

Língua e seus complexos usos sociais: bilinguismo entre os wayanas e os aparais (caribes)

Eliane Camargo¹

Instituto francês de estudos andinos (IFEA)
Associação para o diálogo intercultural (Ipê)
<https://orcid.org/0000-0002-4139-0426>

ABSTRACT: In the Guyanese highlands, there are traces of a probable linguistic exogamy that can be detected between the Aparais and the Wayanas. Each of these groups speaks their own languages as well as other languages of neighboring indigenous groups, in addition to the national language of the country where they live. Such linguistic dynamic is partly due to interethnic sociability networks that, for various reasons, led groups to cohabit, forming a larger group within which the distinction between them seems to have been geographic and linguistic. Different testimonies hint that, in the past, these networks of ethnic sociability networks were amalgamated by a linguistic exogamy, persisting even today, but in a flexible way, and also opening these relations beyond the Cariban ethnic sphere.

The present study proposes a review of some of these ethnic sociability relationships, with the paternal language as ethnic identity among the Aparais and Wayanas. Some situations of linguistic resilience are discussed.

KEYWORDS: Bilingualism; Indigenous language; Aparai, Wayana; Cariban family

RESUMO: No planalto guianês, há traços de uma provável exogamia linguística que pode ser detectada entre os aparais e os wayanas. Cada um desses grupos fala suas línguas assim como outras línguas dos demais grupos indígenas vizinhos, além da língua nacional do país onde vivem. Tal dinâmica linguística deve-se em parte às redes de sociabilidade interétnicas que, por razões diversas, levaram grupos a coabitarem, formando um grupo maior dentro do qual a distinção entre eles parece ter sido geográfica e linguística. Diferentes testemunhos dão a entender que, no passado, essas redes de sociabilidade étnica eram amalgamadas também por uma exogamia linguística, persistindo ainda hoje, porém de maneira flexível, e também abrindo essas relações além da esfera étnica caribe.

O presente estudo propõe revisitar algumas dessas relações de sociabilidade étnica, tendo a língua paterna como identidade étnica entre os aparais e wayanas. Algumas situações de resiliência linguística são abordadas.

PALAVRAS-CHAVE: Bilinguismo; Língua indígena; Wayana; Aparai; Família caribe

Introdução

O leste do planalto guianês, região onde vivem os grupos tratados neste estudo, concentra uma grande variedade de línguas indígenas pertencentes a três famílias linguísticas: aruaque (ou arawak), caribe e tupi-guarani.

A presença tupi-guarani (wayampi, teko) data do final do século XVII (Gallois, 1986; Davy; Tritsch; Grenand 2012). As outras famílias linguísticas já transitavam pela região há mais tempo (Patris 1767; Leblond 1813; Tony 1843). Documentos etnográficos apontam para uma miríade de grupos e subgrupos étnicos na região já no século XVIII. Segundo Davy et al. (2012), já na época eram identificados, entre o leste do Suriname e o sul do estado do Amapá, 53 etnônimos com movimentos de populações indígenas por

¹ Etnolinguista pela Universidade de Paris IV-Sorbonne, Paris. Membro associado do IFEA (UMIFRE 17 MEAE/CNRS UAR 3337 América Latina) e responsável de projetos científicos na Ipê – Associação para o diálogo intercultural: pesquisa e ação. E-mail: ecamargo09@gmail.com

razões tanto centrífugas (interesse pelos bens europeus manufaturados ou por concentração em missões) como centrípetas (fuga de ataques escravagistas e/ou dispersão devido a epidemias). Gallois (1986); Morgado (1994); Davy et al. (2012) apontam que esse grande número de etnias reduziu drasticamente, chegando a algumas dezenas, devido a fusões étnicas de grupos e subgrupos. Entender a dinâmica desses grupos pelo viés de uma interpretação sociolinguística dessa região multilíngue, com ao menos uma parte da população plurilíngue, pode ser uma pista para o entendimento da coalescência étnica presente na região.

1. Os grupos em estudo

Os aparais e os wayanas, povos caribes, ocupam uma vasta região de fronteira no planalto guianês entre o Brasil, a Guiana Francesa e o Suriname, ao longo de grandes rios, ao passo que, em um passado mais distante, ambos os grupos ocuparam o interior das terras, longe dos grandes rios (Morgado 1994). De acordo com as fontes históricas e relatos dos aparais, estes seriam provenientes da margem sul do rio Amazonas, tendo migrado até a região dos rios Curuá, Maicuru, Jari, Ipitinga e baixo e médio Paru d'Este (extremo norte do estado do Pará). Hoje, eles se concentram no médio e alto Paru d'Este. Porém, desde meados dos anos 2010, aparais da aldeia Maxipurino passaram a reocupar as margens do rio Ipitinga próximo ao Jari, abrindo duas novas aldeias. Quanto aos wayanas, estes ocupam há muito tempo a região do alto e médio curso do rio Paru d'Este, seu afluente Citaré, no Brasil, e os rios Litani, Paloemeu e afluentes, na Guiana Francesa e no Suriname respectivamente. Até os anos 1960, eles ocupavam igualmente o médio e alto rio Jari e seu afluente Ipitinga, quando parte da população caribe (upurui e aparai) dessa região foi para a Guiana, onde hoje vive a maior parte dos wayanas.

No Brasil, aparais e wayanas dividem o espaço territorial com descendentes wayampis,² cuja família ali chegou no início dos anos 1980. No Suriname, os wayanas estão presentes nos rios Palomeu e Tapanahoni, no interior das terras, onde compartilham o território dos tiriyo's com eles. Estão ainda presentes no rio Maroni, divisa fluvial entre o Suriname e a Guiana Francesa. Essa vasta zona fronteiriça não constitui um obstáculo para a interação entre esses conjuntos territoriais, baseada, fundamentalmente, em laços de parentesco e, outrora, em parcerias formais de troca. Com um pouco mais de 250 anos de convivência interétnica, documentos históricos (Hurault 1968; Gallois 1986) revelam essas estreitas relações de coabitação. Por conseguinte, dado o alto grau de integração e intercasamentos no território brasileiro, é impossível identificar, quanto menos abordar, as populações aparai e wayana separadamente. Não se pode traçar limites rígidos e precisos entre eles, o que torna extremamente difícil tratar da diversidade social dessa população. Por sua vez, na Guiana Francesa e no Suriname, onde a presença aparai é bem menor, são mais frequentes os intercasamentos entre os wayanas com tekos (família tupi-guarani) e com tiriyo's (família caribe) respectivamente.

Situada no alto e médio rio Paru de Leste, dentro do Parque Indígena do Tumucumaque e da Terra Indígena Rio Paru d'Este,³ a população aparai e wayana totaliza aproximadamente 1700 indivíduos, distribuídos em um pouco mais de 20 aldeias. Nestas duas áreas indígenas, vivem outros grupos caribes (tiriyo', kaxuyana) e uma grande família de wayampi (tupi-guarani). Na Guiana Francesa, os wayanas somam cerca de 1.700 indivíduos distribuídos em 15 aldeias. No Suriname, cerca de 600 wayanas habitam em

² A avó e o pai eram wayanas que viveram com os wayampis. O pai wayana teve filhos com três mulheres wayampis.

³ No rio Paru, os censos englobam todas as etnias ali existentes, o que dificulta a contagem daqueles que se identificam wayanas de um lado e aparais do outro.

12 aldeias (Karen Boven, com. pess.). Nessa região, a população aparai global parece não ultrapassar 50 pessoas, sendo que menos de 40 delas vive na Guiana Francesa.

2. A diversidade étnica na Guiana oriental

A partir de meados do século XX, vários pesquisadores e viajantes vêm apontando uma situação avançada de indiferenciação sociocultural entre os aparais e wayanas no rio Paru d'Este, a despeito da sua diferenciação linguística. Para o frei e etnógrafo Pr. Frikel (1958: 131), “os Aparai e Wayana constituem um grupo cultural uniforme, embora não o sejam do ponto de vista linguístico”. Segundo Lapointe (1971: 14), “embora os dois grupos caribes sejam diferentes, os dois grupos não apresentam, na aparência, na cultura material e nos usos, praticamente nenhuma diferença para o observador”. O antropólogo Schœpf (1972: 53) supôs que, no Brasil, “os Wayana e os Aparai formam uma única entidade tanto geográfica quanto cultural” e que o “amalgama social e cultural deles não corresponde a uma identidade única. Os processos de aproximação e fusão desses grupos eram acompanhados por movimentos de distanciamento e fissão, enfatizados em vários contextos”. Esse fenômeno retrata uma realidade histórica de diversos movimentos e redes de relações ao menos entre os povos caribes dessa parte ocidental do planalto guianês.⁴ “Esses grupos afirmam em contextos variados sua separação, articulando para tanto vários elementos, como diferenciação linguística, origens e trajetórias históricas distintas, alguns costumes e práticas diversos (narrativas míticas, cantos e músicas, diferentes concepções cosmológicas etc.)” (ibidem). Os dois grupos aqui concernidos são frutos dessas relações interétnicas, sendo cada um deles uma recomposição étnica resultado das mais diversas redes de relações. Assim, ao se designarem por wayana-aparai, declaram ser “misturados” ou “cruzados”, oriundos de um intercasamento que vem de uma realidade étnica e linguística múltipla. Porém, ainda hoje, é muito comum encontrar referências a essa população como um único grupo, “Wayana-Aparai”, expressão cunhada por Schœpf (1972: 53), tendo a língua a única marca de diferenciação, posicionamento seguido por Velthem (1998) e rapidamente adotada pelos órgãos governamentais. Segundo ainda Schœpf (1972: 53), e anteriormente Lapointe (1971: 15.), devido à ausência de uma regra de filiação unilateral, não há como prescrever a identidade de indivíduos nascidos de casamentos mistos. Não obstante, os aparais e os wayanas não utilizam a expressão “Wayana-Aparai” para se referir à sua sociedade, tampouco aos indivíduos que descendem de intercasamentos (Velthem 1990; Camargo 1997). Tal designação “étnica” não faz sentido para eles. Ao contrário, os wayanas afirmam, em contextos variados, sua separação, articulando para tanto vários elementos distintivos: não apenas a sua diferenciação linguística, mas também origens e trajetórias históricas distintas, além de alguns costumes e práticas diversos (narrativas míticas, cantos, músicas, danças, diferentes concepções cosmológicas etc.).

Embora esses dois grupos admitam que a maioria dessas diferenças não é mais perceptível hoje em dia, o fato de remeterem a esses traços diacríticos é uma maneira de apontar como é relevante para eles a distinção entre os wayanas e os aparais em certos contextos. Isto é, ao contrário do que supôs Schœpf (1972), o amalgama social e cultural desses grupos não corresponde a uma identidade única. Os processos de aproximação e fusão dessa população têm sido acompanhados por movimentos de diferenciação, (re)produzidos em várias circunstâncias, mais ou menos cotidianas.⁵ Portanto, uma vez

⁴ D. Fajardo em comunicação pessoal.

⁵ Disputas entre famílias, conflito entre afins, assim como todo tipo de desentendimento, são, quando possível, atribuídos e explicados pela participação de indivíduos pertencentes a outro grupo, o que inclui também indivíduos caribes (tiriyós, cauanãs, txikiriyanas) e tupi-guaranis (wayampis). Nessas ocasiões,

que a prática e o discurso nativo para a sociedade envolvente são o da diferenciação entre esses grupos, utilizam-se neste trabalho as designações *aparaí* e *wayana* separadamente, remetendo sempre à população mista que habita o rio Paru de Leste. No que diz respeito aos dados sobre organização social, poder-se-ia referir igualmente aos “habitantes do rio Paru d’Este”, englobando assim as famílias *tiriyós* e *wayampis* que lá residem. Todavia, como os dados etnográficos aqui apresentados foram obtidos de interlocutores *aparaí* e *wayana*, restringem-se as observações a estes dois grupos caribes.⁶ Em suma, os etnônimos “*aparaí*” e “*wayana*” referem-se a uma realidade múltipla, composta de elementos complexos, variados e interdependentes, agregando famílias, (sub)grupos e várias outras unidades sociopolíticas distintas. A construção e a apropriação dessas denominações étnicas por essa população resultam do processo de interação com o Estado, respondendo a exigências de novas formas de representação diante da sociedade envolvente não indígena.

Barbosa (2009, p. 3-4) relata que:

Esses grupos afirmam em contextos variados sua separação, articulando para tanto vários elementos, como diferenciação linguística, origens e trajetórias históricas distintas, alguns costumes e práticas diversas (narrativas míticas, cantos e músicas, diferentes concepções cosmológicas etc.).

E prossegue dizendo que:

Esses coletivos passaram a regular muitas das relações entre os grupos e os agentes de contato, mas não todas. Além do mais, fazem-no por meio da ocultação de sua diversidade interna e pela fixação de limites que, na verdade, são fluídos. As noções de etnia e, até mesmo, de sociedade, por pressuporem de certo modo uma totalidade fechada ou, pelo menos, com limites claros, revelam-se insuficientes para dar conta da realidade dos *Aparai* e *Wayana*, bem como da paisagem indígena guianense como um todo.

O intercasamento entre *wayana* e *aparaí* é muito comum: os primeiros casam também com *wayampis* de outra família linguística, a *tupi-guarani*, provenientes de um outro território. Já os segundos casam também com *tiriyós*, da mesma família linguística, a *caribe*. Todas essas línguas são dinâmicas no rio Paru d’Este. O bilinguismo é corrente, muitos falam três ou quatro línguas, somando a elas o português, que é a língua nacional. Esse contexto sociolinguístico permite-nos considerar que o rio Paru d’Este⁷ é uma região multilíngue com indivíduos bilíngues ou plurilíngues. Um indivíduo terá maior domínio de uma língua em relação às demais conforme a língua paterna e a língua falada na aldeia onde reside.⁸

Vale lembrar que, na Guiana Francesa, os grupos indígenas falam francês. Aqueles que habitam as margens do rio Maroni e afluentes comunicam-se bem em alucu (língua crioula, de base lexical inglesa) e em crioulo guianês. No Suriname, além do

comentários do tipo “isso ocorreu porque a família de fulano é *aparaí*”, “é o que dá casar com *wayana*”, “foi morar com *tiriyó*, veja só no que deu” são bastante frequentes.

⁶ Todos os dados linguísticos e etnográficos apresentados são de primeira mão e vêm sendo coletados desde 1993, no rio Paru d’Este (Brasil) e no alto rio Maroni (Guiana Francesa).

⁷ O mesmo pode ser dito para o Paru d’Oeste, área predominantemente *tiriyó*, que divide seu espaço sociocultural com os *katxuyanas* e os *txikiriyanas*.

⁸ Um estudo dos mecanismos sociolinguísticos entre os *aparaís* e os *wayanas* requer aprofundamento.

neerlandês, falam ainda o sranan tongo (língua crioula, de base lexical holandesa e inglesa) e alguns falam inglês. Nota-se que, entre esses grupos indígenas, eles dizem falar o taki-taki (*talk-talk*) como língua dos criolos (*meikoro/meikolo*⁹). O taki-taki pode, na verdade, ser considerado como um tipo de sabir¹⁰ para a comunicação comercial ao longo do rio Maroni na Guiana Francesa.

2.1 Dinâmicas linguísticas no rio Paru d’Este

O rio Paru d’Este atravessa duas terras indígenas: a do Parque do Tumucumaque e a Terra Indígena Rio Paru d’Este, região habitada por povos caribes, com cinco aldeias tiryós no alto do rio Paru e dezoito aldeias aparais e wayanas entre o alto e o médio Paru. O discurso nativo para as duas sociedades envolvidas é o da diferenciação, empregando-se aqui as designações aparai e wayana separadamente, remetendo sempre à população mista que habita o rio Paru d’Este.

Barbosa (2009: 2) lembra que, embora esses dois grupos caribes reconheçam a diversidade étnica, alguns deles identificam-se como descendentes “puros” (*osikone/tikena*¹¹) de pais wayanas ou de pais aparais.¹² Membros desses dois grupos costumam enfatizar o fato de que todos estejam atualmente “misturados” (*osehtau/ëhetau*). Essa ideia de “misturados” remete a diferentes (sub)grupos indígenas caribes que se integraram a eles. Tal integração contribuiu para a atual configuração, cuja composição é resultado da inclusão de vários outros grupos, com os quais mantinham relações estreitas, notadamente, a partir do século XVIII; dentre eles os upuruis, os kukuyanans (ou povo¹³ kuku), os kumarayanans (ou povo kumara) e os opagwanas (ou povo opak) compõem os wayanas; ao passo que os aparais incorporam os aapamas, os pirixiyanas (ou povo pirixi) e os arakayus (Gallois 1986). E, de fato, é difícil saber se todos esses nomes, mencionados tanto pelas fontes historiográficas como pelos próprios grupos atualmente, referem-se a povos distintos, correspondendo, deste modo, a etnônimos; ou se eles designam unidades menores de uma mesma população, referindo-se a subgrupos.¹⁴ Barbosa (2009: 15) conta que a relação desses grupos se dava por meio de redes sociais ligando

uns aos outros por diversas modalidades de relacionamento: guerras motivadas pelo rapto de mulheres e acusações de feitiçaria; rituais multicomunitários; intercassamentos; processos de fissão e fusão entre povos indígenas; por fim, intercâmbios de bens baseados em longas cadeias de intermédio, parcerias interpessoais de troca, bem como no suposto monopólio de produção e/ou fornecimento de certos artigos.¹⁵

⁹ As línguas aparai e wayana possuem cada qual uma grafia própria, ambas estabelecidas, por missionários americanos. A grafia aparai compreende seis vogais orais que podem ser nasalizadas (a, e, i, y, o, u) e 12 consoantes (h, j, k, m, n, p, r, s, t, w, x, z). A grafia do wayana possui sete vogais (a, e, ê, i, ï, o, u) e 10 consoantes (h, j, k, m, n, p, l, s, t, w).

¹⁰ Uma língua mista, de gramática simplificada, originada da necessidade de comunicação comercial em um lugar onde diferentes línguas são faladas.

¹¹ Na indicação em duas línguas, segue-se a ordem (*aparai/wayana*).

¹² Ou seja: aparai, tiryó katxuyana, kukuyana, txikiryana, upurui, wayampi ou wayana.

¹³ *Yana* significa “povo”, “etnia”. Trata-se de um substantivo não autônomo que, em um grupo nominal, segue obrigatoriamente o elemento que o determina.

¹⁴ Gallois 1986; Morgado 1994, 1999, 2003; Grupioni 2005; Barbosa 2009.

¹⁵ Ver, entre outros, Gallois 1986; Dreyfus 1992.

Nesta miríade de inter-relações étnicas representando línguas diferentes, algumas bem próximas, outras não, os indivíduos assumiram, por um viés patrilinear (Camargo, 1997, 2007, 2008), uma espécie de identidade linguística como identidade étnica vinculada à filiação paterna. Essa identidade linguística é vinculada à língua do pai biológico ou à língua daquele que o criou, geralmente os avós maternos. Neste caso, a criança terá como língua “étnica” aquela do avô. Quando criado pela avó, ele terá como identidade linguística a língua falada pela avó, que pode ser a do pai desta ou da pessoa que a criou.

3. Aspectos gerais da organização social

Como, para a maioria dos grupos indígenas da região sudeste das Guianas, a população aparai e wayana está distribuída em várias aldeias pequenas, tendo em média 20 ou 30 habitantes, duas delas contam com mais de 70 indivíduos: Bona (também conhecida por Apalai) e Suwi-Suwi Min.¹⁶ Elas são dispersas, autônomas politicamente, mas interligadas em diferentes graus por laços de parentesco, cooperação ritual, intercâmbios matrimoniais e de bens. Não há unidades sociais permanentes, tais como clãs, linhagens ou classes de idade. De um modo geral, o espaço aldeão — com exceção dos aglomerados em torno dos postos, como citado anteriormente — é habitado por uma única família extensa, constituída por um casal principal, filhos e/ou filhas solteiros e casados, genros, noras e netos, além de outros agregados. De certo modo, até mesmo as aldeias Bona e Suwi-Suwi Min reproduzem esse padrão de organização, tendo seus habitantes distribuídos em quatro e duas famílias extensas, respectivamente. Cada família extensa possui um líder (*typatakemy/tipatakem*,¹⁷) em torno do qual está organizada. Trata-se de um homem adulto, em geral, também o fundador da aldeia (*pata esemy/ëwutë umitin*), que reuniu à sua volta seus filhos e filhas solteiros, filhas casadas, genros e netos e, em alguns casos, filhos casados e noras, irmão(ã)s, cunhados (ZH¹⁸) e outros agregados. Na dispersão dos membros da família extensa, muitas vezes chegam a fundar novas aldeias ou migram para outras já existentes.

No mais, para se entender a existência e a reprodução das aldeias, é preciso considerar não só as relações contraídas no interior do grupo local, mas também aquelas que ligam os habitantes de diferentes aldeias entre si: laços de cognação e/ou afinidade (intercasamentos), redes de cooperação e solidariedade (prestação de serviços e ajudas mútuas), intercâmbios rituais e de bens. Famílias extensas intensamente relacionadas

¹⁶ O tamanho excepcional dessas duas aldeias deve-se à interferência direta dos agentes assistenciais (FAB, Funai e missionários do Instituto de Linguística de Verão/ILV) e à política de reagrupamento populacional em torno dos postos de assistência. Com o início das atividades de assistência prestadas pela FAB e Funai, entre as décadas de 1960 e 1970, houve uma diminuição significativa da mobilidade da população aparai e wayana em favor da concentração e fixação em torno do posto de assistência localizado na aldeia Apalai. Fundada no início dos anos 1960 com a abertura de uma pista de pouso pela FAB (1969), a instalação de um pequeno destacamento (de 1973 a 1976) e de um Posto da Funai (em 1973), essa aldeia, também chamada de Bona, integrava uma política dos órgãos assistenciais para reunir todos os índios num único local, de modo a facilitar a assistência, entre outras coisas. Logo após a sua criação, a aldeia Apalai chegou a concentrar 60% de toda a população aparai e wayana no Brasil, atraída pela oferta de bens industrializados, de atendimento em saúde e educação, bem como de trabalhos remunerados. No entanto, após os primeiros anos de concentração populacional e sedentarização em torno do posto da Funai, o crescimento demográfico passou a ser acompanhado por uma retomada gradual do padrão de ocupação dispersa e descentralizada do território. Novas aldeias foram fundadas, ainda que no rio Paru d’Este e próximas aos postos de assistência existentes. Em 1986, foi criado outro posto de assistência da Funai na aldeia Suwi-Suwi Min (Morgado 1994, 2003; Barbosa 2009).

¹⁷ Liderança, responsável, coordenador, chefe local.

¹⁸ *Sister’s husband*, “esposo da irmã”.

constituem uma unidade social maior, que se pode chamar por grupo local. O grupo local não é, de modo algum, perene e totalizável em termos de território ou de parentesco. Ao contrário, sua natureza é transitória, constituindo-se em torno de alianças egocentradas. A rede de sociabilidade que liga uma família extensa a outra não é tão estreita a ponto de se esgotar na aldeia, tampouco é ampla o suficiente para abarcar toda a população aparai e wayana com o mesmo grau e intensidade de relações. Ou seja, os grupos locais são aglomerados onde há maior densidade de relações. Seus integrantes são designados pelas categorias *eky/ weki*, “família” ou “parente” (como dizem os indígenas aqui referidos). Essas categorias se aplicam a consanguíneos e afins, corresidentes ou não, apresentando muitas vezes um referencial genealógico. Ademais, o uso de expressões como *-ekyry manory/weki man*,¹⁹ “parece ser parente”, *-ekyry pohto rokene*,²⁰ “quase família”, indica tratar-se de um gradiente classificatório, irreduzível a uma oposição diametral de tipo parente/não parente, havendo indivíduos mais ou menos parentes do que outros.

4. A diferenciação étnica

Esses dois grupos diferenciam-se entre si em aspectos culturais, dentre os quais as sessões de xamanismo: as dos wayanas ocorrem à noite, com o xamã em sua cabana construída especialmente para a ocasião, com o seu banquinho e tabaco, com os quais ele se comunica com as entidades espirituais; as dos aparais são realizadas por meio de rezas, e nelas o pajé utiliza uma cuia pequena com água. Na gastronomia, os wayanas utilizam o tucupi, ao passo que os aparais, a pimenta moqueada. Na música, os aparais usam instrumentos de sopro em orquestra; os wayanas, mais flautas individuais, além de cantos. Nas danças, os dois grupos diferem seus passos, assim como o movimento; e assim por diante. Com o decorrer do tempo, compartilhando um mesmo território, os dois grupos incorporaram saberes um do outro, respeitando sempre a origem do saber de cada um dos grupos.

5. Realidade sociolinguística em quatro aldeias wayanas

Nos anos 1993, no rio Paru d’Este, o uso social da língua do fundador da aldeia era a regra, mesmo que duas ou mais línguas ali fossem faladas. Um aparai chegando a uma aldeia wayana devia se dirigir ao seu fundador ou aos mais velhos na língua do fundador, ou seja, em wayana, e vice-versa. Trinta anos depois, a situação permanece. Porém uma parte da nova geração aparai já não fala mais o wayana, ela é bilíngue priorizando o aparai e o português (voltaremos a esse ponto adiante). Para ilustrar as dinâmicas da prática de ambas as línguas, considerem-se as aldeias wayanas *Suwi-Suwi Min*, *Joloko man* por um lado, e *Mulei* e *Itapeky* por outro, todas fundadas por wayanas.

Suwi-Suwi Min, fundada na década de 1970, é uma aldeia reconhecida como sendo wayana, de língua wayana. Também é chamada de aldeia Castanheira. Ela é composta majoritariamente de uma família wayana. O seu fundador teve quatro filhos homens e duas mulheres. Ele manteve todos os filhos homens na aldeia, e apenas a filha mais nova, ao casar-se, foi morar na aldeia do esposo. Em 1993 o wayana, língua local, era transmitido por linha paterna, embora o aparai e o wayampí também fossem falados

¹⁹ A partícula *mano/man(u)* designa “quase”, o que sugere a seguinte interpretação literal da construção *ekyry mano/weki manu*: “X é quase parente”.

²⁰ Isto é, a família adotiva, aquela que cria o indivíduo: *jekyry pohto*, “minha família adotiva” | *jumy pohto*, “meu pai adotivo”.

cotidianamente. Nessa aldeia, observou-se o uso da língua aparai nas seguintes circunstâncias:

- a) as crianças com as mães de origem patrilinear aparai falavam o wayana na presença do avô e, na dos pais (biológico e classificatório), wayana;
- b) o visitante aparai com pouco domínio do wayana usava a sua língua paterna (aparai), mas geralmente as saudações eram na língua local (wayana);
- c) mulheres de língua aparai e seus filhos falavam em aparai na ausência de um homem adulto wayana.

A partir de 2015 até o momento, em 2022, o wayana se mantém como língua de transmissão de identidade étnica local, porém o aparai passou a ser usado por homens adultos wayanas, inclusive com os filhos. Nessa aldeia, o uso do wayana nem sempre segue as regras ancestrais do uso da língua paterna de seu fundador como há alguns anos — mudança ocorrida justamente após o falecimento de seu fundador. Contudo, mantém-se bastante produtivo, mesmo havendo uma certa flexibilidade no uso das línguas.

Entre jovens e crianças, o wayana é a língua de comunicação; muitos deles falam o aparai e o wayampí, a língua de suas mães. Em 2015, foi possível observar que jovens wayanas dirigiam a palavra em aparai a uma pessoa aparai mais velha, respeitando a hierarquia etária. O aparai mais velho responde em wayana por respeito à língua local, e assim a conversa continua em wayana. Os moços aparais que se casaram com jovens wayanas dessa aldeia e não sabiam falar o wayana estão aprendendo e, em 2022, já conversam com os filhos em wayana em contexto público, mas em aparai em contexto privado. As jovens mulheres de origem aparai conversam entre elas em aparai assim como com seus esposos wayanas, mas na esfera pública ou coletiva a língua de comunicação é o wayana. Hoje, é comum um pai wayana conversar em aparai com os filhos, sobretudo se a mãe for aparai.

Dois razões principais podem explicar essa situação: uma delas dá-se pelo fato de a mulher, filha de pais aparais, ditos puros, requerer um tempo de aprendizagem do wayana, assim ela conversa em aparai com o esposo. A outra razão é o fato de a esposa não ter tido contato com a língua wayana em sua aldeia aparai. E isso ocorre cada vez mais nas aldeias de fundador aparai. Se outrora o bilinguismo aparai e wayana era produtivo, hoje em dia, essa situação mudou. Na aldeia Bona, por exemplo, os mais velhos, acima de 40 anos, falam aparai e wayana, mas muitos jovens já não têm nem mesmo o conhecimento passivo do wayana. As jovens aparais, ao se casarem com jovens wayanas e partirem para morar na aldeia wayana dos maridos, usam o aparai com o esposo e os filhos, pois já nos anos 1980-1990, por ter tido a bíblia²¹ traduzida para o aparai, e por este ter sido adotado como língua de alfabetização, passou a ser uma língua de prestígio.

Joloko man, aldeia reconhecida como sendo wayana, de língua wayana. Fundada nos anos 2000 por um wayana. O fundador tem duas esposas, e cada uma delas deu-lhe cerca de 12 filhos, a maioria dos filhos homens e mulheres vivem nessa aldeia. Uma das esposas é wayana, outra aparai. Na aldeia cada uma das esposas tem a própria casa; a aparai vive à esquerda da casa coletiva, e a wayana, à direita. Os filhos de cada uma delas ocupam o

²¹ Somente no final dos anos 1990, com o desaparecimento de muitos dos chefes wayanas, a bíblia em wayana passou a circular mais na área. Os wayanas mais antigos resistiram à evangelização, porém não alguns de seus filhos. O uso desse livro, ao contrário do que era esperado, não consolidou o uso do wayana, que ainda hoje não é língua oficial de alfabetização nas próprias aldeias wayanas, e sim o aparai.

espaço do terreiro da casa da mãe wayana ou o da mãe aparai. Somente o filho mais velho do chefe, wayana de pai e mãe, casado com uma wayana (de pai wayana e mãe aparai), ocupa, ao fundo da aldeia, um espaço localizado na interseção do terreiro dos dois espaços domésticos.

Até o início dos anos 2000, o wayana era a língua predominante nessa grande família. O chefe da família usava praticamente apenas o wayana. Todos os filhos falam wayana e aparai. Alguns se casaram com wayanas e outros com aparais. Não deixa de ser interessante ver que os netos todos falam wayana, mas as noras aparais comunicam-se em aparai e dizem “entender o wayana e terem vergonha de falar”. Elas transmitem o aparai aos filhos, e os maridos wayanas acabam conversando em aparai com os filhos, dizendo que eles vão se acostumar com o wayana e o falarão quando forem um pouco maiores. A situação linguística é diferente da que ocorria nos anos 1990, em que a mulher aparai usava o wayana na presença de homens wayanas em uma aldeia wayana.

Dois filhos do fundador wayana, cuja mãe é wayana, são casados com aparais monolíngues em aparai. Vivem na aldeia há anos e ainda usam apenas o aparai em família e em contexto coletivo. Os filhos mais velhos são bilíngues wayana-aparai, mas ainda não os menores. As esposas dizem sempre pedir ao pai para falar wayana com os filhos, e os pais respondem não ser necessário, pois ao crescerem aprenderão com as demais crianças wayanas da aldeia. Nesse caso, até mesmo o avô wayana conversa em aparai com as crianças, dizendo que precisam aprender bem a língua que falam em casa e mais tarde falarão o wayana “como um wayana”, pois estarão habituados à língua. Isso mostra a flexibilidade da transmissão da língua local de quem nasce na aldeia. A criança será bilíngue quando filha de pais mistos, mas as crianças de pais não mistos também são bilíngues pois aprendem o aparai com outras crianças. Ainda, o aparai é a língua da alfabetização e, no Paru, é a língua dos cultos evangélicos.

Esse contexto mostra flexibilidade na aquisição do wayana pelas mulheres aparais que ali moram, e também que o uso do wayana é essencial para os filhos de pai wayana mesmo que ele tenha uma mãe não wayana, pois ele aprenderá e terá o wayana como língua de identidade.

Mulei, o wayana era a língua local até o final dos anos 1990, quando a filha mais velha do responsável se casou com um aparai que não falava o wayana e ali seria professor de aparai. Rapidamente, foi possível notar a preocupação dos pais wayanas com o uso do aparai. Essa língua seria a língua de alfabetização, mas as crianças falavam predominantemente o wayana. O uso do aparai passou a ganhar cada vez mais espaço, tendo como argumento facilitar o ingresso das crianças no sistema educacional nacional, que começaria por uma língua indígena. Em seguida, a língua de escolarização passaria para o português, que era falado por poucos adultos da aldeia. Em 2002, o aparai já era a língua usada fluentemente pelas crianças e, em 2014, o wayana já não era mais a língua de transmissão. A nova geração tem o aparai como língua primeira e fala relativamente bem o português.

O responsável da aldeia teve três filhos, dois biológicos e um de criação; este era filho de seu irmão e da esposa.²² O filho de criação (enteado), o mais velho, foi criado pela avó materna, aparai, que lhe transmitiu a língua e a identidade étnica aparai. Os outros dois filhos falavam wayana quando pequenos. Porém houve uma mudança de atitude social e o aparai passou a ser a língua usada coletivamente. Dois fatores principais parecem ter influenciado tal mudança. Em 1997, a conversão religiosa levou a pouca

²² Ainda é uma prática de, ao falecimento de um irmão casado, um dos irmãos tome a cunhada (esposa potencial) como esposa. Foi o que ocorreu com o fundador dessa aldeia: com o desaparecimento do irmão, casou-se com a cunhada que tinha um filho (que era seu filho classificatório) e, com ela, teve mais dois filhos.

população a fazer várias sessões de orações na semana, às vezes mais de uma no dia. Os aldeões estudavam a bíblia em aparai e as sessões religiosas eram ministradas também nessa língua. Uma outra razão foi a escola, cuja alfabetização era, e é ainda, realizada em aparai. Nessa aldeia, era comum ouvir dos adultos que o wayana não servia para as crianças que necessitariam falar o aparai para a escola e para a bíblia.²³

Aldeia formada por dois irmãos wayanas, os dois tinham a posição de que o aparai seria mais útil para a alfabetização das crianças. Estas, ao chegarem à escola, estariam em contato com as duas línguas da escolarização: o aparai e o português.

Itapeky, aldeia reconhecida como sendo wayana, mas adotou a língua aparai. Esta aldeia tem um histórico peculiar. O seu fundador (*esemy/ umitín*) e a esposa eram wayanas, e a língua local deveria, em princípio, ser wayana. O seu filho casou-se com uma wayana, o que reforça o uso da língua. Mas a língua de comunicação é o aparai. Parece que a influência exercida pelo missionário E. Koehn foi bastante significativa: falar o aparai para ter acesso aos aprendizados bíblicos e escolares. O líder dessa aldeia, professor e evangélico fervoroso, passou a usar mais o aparai que o wayana por convicções religiosas e também profissionais.

Se em *Suwi-Suwi Min* e *Joloko man* o aparai é bastante falado, o wayana, por sua vez, continua sendo a língua de transmissão identitária, de comunicação coletiva, mesmo tendo o aparai hoje bastante dinâmico sobretudo entre os jovens. Já em *Mulei* e *Itapeky*, o aparai é a língua de transmissão, por excelência, apesar de que seus fundadores eram wayanas. Essas duas aldeias compartilham a posição de que passaram a usar o aparai com seus filhos para que estes não tivessem tantos problemas de aprendizagem na alfabetização ministrada em aparai. Viam a dificuldade de a criança falante de wayana ser alfabetizada em aparai e em seguida em português, duas línguas que, para muitos, eram desconhecidas até os anos 1990.

6. Aparai, língua de resiliência em contexto de inter-relações de aliança

Sabe-se que, nessas duas sociedades, a posição da esposa é a de sujeito de seu esposo (*ipeito*). Ela lhe serve e lhe dá a sua descendência, tendo a tarefa de dirigir os deveres domésticos (casa, roçado, alimentação). Ao passo que a filha mais velha, que vem a ser irmã mais velha de uma fratria, é a mulher de poder no seio de um núcleo familiar.

Outrora, era comum homens mais velhos criarem meninas e, em seguida, esposá-las. As razões de tal procedimento eram diversas: em alguns casos acontecia, por exemplo, de os pais darem a filha, que podia ter seis ou sete anos, a um homem bom caçador que queriam ter como genro; em outros casos, um homem casado, pensando que alguns anos mais tarde a esposa já estaria mais velha, tomava uma jovem para terminar de criar e depois esposá-la;²⁴ ou ainda meninas órfãs (provavelmente impúberes ou infantes) eram adotadas para se tornarem esposas de seus “criadores”. Tomo aqui o exemplo de duas mulheres aparais de esposos wayanas que vivem em duas das aldeias wayanas mencionadas. Aqui vamos chamar aldeia 1, aldeia 2, mulher 1, mulher 2 a fim de não revelar os nomes reais e onde vivem.

²³ Hoje em dia, a versão da bíblia em wayana, elaborada no Suriname, é comum nas aldeias no rio Paru. Cabe dizer que o fundador de Suwi-Suwi Min dizia que o missionário americano, Eduardo Koehn, passava nas aldeias pedindo aos líderes wayanas para “deixar de falar o wayana que era uma língua que não servia para ler a bíblia, nem para ir à escola”, ao que eles reagiam: “como é que eu vou deixar de falar a minha língua, eu sou wayana e falo wayana”, como dizia Aimoré (agosto, 1993). Ver Morgado 1999.

²⁴ Caso houvesse consentimento dos pais, a relação sexual podia ser autorizada a uma menina impúbere.

Uma das mulheres foi pega para criar quando ainda pré-adolescente; a outra já era adolescente.²⁵ A relação de aliança não fora estabelecida entre os pais, quando os filhos ainda eram pequenos. Aqui é o homem, geralmente já adulto, quem decide tomar uma jovem como esposa. Muitas vezes, já casados, com filhos, pegavam para “criar” uma menina ainda pré-adolescente que criavam para fazer dela esposa. Muitos esperavam a puberdade da garota para “consumar a relação”; outros, com o consentimento da família da jovem, consumavam a união ainda na pré-adolescência. Esses homens adultos podiam já ser pais, avós, quando pegavam uma jovem para esposa. Em outros casos, eram casados sem conseguir ter filhos; e ainda em outros casos, quando a família da jovem buscava um bom caçador, pescador, um homem trabalhador, ela lhe oferecia uma filha, para selar relações de aliança. Estas implicam certos deveres para com a família dos sogros.²⁶

Na aldeia 1, a mulher fora criada por um homem que já era avô. Homem wayana de importância social, ele a recebeu dos pais dela quando ainda pequena. Ela conta: “Ele me casou, eu era pequenina, não tinha sangue”. Ela lhe deu dois filhos. Durante o período que não era avó, ela se recusava a falar a língua do esposo mesmo após o falecimento dele. Em seguida, casou-se com um outro homem wayana com quem teve quatro filhos. E ainda assim recusava o uso da língua do esposo, mesmo em contexto coletivo na presença de homens wayanas. Anos depois, ela contou que a língua do esposo representava um tipo de “abuso do seu ser”. Ela passou a falar a língua local quando começou a ter netos. Nesse caso, ela atingira uma categoria etária em que, socialmente, o uso da língua local é de regra para a transmissão aos netos. Hoje, usa o *aparaí* com netos filhos de genros *aparaís*, em contexto privado. O wayana tornou-se a língua de uso coletivo. Hoje é até comum ver-lhe dirigir a palavra ao seu esposo wayana em wayana, o que outrora era impensável.

Nessa mesma aldeia, uma senhora *aparaí*, hoje idosa, também fora criada por um homem adulto, ainda em seu período *impúbere*. A esposa deste não lhe dava filhos, ao que ele tomou uma segunda que pudesse torná-lo pai. Essa segunda esposa usava o wayana diante do esposo, mas o *aparaí* com os filhos, transmitindo a língua de seus pais, como dizia. Hoje, com vários netos e bisnetos, é o wayana que usa mais. E diz: “virou hábito”.

Na aldeia 2, a esposa *aparaí* do fundador, durante muitos anos, não falava wayana, ao passo que, agora, pouco usa o *aparaí*. Sem entrar em detalhes acerca das relações conjugais na poligamia, hoje, como segunda esposa, ela usa o wayana publicamente, e com o passar dos anos conseguiu, como segunda esposa, ter o marido perto dela. O esposo dorme em sua casa e está mais presente no seu espaço “doméstico”, onde ele faz artesanato e até mesmo a *siesta*, o que era impensável há uns 10, 15 anos. Porém, na divisão de pertences (alimentação, objetos, por exemplo), sempre é a outra esposa que é beneficiada primeiro. No caso dessa esposa 2, como ela tinha e tem o seu espaço residencial, o *aparaí* também é a língua de resistência. O uso de sua língua paterna em área wayana era uma forma de marcar o seu descontentamento pessoal. Ela mudou o seu comportamento linguístico desde que foi morar com o marido wayana. Entre 1993 e 2002, ela pouco usava o wayana. Falava *aparaí* com o esposo, com a família, com os aldeões.

²⁵ Falecida em setembro 2023.

²⁶ Uma mulher de uma aldeia *aparaí* conta que, com sete ou oito anos, sua mãe viúva “deu-lhe” a um homem de uns 40 anos por ele ser um grande trabalhador. A mãe fazia comida e lhe dizia: “Vá levar comida ao teu marido.” E lá ela ia à casa coletiva, onde ele morava. Já o fato de estar na casa coletiva indica que ele ali não morava e que esse tal “casamento” permitia-lhe comer em troca de caça e pesca que ele fornecia à família. Nesse caso, tal relação não implicou “consumação sexual” entre um homem adulto maduro e uma menina. Porém os filhos desse homem (hoje falecido) tratam a mulher, que quando menina fora considerada sua esposa, como mãe. Ele era um *Upului*, ela pertencia ao povo Okomo, “vespa” (*Okomo yana*). Línguas próximas, mas de regiões diferentes, ele do rio Jari, ela do rio Paru.

Porém, desde 2014, nota-se que, com o marido mais presente em sua residência, o wayana passou a fazer parte do cotidiano. Com essa língua, conversa com os filhos etnicamente wayanas. O uso da língua do esposo e filhos passou a fazer parte integrante de seu código sociolinguístico, revelando que conseguiu um certo “status quo” social. O aparai passou a ser usado como língua de sua identidade étnica, a qual é transmitida aos netos.

O comportamento dessas duas mulheres pode ser interpretado como forma de expressar um tipo de relação de “mulher” na relação interétnica. Uma delas perdera o pai muito cedo, e talvez por isso a mãe a fez se casar bem jovem. Isso parece surgir de duas situações cujo objetivo para o homem é, de um lado, cimentar a coesão social e, do outro, afirmar sua descendência e conseqüentemente a linhagem patrilinear. Mas como explicar a recusa do uso da língua do esposo por certas mulheres e não por outras? As condições nas quais a relação de aliança foi realizada pode ter um reflexo de recusa pela mulher, que revela descontentamento recusando o uso, ao menos público, da língua do esposo, na aldeia do esposo ou pai do esposo, diante dos aldeões ou mesmo diante de visitantes que, na aldeia wayana, deviam²⁷ se expressar (bem ou mal) na língua local. Uma mulher aparai de mãe wayana não sente a mesma dificuldade e aprimora o seu wayana materno.

Os wayanas tentam explicar tal reação dizendo que a língua deles é mais difícil de aprender que ao contrário; as mulheres aparais que não tiveram mãe wayana demoram a aprender a língua local e são tímidas para conversar. Mas o que se observa é que não é tão importante a mulher falar a língua do homem; é importante os filhos falarem a língua do pai, mesmo que quando pequenos eles falem mais a língua da mãe. Para um homem, é importante o uso de sua língua pela esposa não wayana no espaço público, sobretudo com visitas, pois mostra a “domesticação” do “Outro”. E quando este “Outro” mostra recusa (do uso da língua local), ele também revela “insatisfação de sua condição nessa relação de aliança”. Parece também mostrar uma força étnica paternal que marca que as relações no passado, entre os subgrupos em questão, ainda não são muito definidas (ver mais a seguir).

7. A língua wayampi no rio Paru

Anos atrás, por uma discórdia familiar, uma jovem wayana com seu bebê refugiou-se entre os wayampis. O bebê fora criado entre os wayampis, mas nunca reconhecido como tal. Cresceu, casou com três mulheres, com quem teve vários filhos. Mesmo assim, e falando o wayampi, ele era visto como wayana. Apesar de ter uma relação tranquila hoje em dia, ambos os grupos ainda ressentem temor recíproco. Nesse caso, o homem filho de wayanas foi criado entre os wayampis. Porém, não sendo wayampi, sempre foi o “Outro”. E assim, em determinado momento, foi acusado de “pajelança maléfica” e acabou sendo envenenado. A reação dos filhos também não tardou: atacaram uma aldeia quando os homens estavam caçando. Estes, ao voltar, encontraram os seus mortos. A fim de evitar conflitos maiores, a FUNAI enviou todos os descendentes do homem-pajé, de mãe wayana, para o rio Paru.²⁸ Com a chegada desses wayampis de avó e pai wayana, o wayampi passou a ser uma língua integrante nesse rio, junto com as demais línguas caribes. Muitas das crianças foram adotadas por famílias aparais; uma das mulheres casou-se com um wayana. E o wayampi passou a ser transmitido pelos adultos a filhos e netos, mas as crianças que foram pegadas para criar perderam a língua de seus pais. Com exceção da mulher que se casou com um wayana, os demais ficaram em área aparai, adotando essa língua. Os que moraram em área wayana aprenderam a falar wayana, mas o aparai passou a ser a língua de referência na qual

²⁷ Verbo usado no passado, pois esse comportamento linguístico está progressivamente mudando.

²⁸ Fato ocorrido no início dos anos 1980.

expressam-se melhor. A primeira geração desses wayampis, com um dos pais ou ambos wayampis, falam o wayampi. Aqueles criados por família wayana ou aparai falam a língua do pai adotivo, wayana ou aparai. Hoje, os filhos de mãe wayampi falam o wayampi, porém dominam melhor o aparai ou o wayana. São considerados trilíngues wayana-aparai-wayampi. O trilinguismo também é corrente entre wayana-aparai-tiriyó.

Fora a imigração descrita, essa região continua sendo um território de intercasamentos étnicos predominantemente caribe. Se os wayanas casam-se mais com aparais, estes casam-se bastante com tiriyós, até mesmo por uma aproximação linguística. Aparai, tiriyó e kali'na compartilham vários aspectos sintáticos e mesmo lexicais. O wayana desenvolveu-se diferentemente. Há uma exceção: nos anos 2010, um jovem wayana casou-se com uma wayampi. Esta foi morar em residência patrilocal. Comunica-se em wayampi com o esposo, pois também, neste caso, ela precisou sair da residência uxorilocal por acordos entre o pai adotivo e o marido. Com o tempo, ela aprendeu o wayana, que entende bem, mas recusa-se a usar. Mostra o seu descontentamento na recusa do uso da língua local. E tal descontentamento é tão forte que o esposo wayana usa o wayampi em seu espaço patrilocal, mas usa o wayana com os filhos.

8. Existiria uma exogamia linguística no rio Paru d'Este?

Em 1967, Arthur Sorensen revela uma situação inusitada de plurilinguismo e de multilinguismo no noroeste amazônico no Alto Rio Negro, até então pouco estudada do ponto de vista tanto sociolinguístico quanto antropológico. Essa região, dominada por línguas da família tucano, entre elas o próprio tucano, caracterizaria as relações sociais por meio de uma exogamia linguística: o homem devendo ter como esposa uma mulher de fala diferente da sua. Seus filhos teriam a língua do pai como língua de identidade étnica. Além desta, a criança aprende a língua da família da avó paterna, mas também dos avós maternos, o que pode totalizar quatro línguas distintas. Em contato com as demais línguas faladas na aldeia, a criança torna-se poliglota, dominando diferentes línguas (Gomez-Imbert 1991, 1993; Stenzel 2005).

No rio Paru, alguns velhos aparais falavam que o casamento interétnico proporcionava ter uma esposa com uma “fala diferente” (Kutaka, falecido em 2006). Durante grandes rituais que congregavam diferentes aldeias da região e às vezes de outras regiões, reunindo pessoas de diferentes etnias, objetivava-se selar coesão social, o que passa por relações de aliança. A exogamia linguística era tida como forma de cimentar a coesão social na região entre os diferentes povos caribes. Nos dias de hoje, essa união é dissimulada nos termos étnicos como aparai, wayana, tiriyó. Ao passo que se trata de etnias compostas de subgrupos com os quais se constituíam relações de aliança, a diferença linguística é tida como um selo sociocultural e também como um tratado de boas relações.

Outra forma de miscigenação se dava, outrora, quando grupos inimigos combatiam entre si, ou encontravam-se dizimados (guerra, doenças). Esses grupos procuravam se aliar fazendo um pacto de sangue com os grupos com os quais combatiam: um chefe experimentava o sangue (geralmente de um furo feito em um dedo) do outro e uma mulher de seu grupo era oferecida ao outro grupo.²⁹ Ou seja, o grupo recebia uma mulher de língua diferente como “medalha de tratado de paz” (testemunho de Kutaka, Ina-Ina, Tapotoli e Aimoré nos anos 1990).

Em época de guerra, mulheres e crianças eram raptadas e criadas nas aldeias dos guerreiros, que se casavam com essas mulheres de língua diferentes, as quais passavam a ser “troféus vivos de guerra”. Elas podiam também servir de “bens de troca” com outros

²⁹ Essas alianças podiam se registrar também em caso de tratamento xamânico, sendo o pagamento uma mulher.

grupos. Os meninos eram criados para serem guerreiros de linha da frente. Ou seja, nesses grupos guerreiros, a presença de línguas diferentes nas aldeias era uma praxe das relações sociais de boa vizinhança.

Com a reorganização das relações étnicas entre os séculos XIX e XX pelos diferentes governos nacionais, os nomes de muitos desses grupos passaram a figurar apenas na literatura, pois foram reagrupados sob um grande guarda-chuva étnico. Os aparais compõem-se, por exemplo, de apama, pirixiyana etc. Os wayanas, por sua vez, são hoje formados com upului, okomoyana, entre outros. Entre esses dois grupos caribes, observa-se que a fala dos diferentes subgrupos apresenta uma grande proximidade linguística, sobretudo lexical, que torna a diferenciação cada vez mais refinada, seja por pronúncia, representada por uma nasalização ou por uma palatalização, seja ainda por um acento diferencial. Por outro lado, a distinção é mais bem identificada quando alianças de intercasamento são estabelecidas com grupos cuja distinção linguística é mais marcante como entre o wayana e o aparai.³⁰

Ter uma esposa de língua diferente fazia parte de uma regra nas relações interétnicas nessas sociedades caribes. Alguns aparais evocam essa 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: Kutaka dizia: “é bonito escutar alguém que fala outra língua. Quando aprende a nossa tem um sotaque”. E completava: “Iamos buscar esposas em aldeias de outros grupos da região do Maicuru e Curuá”. O panorama de casamentos interétnicos parece ter sido, outrora, uma regra social, promovendo ao menos o bilinguismo. Presume-se que “a identificação étnica contemporânea baseada na filiação patrilinear” provenha de uma “regra conduzida no passado”: a criança identificava-se como pertencendo a um grupo de acordo com a sua língua paterna (Camargo 1997). Situação semelhante àquela que ocorre na região do rio Negro (Gomez-Imbert 1996, 1999) pode ocorrer aos aparais e wayanas: uma criança procedente de um casamento misto tem a sua identificação “étnica” estabelecida de acordo com a filiação paterna ou com a filiação de quem a cria, tendo a língua do pai, ou a língua daquele que a cria, como sua “língua de identificação”, que determina a seu pertencimento a um grupo. Gomez-Imbert (1999: 68) 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 patrilinear comum, face àquela dos aliados, reais ou potenciais, identificados por uma afiliação patrilinear e uma língua paterna diferentes.

Gomez-Imbert (1999 p. 68) expressa ainda 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 línguas, que é justamente algo embaraçoso do ponto de vista da diferenciação identitária.

³⁰ Há mais de um século, com a presença de povos tupi-guaranis (wayampi e teko) e de crioulos (*meikolo tom*) na região, wayanas e aparais tiveram e ainda têm filhos com eles, sobretudo no lado da Guiana Francesa, marcando coesão social étnica.

8.1 O bilinguismo hoje

Hoje, a performance do bilinguismo junto à nova geração repousa sobretudo em wayana e aparai ou, em uns poucos casos, wayana e tiriyo ou wayana e wayampi. Nota-se um uso fluido do português regional, que passou a ser a segunda língua sobretudo dos jovens aparais que já não aprendem mais o wayana. Na mudança social, o valor linguístico é voltado para o português, seja por questões escolares, seja porque muitas famílias já vivem em Macapá, onde os filhos estudam e às vezes trabalham.

A distribuição de falantes e o uso de cada uma das línguas são desiguais. Desde o final da década de 1960, a língua aparai passou a ter um estatuto sociopolítico distinto do wayana, tornando-se uma espécie de língua franca no rio Paru de Leste, empregada nos diálogos entre indivíduos pertencentes a grupos distintos (aparai, katxuyana, tiriyo, wayampi e wayana), em reuniões e outros contextos. Entre as principais razões para esta ampla difusão do aparai, como já dito, estão a divulgação de textos evangélicos traduzidos para esta língua por missionários do Instituto de Linguística de Verão (ILV), bem como, dentro de uma política assistencial, sua adoção para alfabetização nas escolas, junto com o português. Outro fator foi o controle das primeiras cantinas para a comercialização de artesanato por parte de famílias aparais, o que tornou o aparai uma espécie de língua comercial para essas transações (Barbosa 2011). Não obstante, sem afetar o “predomínio” da língua aparai, a língua wayana passou a gozar, nos últimos anos, de enorme prestígio entre os jovens, por permitir a comunicação com grupos wayana e tiriyo, residentes no Suriname e na Guiana Francesa.³¹

9. Ser do lugar, estar no lugar: dêiticos espaciais revelando a residência do enunciador

As línguas aparai e wayana dispõem de termos lexicais e gramaticais que expressam regras sociais de um homem em residência uxorilocal e de uma mulher em residência virilocal. A referência espacial é ancorada na identificação e na atribuição do local onde o locutor se encontra, traduzida na língua por dêiticos espaciais (Camargo 2007, 2008) que expressam “identificação com o lugar”, *talë*, *heje*, *mëje*, e “atribuição do lugar”, *talon*, *hejelon* e *mëjelon*. Nota-se, nessa série de dêiticos, o sufixo de modalidade cognitiva *lo* usado como um assertivo forte. Essa dicotomia se organiza em três classes:

Dêiticos espaciais

Estar (identificação com o lugar)				Ser (atribuição do lugar)			
aparai	wayana	“estar”	“local”	aparai	wayana	“ser”	“local”
<i>taro</i>	<i>talë</i>	“estar aqui”	neste lugar	<i>taron</i>	<i>talon</i>	“ser daqui”	ser deste lugar
<i>seero</i>	<i>heje</i>	“estar lá”	nesta região	<i>seerono</i>	<i>hejelon</i>	“ser de lá”	ser desta região
<i>moe</i>	<i>mëje</i>	“estar lá”	noutra região	<i>moerono</i>	<i>mëjelon</i>	“ser de lá”	ser daquela região

Em (1a), *talë* / *taro* remete ao lugar onde se encontra:

- (1a) *talë* w-a-i | *taro* a-se
 aqui U³²-ser/estar incompleto | aqui 1U.ser/estarINCOMPL
 Estou aqui.
 “X atribui-se o local onde se encontra.”

³¹ Os aparais, wayampis, tiriyo que vivem no rio Litani falam, além de suas línguas de identidade, o wayana, que é, nesta região, a língua predominante.

³² Abreviações: COMPL(eto), EXIST(encial), INCOMPL(eto), INTERR(ogativo), MOD(alidade epistêmica), POL(idez), POSS(essivo), SG “singular”, U “agente único”.

A esse dêitico, associa-se ao sufixo de pertença *-n* “ser de (= ser da terra, do local)”, local onde se nasceu:

- (1b) talo-n w-a-i | taro-no a-se
 aqui-de 1U-ser/estar incompleto | aqui-de 1U.ser/estar.INCOMPL
 Sou daqui/deste lugar. (ou “Nasci aqui.”)
 “X identifica-se com o local onde se encontra.”

Em cantos rituais wayanas arcaicos, muitas palavras apresentam a vogal /o/, o que leva a pensar que esse segmento fônico evoluiu passando de uma vogal posterior /o/ a uma vogal média central, /è/. O wayana manteve esse segmento fônico em alguns termos gramaticais, como com esses dêiticos expressando uma asserção forte, no paradigma dos termos aqui estudados: *heje – hejelon* | *seero - seerono*; *mëje – mëjelon* | *moe – moerono*. Em (2a), o enunciador expressa “estar ali estar de passagem” e de “ser daquela região”, em (2b). Neste enunciado, *hejelon* remete a uma identificação com a área onde vive, i. é. “X está em Y (mas é originário ou vive em W)”. X identifica-se com a região, e não com o local, onde se encontra.

Em wayana expressa-se assim:

- (2a) heje w-a-i | seero a-se
 lá 1U-ser/estar-INCOMPL
 Estou aqui (provisoriamente)
 “X atribui-se um local diferente daquele onde se encontra.”
- (2b) heje-lo-n w-a-i | seero-no a-se
 Lá (lugar)-MOD-de 1U-ser/estar-INCOMPL
 Sou daqui (i.é. desta terra = região).
 “X identifica-se com local diferente daquele onde se encontra.”

Com o uso do dêitico *mëje*, o enunciador identifica sua área de origem como sendo diversa daquela onde se encontra:

- (3a) mëje w-a-i | moe ase
 lá 1U-ser/estar-INCOMPL
 Estou (morando) lá.
 “X atribui-se um local diferente da região onde se encontra.”
- (3b) mëje-lo-n w-a-i | moerono ase
 lá (lugar)-MOD-de 1U-ser/estar-INCOMPL
 Sou de lá (daquela região longe daqui).
 “X identifica-se com um local que se situa em uma outra região daquela onde se encontra.”

O semantismo desses dêiticos permite saber se o enunciador, presente em um “local X”, pode expor ou não a sua opinião sobre questões locais. Tal comportamento revela a residência uxorilocal³³ ou virilocal da pessoa.

Todos os dêiticos locativos apresentados acima localizam a região de origem ou de moradia da pessoa. O uso de *talon* identifica a pessoa como oriunda do local onde se encontra (1b). Ela goza do espaço que ocupa para expor suas ideias publicamente. Por exemplo, em uma reunião, se a pessoa que intervém nasceu ali, sendo seus pais dali, ela

³³ A residência uxorilocal garante à filha viver com os pais. Entre esses grupos, isso acontece com as filhas mais velhas. As mais novas, muitas vezes, têm residência virilocal, ou seja, vivem com os sogros.

pode tomar a palavra e dar opinião. O público escutará com atenção. O seu discurso terá peso. Mesmo se tiver nascido ali:

- (4) talë j-ekakta
aqui 1U-nascer.COMPL
Nasci aqui.

O enunciador emprega *talë*, como identificação com o local onde se encontra (5a) e *heje* identifica-se com a região, o rio que é a mesma da aldeia onde está (5b):

- (5a) talë man i-pata
aqui EXIST 1POSS-aldeia
Aqui é a minha aldeia.

- (5a) heje man i-pata
aqui EXIST 1POSS-aldeia
A minha aldeia é nessa região/nesse rio.

Caso o enunciador tenha nascido naquele lugar, mas vive em outro, ele continua tendo vínculo sociopolítico com o “local” por ser “filho do local”, sobretudo se sua família patrilínea morar ali. A sua opinião sobre questões internas da aldeia é legítima. Já uma pessoa morando ali e não sendo dali, vai empregar *hejelon* expressando ser oriundo da mesma região, mas não da aldeia onde se encontra.

O uso de *mëjelon* (6a) ou de *mëjeine* ‘de lá’ (7a) remete a uma outra região, a ser oriundo de um outro rio:

- (6a) mëje-lo-n ka pa man
lá (lugar)-MOD-de INTERR POLI 2SG
Você vem de outro lugar?

- (6b) ina, mëje-lo-n w-a-i.
sim, lá (lugar)-MOD-de 1U-ser/estar-INCOMPL
Sim, sou de lá (de outro lugar).

- (7a) mëje-ine ka m-umëk
lá (lugar)-de INTERR 2U-vir.COMPL
Você vem de lá?

- (7b) ina, mëje-ine w-a-i. Mëje w-a-i ulë
sim, lá (lugar)-de 1U-ser/estar-INCOMPL. lá 1U-ser/estar-INCOMPL vida
Sim, sou de lá (de outro lugar). Eu vivo lá.

Conforme o assunto, o emprego desses dois últimos dêiticos (*heje* e *mëje*) aponta que a opinião da pessoa pode ser interessante, mas irrelevante por suas raízes patrilíneas não serem dali. A opinião será válida se uma pessoa do local retomar os argumentos do não local (*heje* ou *mëje*) e validá-los: “como diz X ...”, tal atitude não é impossível, mas é rara.

9.1 Revelando sua identidade

A identidade aparai e wayana é expressa pela filiação paterna, como já mencionado. A identidade de pertença étnica constrói-se de forma diferente (Camargo

1997, 2007, 2023 no prelo) da fórmula ocidental: “X ser Y”. A fórmula de identificar-se “Eu sou brasileiro/wayana/aparai” não é possível semanticamente nessas línguas indígenas. A declinação da identidade passa por outros moldes sintático-semânticos. Uma pessoa se identifica pela filiação, primeiro revelando a do pai ou a do avô paterno:

- (8a) — *Onoky koh mano?* | — *Ĕnik pa man?*
— Quem é você?
- (8b) — *Mikita enxiry.* | — *Mikita emsi (ase).*
— (Sou) a filha do Mikita.
- (8b') — *Mariika parynpyry ase. Zary kuaō nexiase.*
— *Maakati palīnpē wai. (Jali kwali kunehak).*
— Sou a neta do Mariika (o pai de Mikita). (Ele era do Jari).

Caso o interlocutor não reconheça, o locutor revela a sua identidade pela filiação materna. Indicar o local onde vive também é uma outra forma de se identificar, apesar de ser menos corrente, pois ela não revela exatamente o pertencimento étnico:

- (9a) — *Otokona apatary/oesary.* | — *Ĕitē pane ēpata?*
— Qual é a tua aldeia?
- (9b) — *Bona po ase.* | — *Bona pono wai.*
— Sou de Bona.

Os enunciados apresentados revelam como a identidade pessoal está vinculada à identidade da filiação paterna ou do local de origem paterna.

A língua oferece outros recursos léxico-gramaticais para expressar a identificação com o lugar. Por exemplo:

- (10a) *Tēi pa man ulē*
Onde é que você vive?

A resposta pode ser:

- (10b) *Palupo wai ulē*
Vivo no rio Paru.

ou ainda

- (10b') *Tiwēlon pono wai*
Venho de uma outra região (distinta dessa).

Esses dêiticos distinguem não apenas a identificação do e com o local, mas também o papel social que o indivíduo pode ter ou não ao identificar-se ou ser identificado com o local.

Conclusão

A presente análise transdisciplinar teceu questões antropológicas e linguísticas, levantando a hipótese de uma exogamia linguística como marcador de relações interétnicas entre os wayanas e os aparais. Nessa região oriental do planalto guianês, a exogamia linguística, ao menos contemporânea, não é como a do Alto Rio Negro, na

Amazônia ocidental. Contudo, um indivíduo originário de um casamento misto tem a filiação paterna como identidade étnica, e a língua paterna passa a ser a sua identidade linguística mesmo que fale fluentemente a língua da mãe quando ela for diferente da do pai. Isso nos leva a crer que, se a dinâmica social e política alimentada pelas relações de guerra no passado alteraram fortemente o *socius* ameríndio da região, os seus descendentes, vivendo no Brasil, reproduzem no presente uma rede de sociabilidade que continua, em certo nível, a passar por alianças com o Outro, cuja marca diferencial de identidade étnica se constrói linguisticamente por viés da linhagem patrilinear (Camargo, 2007, 2008) e a identificação com o local marcado por dêiticos locativos.

Referências

- Barbosa, Gabriel Coutinho (2009). *Os Aparai e Wayana e suas redes de intercâmbio* (Tese de doutorado). Universidade de São Paulo. <https://doi.org/10.11606/T.8.2008.tde-27112009-104126>
- Barbosa, Gabriel Coutinho (2011). Festas, guerras e trocas entre os Aparai e Wayana meridionais. *Revista de Antropologia* 54 (2): 829-855. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.39647>
- Camargo, Eliane (1997). Identidade étnica, identidade linguística: o bilinguismo entre os Wayana e os Aparai. *Multilinguismo em foco. Estudos da linguagem: limites e espaços*. Mesas-Redondas do VI Congresso da ASSEL. Rio de Janeiro: UFRJ. pp. 89-99.
- Camargo, Eliane (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, Eliane (2008). Identidade e alteridade em wayana. Uma contribuição linguística. *Campos* 9(2): 105-137. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/15865>
- Camargo, Eliane (2023). *Le Wayana au bout de la langue. Phonologie*. Paris : Ipê Editions. (no prelo)
- Damien, Davy; Tritsch, Isabelle; Grenand, Pierre (2012). Construction et restructuration territoriale chez les Wayâpi et Teko de la commune de Camopi, Guyane française. *Confins. Revue francobrasilienne de géographie*, N. 16. <https://doi.org/10.4000/confins.7964> <https://journals.openedition.org/confins/7964?lang=pt>
- Dreyfus, Simone (1992). Les réseaux politiques indigènes em Guyane occidentale et leurs transformation sau XVII^e et XVIII^e siècles. *Homme* 122-124: 75-98. https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1992_num_32_122_369525.
- Frikel, Protássio (1958). Classificação linguístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes. *Revista de Antropologia*, 6(2): 113-189. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1958.110384>
- Gallois, Dominique (1986). *Migração, guerra e comércio: Os Waiâpi na Guiana*. Universidade de São Paulo. <https://repositorio.usp.br/item/000768870>
- Gomez-Imbert, Elsa (1991). Force des langues vernaculaires en situation d'exogamie linguistique: le cas du Vaupés colombien, Nord-Ouest amazonien. *Cahiers des Sciences Humaines* 27: 535-559. Disponível em: <https://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:35827>
- Gomez-Imbert, Elsa (1993). Problemas en torno a la comparación de las lenguas tucano-orientales. In María Luisa Rodríguez de Montes (ed.), *Estado actual de la clasificación de las lenguas indígenas de Colombia*, pp. 235-268. Instituto Caro y Cuervo.
- Gomez-Imbert, Elsa (1996). When animals become "rounded" and "feminine": conceptual categories and linguistic classification in a multilingual setting. In John. J. Gumperz & Stephen C. Levinson (eds.), *Rethinking linguistic relativity*, pp. 438-469. Cambridge University Press.

- Gomez-Imbert, Elsa (1999). Variétés tonales sur fond d'exogamie linguistique. *Cahiers de Grammaire* 24. *Phonologie : théorie et variation*. pp. 67-93.
<http://w3.erss.univ-tlse2.fr/textes/publications/CDG/24/CG24-5-Gomez.pdf>
- Grupioni, Maria Denise F. (2005). Tempo e espaço na Guiana Indígena. In Dominique Gallois (org.), *Redes de relações nas Guianas*. Humanitas/Fapesp/NHII-USP. pp. 23-57. Disponível em:
<https://repositorio.usp.br/item/002191427>
- Hurault, Jean Marcel (1968). *Les Indiens Wayana de la Guyane française: structure sociale et coutume familiale*. ORSTOM.
- Lapointe, Jean (1971). *Residence patterns and Wayana social organization*. Columbia University Microfilme, Ann Arbor: Columbia Univers., n. 1971-17-516.
- Leblond, Jean-Baptiste 1813 (1789). *Description abrégée de la Guyane Française*. s. ed. Paris.
- Morgado, Paula (1994). O pluralismo médico Wayana-Aparai: Uma experiência Intercultural (Dissertação de mestrado). Universidade de São Paulo.
- Morgado, Paula (1999). Os sentidos da missão Wayana Aparai. In: Robin M. Wright (org.), *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*, pp. 217-254. Editora Unicamp/FAPESP.
- Morgado, Paula (2003). *Os Wayana e os viajantes: Construindo imagens em mão dupla*. (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo.
- Patris, Jean-Baptiste (1767). *Relations abrégées d'un voyage fait dans l'intérieur de la Guyane Française en remontant l'Oyapock, le Camopi et en descendant le Maroni*. Paris.
- Schoepf, Daniel (1972). Historique et situation actuelle des indiens Wayana-Aparai du Brésil. *Bulletin du Musée d'Ethnographie de Genève*, 5: 33-64.
- Sorensen, Arthur P. Jr. (1967). Multilingualism in the Northwest Amazon. *American Anthropologist* 69(6): 670-684. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/669671>
- Stenzel, Kristine (2005). Multilingualism in the Northwest Amazon, Revisited. Memórias del Congreso de idiomas indígenas de Latinoamérica-II. 27-29 de octubre de 2005. University of Texas at Austin. Disponível em:
https://www.academia.edu/3492385/Multilingualism_in_the_Northwest_Amazon_Revisited
- Tony, Claude (1843). Voyage fait dans l'intérieur du continent de la Guyane chez les Indiens Roucouyens en 1769. *Nouvelles Annales de Voyage* (Paris) 1: 213-35 (4 s., 4 années.).
- van Velthem, Lucia Hussak (1998). *A pele de Tuluperê: uma etnografia dos trançados dos Wayana*. Museu Paraense Emílio Goeldi.

CRedit – Taxonomia de roles de colaboração acadêmica**Agradecimentos**

As diferentes discussões com os antropólogos Denise Fajardo, Gabriel Barbosa e Paula Morgado foram frutíferas para a elaboração do presente estudo. Uma parte da discussão com Gabriel foi retomada por ele em sua tese de doutoramento (2009). Arawaje, Tapakaile e Sylviana forneceram algumas precisões sobre o bilinguismo no rio Paru. Sugestões sobre o texto foram dadas por Antônio Almir Silva, Janaina Senna e Odarly Tibúrcio. Que todos recebam os meus agradecimentos

Declaração de conflito de interesse

Declaro não haver nenhum conflito de interesse.

Contribuição do/a autor/a

A autora é inteiramente responsável pela elaboração e redação do manuscrito, cujos dados são de primeira mão.

Financiamento da pesquisa

FAPESP (Brasil), CNRS (França), Coletividade territorial guianesa (CTG) e Ministério da Cultura francês.

Recebido: 22/9/2023

Versão revista 1: 05/10/2023

Versão revista 2: 10/10/2023

Publicado: 17/10/2023