: Criação, Expansão e Transformação do Mundo*. Tese de doutorado: Universidade de São Paulo.
- GALLOIS, D. T. 2007. "Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes". *Revista de Antropologia (USP)*, v. 50: 45-83.
- GALLOIS, D. T. 2005. *Redes de relações nas Guianas*. (org.) São Paulo. Humanitas/NHII-USP/FAPESP.
- GOMEZ-IMBERT, E. 1991. «Force des langues vernaculaires en situation d'exogamie linguistique: le cas du Vaupés colombien (Nord-ouest amazonien)». *Cahiers des Sciences Humaines* 27 (3-4): 535-559.
- GOMEZ-IMBERT, E. 1993. "Problemas en torno a la comparación de las lenguas Tukano orientales". In. Rodriguez de Montes M.L. (ed). *Estado actual de la clasificación de las lenguas Indígenas de Colombia*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 235-267.
- GOMEZ-IMBERT, E. 1996. "When animals become 'rounded' and 'feminine': conceptual categories and linguistic classification in a multilingual setting". In. Gumperz J. J. & S. C. Levinson (eds). *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 438-469.
- GOMEZ-IMBERT, E. 1999. "Variations tonales sur fond d'exogamie linguistique". *Cahiers de Grammaire* 24 : 67-94.
- GRENAND, P. & GRENAND, F. 1985. "Les Wayana. La question amérindienne en Guyane Française". *Ethnies*, v. 1(1-2). pp. 23-24.

- GRUPIONI, M. D. F. 2002. *Sistema e mundo da vida tarêno: Um "jardim de veredas que se bifurcam" na paisagem guianesa*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.
- GRUPIONI, M. D. F. 2005. "Tempo e Espaço na Guiana Indígena". In. Gallois, Dominique (org.). *Redes de Relações nas Guianas*. São Paulo: Humanitas/Fapesp/NHII-USP. pp. 23-57.
- GRUPIONI, M. D. F. 2009. *Essas tantas diferentes 'gentes': comparando taxonomias sociais ameríndias*. Comunicação apresentada na VIII Reunión de Antropología del Mercosur, Buenos Aires.
- HURAUULT, J-H. 1968. *Les Indiens Wayana de la Guyane française. Structure sociale et coutume familiale*. Paris:Orstom.
- HURAUULT, J.M., Fr. Grenand & P. Grenand, 2002. *Indiens de Guyane. Wayana et Wayampi de la forêt*. Autrement, IRD éditions.
- JACKSON, J. 1974. "Language identity of the Colombian Vaupés Indians". In. R. Bauman & J. Sherzer (eds), *Explorations in the ethnography of speaking*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 50-65.
- JARA, F. 1988. "Monos y roedores. Rito, cosmología y nociones zoológicas de los Turaekare de Surinam". *América Indígena*, vol. XLVIII, n. 1.
- KLOOS, P. 1977. "The Akuriyo way of death". In. Basso, E. (ed.). *Carib-speaking Indians: culture, society and language*. Anthropological Papers of the University of Arizona Press, Tucson, Arizona. pp. 114-122.
- KULIJAMAN, M. & E. CAMARGO, 2007. *Kaptëlo: l'origine du ciel de case et du roseau à flèches chez les Wayana (Guyanes)*. Paris: Gadepam-CTHS.
- TASSINARI, A. M. I. 2003. *No Bom da Festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá*. São Paulo: EDUSP.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1996. "Pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2 (2): 115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2001. "GUT Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality". In. L. Rival & N. Whitehead (orgs.) *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford University Press. pp.19-43.

Identidade e Alteridade em Wayana. Uma contribuição linguística

RESUMO

A Amazônia é um palco plurisociocultural e linguístico e muitos grupos expressam fortes representações sobre características sociais e linguísticas próprias. Longe de se restringir aos Wayana (caribe), a identidade do indivíduo – ao menos guianês oriental – passa por uma identificação ao território de origem ou ao de seus ancestrais e uma forte ligação com a língua transmitida por estes. Contatos e fronteiras formam uma rede de sociabilidade, implicando troca de bens e relações sócio-culturais e linguísticas. Esse comportamento linguístico ainda continua a fazer parte de uma rede de representações políticas e culturais. Enquanto falar uma outra língua ameríndia é algo associado antes às redes de sociabilidade tradicionais, ancoradas em redes políticas que eram, num passado recente. Este estudo adota uma perspectiva etnolinguística para mostrar a representação do Eu e do Outro, da estreita ligação entre a identidade, o local geográfico e as atribuições das categorias (Eu/Outro).

PALAVRAS-CHAVE: Guianas; caribe; Wayana; etnolinguística; rede de sociabilidade.

Wayana Identity and Alterity: A Linguistic Contribution

ABSTRACT

The Amazonian region can be considered as a pluricultural and multilingual arena where local groups can express their own representations about their social and linguistic features. In eastern Guyana, the individual identity is strongly bonded to ancestry and to the territory of origin, what is particularly evident among the Wayana (a Carib-speaking people). It is also strongly linked to the language that was transmitted by the ancestors. Sociocultural and linguistic relationships involving the exchange of goods shape a social network throughout this region. The linguistic behavior, particularly, is an important component of this web of political and social representations, since speaking other languages implies an association with the traditional network of sociability which, in turn, is anchored in a political web. Adopting an ethnolinguistic perspective, this study addresses the representation of "Self" and "Other", and the close link among identity, geographical locus, and attributions to social categories.

KEYWORDS: Guyanas; Caribbean; Wayana; Ethnolinguistics; Social networks.

Recebido em 09/06/2008

Aprovado em 05/04/2009