

COSMOGONIA DO GRUPO PARAHITERI: TRANSMISSÃO ORAL E REGISTRO NOS XAPONO¹ YANAMANI

ENIRA ROBERTH MAIA DE CASTRO LIMA*

RICARDO MARTINS VALLE**

RESUMO: Nesse artigo pretende-se observar as relações do povo Yanomami com a prática escritural que, com o avanço e a complexificação dos contatos interétnicos, recentemente vem sendo desenvolvida, em comunidades da etnia. Para tanto, foi tomado por objeto o livro *História Mitológica do grupo Parahiteri* (2010) no qual estão registradas versões dos mitos de origem e parte da trajetória dos antepassados dos Parahiteri, sub-grupo Yanomami. A produção de tal material viabiliza a reflexão sobre a transição da cultura oral para a escrita, vivida atualmente pela sociedade indígena citada, no processo de sua construção e divulgação..

PALAVRAS-CHAVE: Yanomami; Oralidade; Contato Interétnico.

COSMOGONY OF THE PARAHITERI PEOPLE: ORAL TRANSMISSION AND WRITTEN RECORD IN THE XAPONO YANOMAMI

ABSTRACT: This article aims to observe the relations of the Yanomami people with the scriptural practice that, with the advancement and complexity of interethnic contacts, has recently been developed in ethnic communities. To this end, the book *Mythological History of the Parahiteri Group* (2010) was taken as object, in which versions of the myths of origin and part of the trajectory of the Parahiteri ancestors, subgroup Yanomami subgroup. Such material enables the reflection on the transition from oral culture to writing, currently lived by the abovementioned indigenous society, in the process of its construction and dissemination.

KEYWORDS: Yanomami; Orality; Interethnic Contact.

¹ No Xamatari Ocidental, língua falada pelo grupo Parahiteri, designa a casa coletiva em que moram os Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagem, pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. email: eniraroberth@gmail.com

**Prof. Dr. na Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. email: rimavalle@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

Inicialmente, com o fito de observar as relações do povo Yanomami com a prática escritural, que recentemente vem sendo desenvolvida por comunidades habitantes da Amazônia, convém enfatizar que tal exercício é decorrente do avanço e complexificação dos contatos entre os integrantes da etnia e a sociedade envolvente, visto que a primeira até pouco tempo não utilizava a escrita, pois não havia se deparado com a necessidade de fazê-lo. Dito isso, convém ressaltar que as informações expostas nesse trabalho, são oriundas de consulta predominantemente bibliográfica; entretanto, dispõe-se também de dados obtidos com a pesquisa – em andamento – que vem sendo realizada pelo professor Dr. Ricardo Martins Valle, em contato com diferentes grupos Yanomami do Amazonas, desde o ano de 2015. O caráter ágrafo, percebido tanto nas visitas às aldeias, quanto na literatura acerca da etnia, revela um fator comum às sociedades tradicionais, pois chama a atenção para a forma como as histórias são propagadas nessa comunidade: oralmente. Assim, através da oralidade, percebe-se que é mantida viva a memória acerca da cosmogonia da etnia. Portanto, para a discussão proposta nesse artigo, é apropriado conhecer a importância da oralização e do orador para as sociedades Yanomami, investigando brevemente a forma como se organizam as atividades relacionadas a esse campo. Nesse sentido, em *A queda do céu*, o chefe indígena Davi Kopenawa descreve pelo menos três práticas de transmissão oral com características específicas e diversas, a saber: o *hereamuu*, *wayamuu* e o *yãimuu*. A partir de seus relatos, percebe-se que nem todos os homens das aldeias se arriscam a realizar todas essas formas de discurso, o que demonstra a complexidade embutida nelas.

Pouco antes da alvorada ou no início da noite, nossos grandes homens que chamamos *patathe pe*, costumam dirigir-se à gente de suas casas em longos discursos. Incentivam-nos a caçar e a trabalhar em suas roças. Evocam o primeiro tempo dos ancestrais tornados animais e se expressam com sabedoria. Damos a esse modo de falar o nome de *hereamuu*. Só os homens de mais idade falam assim [...] (ALBERT; KOPENAWA, 2015. p.376).

Aparentemente, é no *hereamuu*, citado por Davi, em que são narrados os mitos cosmogônicos de um grupo, ou seja, as histórias dos primeiros tempos. Essas são usadas como exemplo pelos *patathe pe* em sua fala para ensinar aqueles que ouvem a procederem como é esperado pelos demais integrantes da comunidade e também pelos ancestrais que já viveram situações semelhantes. Segundo Kopenawa, os mais jovens, por sua vez, geralmente se contentam em transmitir suas palavras com o *wayamuu* (ou *wayamou*), que caracteriza-se como diálogo cerimonial cantado e tem especificidades temáticas próprias. Na maioria das vezes esse é realizado à noite, durante uma visita, para reforçar ou reestabelecer relações pacíficas entre dois *xaponos* e envolve tanto o hóspede quanto o anfitrião (PARAHITERI, 2017a). Reservado somente aos homens e principalmente aos mais velhos, o *wayamuu* tem características semelhantes às das batalhas repentistas, oriundas do Nordeste brasileiro, como é percebido a partir da descrição feita por Jacques Lizot, antropólogo que viveu em território Yanomami por vinte e quatro anos:

Ao cair da noite, um visitante lança a fórmula do convite, um anfitrião se aproxima

e lhe responde. O visitante desce de sua rede para se por em face de seu parceiro e se lança com ele em um atordoante duelo verbal, um vai-e-vem incessante de frases, curtas e destacadas, ditas para um e repetidas pelo outro (Lizot, 1976. p.238 *apud* RAMALHO, 2008, p.103).

Segundo Ramalho (2008, p.103), os dois ficam de cócoras, em frente um do outro e enlaçam respectivamente o pescoço do parceiro com um braço. Nessa posição se dá o diálogo que aborda alianças, trocas de bens, guerras etc. Já o *yãimuu*, de acordo com os relatos de Davi Kopenawa, tem características semelhantes, porém é utilizado em negociações, como pedidos de casamento. Para além das três práticas citadas, encontra-se, também, referências a outra forma de discursar, o *himou*, nos registros do grupo Parahiteri. De acordo com os autores, essa modalidade de diálogo cerimonial é utilizada para trazer notícias ou convidar para festas (PARAHITERI, 2017b). Conforme um mito da mesma comunidade, registrado no livro *A árvore dos cantos*, de título homônimo, nos primeiros tempos, ou seja, no tempo mítico, não havia canto, ninguém tinha o costume de cantar. Um dia, durante uma caça, dois moços Wakusitari encontraram uma árvore muito brilhante e bonita que cantava e dançava se balançando de um lado para o outro. Surpresos com a beleza de tal descoberta, os índios buscaram seus familiares e amigos e se enfeitaram para poder receber os cantos da árvore que ficou conhecida como “A árvore dos cantos” e com ela aprenderam os diálogos cerimoniais cantados, que até hoje são realizados nas comunidades (PARAHITERI, 2017b, p.17-20). Na narrativa, como nas postulações do xamã, torna-se evidente o respeito e a veneração às práticas orais, tal como a organização que as permeia. Nesse contexto, Davi Kopenawa explica que quando jovem não se arriscava a praticar o *hereamuu*, realizando apenas o *wayamuu* porque ainda não tinha idade suficiente, nem tinha passado pelos rituais que fazem com que os espíritos venham a ele, para trazer o poder de exercer essa função (KOPENAWA; ALBERT, 2015. p.377). Isso ocorre, de acordo com o entendimento Yanomami, porque a desenvoltura para realizar cada papel geralmente é atribuído a uma entidade a quem é necessário recorrer para adquiri-lo. Nesse sentido, Kopenawa salienta que o povo de sua tribo acredita que *Titiri*, espírito da noite, foi o responsável por ensinar aos índios o uso das duas práticas citadas para que a compreensão dos pensamentos não ficasse comprometida e brigas desnecessárias fossem desencadeadas. Já o *hereamuu* está vinculado ao espírito do gavião *kãokãoma*. Só quando ele desce e se instala no indivíduo é que este consegue proferir os discursos com firmeza e sem tal processo, as falas ficam fracas, desconexas. Só a voz de *kãokãoma*, chamada *Kãomari*, dá vigor às exortações do índio, não necessariamente xamã, perante a tribo.

Ao observar as descrições das práticas orais supracitadas, percebe-se que o *hereamuu*, além de contemplar longos discursos instrutivos, é o diálogo utilizado para a transmissão das narrativas cosmogônicas, como foi dito anteriormente. Assim, evidencia-se que as duas funções se completam, visto que os mitos são revividos nas sociedades, também com o fito de educar seus componentes, através do exemplo daquilo que foi vivido pelos antepassados nos primeiros tempos. Dessa forma, fica claro que a transmissão oral destes, ou seja, o compartilhamento dos saberes entre integrantes de uma etnia, é vital tanto para o estabelecimento da ordem da vida em sociedade, como para a manutenção das práticas

que os circundam. Compreender tudo isso faz com que automaticamente se venha a questionar a inserção da escrita em comunidades com as características observadas, como a inserção de qualquer prática exógena. Nesse sentido, esse texto se inscreve como um convite à reflexão acerca das complexas relações entre povo indígena e sociedade envolvente.

Como será elucidado mais a frente, algumas narrativas da etnia Yanomami foram gravadas e posteriormente transcritas em um projeto que deu origem ao livro *História Mitológica do grupo Parahiteri* (2010). O material, tomado como objeto nessa pesquisa, além dos mitos, aborda parte dos deslocamentos dos antepassados do grupo em questão em decorrência de conflitos ou necessidades específicas. É evidente que sua produção e divulgação provocam reflexões sobre a transição da cultura oral para a escrita, posto que a primeira tem grande importância para a organização social do povo Yanomami, tal qual dos demais povos indígenas, como foi brevemente visto acima. Portanto, a fim de investigar o surgimento da necessidade do recurso escrito, e em que nível este poderia interferir na identidade Yanomami, torna-se necessária, inicialmente, uma curta contextualização do povo em questão, a observação das formas de contato, bem como mais informações acerca da produção do material citado.

OS YANOMAMI, OS CONTATOS E A HISTÓRIA MITOLÓGICA

Caçadores-coletores e agricultores de coivara (ALBERT, 2015. p.44), os Yanomami são reconhecidos pelo grande número de integrantes e pela vastidão territorial. A etnia, que, como todas as comunidades indígenas, vem resistindo, diante de incontáveis obstáculos na busca por direitos básicos e essenciais de sobrevivência, é considerada como uma das maiores da América do Sul, com aproximadamente 35 mil integrantes, habitantes do Norte do Brasil, nos estados Amazonas e Roraima, e do Sul da Venezuela. Esta área, de acordo com a Survival, movimento global pelos direitos dos povos indígenas, distribui-se em 9,6 milhões de hectares em solo brasileiro e 8,2 no venezuelano, o que a classifica como o maior território indígena florestal do mundo, mas que infelizmente tem sido ameaçado com mais veemência atualmente, tornando-se palco de diversas formas de destruição, motivadas pela ganância humana, sobretudo branca².

Nesse contexto, convém explicar algumas situações em que as comunidades Yanomami estiveram diante da sociedade envolvente. Ao analisar os registros que abordam a história desse contato, nota-se que este se dá de três formas: os primeiros contatos, os contatos intermitentes e os contatos permanentes. Apesar de tal divisão parecer supor um processo de linearidade temporal, tais modos não devem ser interpretados como etapas, pois sabe-se que as distintas motivações que levaram os *napë pë* a circundarem territórios indígenas, concomitantemente, fizeram com que fossem igualmente diversos seus períodos de permanência nas regiões. Desse modo, em relação aos Yanomami, etnia em foco neste trabalho, convém ressaltar que militares, salesianos e demais missionários, garimpeiros, balateiros, sertanistas, agentes de organizações aparentemente pró-índio, funcionários enviados para a construção de estradas, antropólogos, agentes de saúde compõem a vasta lista dos personagens que frequentaram e modificaram os modos de vida da comunidade indígena em questão. Alguns dos

² O termo branco será utilizado nesse texto como contraste a índio.

citados estabeleceram moradias nas regiões habitadas pelos índios, outros passaram períodos curtos, mas é evidente que todos os afetaram os modos de vida dos Yanomami em algum nível.

Sabe-se que os primeiros contatos esporádicos que se tem notícia da comunidade yanomami com o *napë* datam do início do século XX, aproximadamente entre 1910 e 1940, com a passagem de militares e viajantes estrangeiros pelas florestas onde estavam suas tribos. Posteriormente, no final do século, com a instalação de missões católicas e evangélicas, e postos do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), abertos entre 1940 e 1960, iniciou-se uma regularidade na relação com os de fora e consequências diversas foram desencadeadas. De acordo com Albert e Goodwin (1997), por exemplo, a criação dos postos propiciou uma onda de sedentarização das comunidades indígenas, na medida em que estes forneciam objetos manufaturados, assistência sanitária e alimentos para os povos das regiões em que se instalavam. Sabe-se que esse quadro foi responsável pela origem de surtos epidêmicos graves, de doenças como gripe, varíola, sarampo, coqueluche, etc.

Com base nos registros acerca do contato entre os índios dessa etnia e a sociedade envolvente, percebe-se que o saldo é, na maioria dos casos, negativo, como também o é com outros povos indígenas. Assim, em decorrência dos danos que esta crescente relação veio causando na trajetória da comunidade, projetos de educação vêm sendo criados e difundidos, a fim de sensibilizarem e lembrarem aos yanomami os seus próprios direitos. Há, ainda, a tentativa de preservação cultural e luta contra a intensidade da influência exógena por receio de que esta seja capaz de apagar ou invalidar aquilo que pertence à formação deste povo. Tal preocupação recorrentemente transparece nas palavras do xamã yanomami Davi Kopenawa:

[...] Hoje as falas que não param de chegar da cidade abafam a voz de nossos ancestrais. As palavras dos *xapiri* se enfraqueceram na mente dos jovens. Temo que estejam interessados demais nas coisas dos brancos. Vários deles tem medo do poder da *yãkoana* e de virar xamãs. Ficam apreensivos com a ideia de ver os *xapiri* e temem sua agressividade [...] (ALBERT; KOPENAWA, 2015. p.507) .

Diante dessa realidade, professores yanomami vêm sendo capacitados para que sua cultura e sua língua materna sejam reforçadas nas escolas. Nesse contexto, em 2009 na comunidade de *Komixipiwei*, quatro pajés narraram, separadamente, histórias que antes habitavam as suas respectivas memórias, pois foram transmitidos oralmente por anciãos em ritos, festas e celebrações características dessa sociedade até chegarem a eles. Essas narrativas são mitos de fundação, conhecidas por seus narradores como “histórias dos primeiros tempos”, que descrevem o surgimento de elementos com os quais os índios e seres vivos em geral se deparam, como a noite, o dia, animais e alimentos; tal como sua própria existência, entre outros registros. As narrativas dos pajés foram transcritas mantendo a língua original das gravações e posteriormente traduzidas para o português dando origem ao livro *História mitológica do grupo Parahiteti*, publicado em 2010 pela editora ECidade, subdivisão da editora Hedra e organizado por Anne Ballester Soares, professora bilíngue yanomami-português que conviveu com o povo em questão de 1994 ao início de 2019. O livro, reconhecido como recurso didático, pode ser considerado como um experimento editorial e educacional e sem dúvidas marca a transição da cultura oral para a escrita nas comuni-

dades yanomami do Amazonas. Contudo, as consequências desse processo, por ser recente, são ainda incertas e não deixam de preocupar, principalmente, a organizadora da obra.

Como diversos materiais que vêm sendo confeccionados em escolas indígenas por todo o Brasil, o livro supracitado foi pensado, elaborado e finalmente produzido com o propósito de despertar nos índios, sobretudo os mais jovens, o interesse por sua própria cultura, sua origem e conseqüentemente seus mitos. Tal objetivo foi salientado pela organizadora do material, Anne Ballester, em sua introdução e aponta para os problemas postulados também pelo xamã Davi Kopenawa de reconhecimento e pertencimento resultantes da globalização que afeta as tribos, como visto acima. Não é difícil imaginar, nesse contexto, quais são esses elementos que vêm tirando o foco dos jovens yanomami das suas obrigações dentro da aldeia, e de seu funcionamento em geral. É evidente, nesse sentido, que o contato com os brancos possibilita a experimentação de novos sistemas de organização social e todo tipo de consumo proliferado pela globalização passa, também, a chamar atenção, como produtos eletrônicos, calçados e roupas de determinadas marcas, alimentação industrializada, etc.

Após as breves elucidações feitas acima, evidencia-se que a reunião de mitos cosmogônicos, registrada em livro, contempla dois propósitos importantes diante dos contatos interétnicos vividos pela tribo yanomami: a necessidade de material didático diferenciado nas escolas da comunidade, onde ensina-se a ler e escrever, somada à tentativa de reforçar sua cultura e, enfim superar as atrações da globalização, que afetam principalmente os jovens integrantes da etnia. Apesar de tais justificativas, como visto no tópico introdutório desse texto a produção do material citado desencadeia um paradoxo, visto que insere na organização social Yanomami uma nova prática, fruto das relações com o não índio. O uso da escrita por uma sociedade anteriormente funcionalmente ágrafa, no sentido que, apesar da presença – recente – da escola, não via necessidade de escrever em sua rotina, torna-se objeto de resistência, sobretudo por parte das personalidades mais velhas da tribo. Convém, nesse sentido, observar a relação do povo Yanomami com a oralidade e sua ligação com os seus ancestrais, que, sabe-se, são ativamente participantes da vida na tribo. Ademais, é relevante analisar como a novidade é encarada pelos próprios integrantes das comunidades, o que torna-se possível a partir das falas de Davi Kopenawa, já citada grande liderança Yanomami.

ORALIDADE E ESCRITA

A preocupação em relação às influências exteriores, por diversas vezes marcada nas falas do xamã Davi Kopenawa, é evidenciada inicialmente diante da cultura escrita. Porém, seria precipitado dizer que esse posicionamento caracteriza-se como uma particularidade dos povos indígena, visto que é, na verdade, compartilhado por sociedades ao redor do mundo com características diversas, mas que compartilham a predominância da oralidade. Tal fato pode ser evidenciado nas observações de Verena Alberti ao analisar situações semelhantes, porém pertencentes ao Nordeste brasileiro. A autora, de acordo com a visão dos indivíduos pertencentes à comunidade oral observada em sua pesquisa, certifica o posicionamento com a compreensão de que ao transformar o que é transmitido oralmente em escrito, há uma reformulação e muitos aspectos são deixados para trás, como será pontuado mais à frente.

[...] a história é para ser contada e ouvida, e não para ser escrita e lida. É como se fosse impossível trazer para o escrito a multiplicidade do oral, as diferentes narrativas. Sempre ficará faltando algo, sempre algo ficará de fora (ALBERTI, 2005. p. 14).

Para tornar tais afirmações mais claras, é necessário ressaltar que grupos podem possuir seus próprios esquemas geradores de percepção e representações coletivas e, portanto, distintas construções do mundo social (DURKHEIM; MAUSS, 1903 apud CHARTIER, 2002). Tal posicionamento ajuda a compreender um aspecto dentre a complexidade que compõe a organização social indígena e demonstra uma lógica particular de funcionamento. Nesse contexto, segundo Marcel Mauss, há na maioria das sociedades tradicionais a forte presença da troca de modo que elas seriam regidas por três obrigações, a saber: dar, receber e retribuir. As postulações do antropólogo, aqui fortemente simplificadas, levam a compreensão de que esta relação ocorre não apenas com os seres humanos entre si, mas também entre homens e espíritos e contempla não só objetos físicos, mas também cargos, dignidades, privilégios, cujo papel sociológico é, no entanto, o mesmo que o dos bens materiais (LÉVI-STRAUSS, 2003),

[...] todas essas instituições exprimem unicamente apenas um fato, um regime social, uma mentalidade definida: é que tudo, alimentos, mulheres, filhos, bens, talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais e funções, é matéria de transmissão e de prestação de contas. Tudo vai e vem como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual que compreendesse coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as funções, os sexos e as gerações (MAUSS, 2003. p. 203).

Dessa forma, evidencia-se que a construção do ser indígena está pautada em relações complexas com elementos indissociáveis. No que diz respeito às palavras, portanto, não poderia ser diferente. Para Kopenawa, por exemplo, elas foram colocadas em seu peito quando se tornou xamã, nos rituais próprios da ocasião. Ele reforça em *A queda do céu* (2015) que são palavras de *Omama* e dos *xapiri* que já habitavam seus antepassados e quando tornaram-se dele, começaram a crescer, ligando-se umas às outras, infinitamente. Enfatiza também que não as leu em nenhum livro ou teve aulas para aprendê-las, ao invés disso, afirma que *Oma-ma* foi seu único professor. Percebe-se que a oposição entre sua forma de aquisição dos conhecimentos e a dos brancos é algo recorrente em sua fala, mas há ainda mais argumentos que possibilitam a resistência diante do registro escrito. Torna-se evidente, a partir das observações de Mauss e dos relatos de Davi Kopenawa, que não só as dádivas, mas também as funções nas sociedades indígenas não ocorrem despretensiosamente, visto que, se um indivíduo possui determinado encargo na tribo, infere-se que este recebeu de alguma divindade o ensinamento para exercê-la. Assim, ocorre, evidentemente, com as práticas de transmissão orais, citadas na introdução desse texto, pois o poder de transmitir conhecimento através da fala geralmente é atribuído a uma entidade a quem é necessário recorrer para adquiri-lo.

Os testemunhos do chefe indígena ilustram uma diferença de concepção do que é estudar para aprender entre os brancos e os yanomami. Os últimos não acreditam que a capacidade de apreender os conhecimentos e criar associações é que lhes é dada pelos deuses,

como fazem alguns dentre o primeiro grupo, mas sim no ato de receber os espíritos, os dons, as histórias, as palavras etc. que vão morar dentro deles de acordo com as funções adquiridas por cada um. Todos estes elementos fundamentais para a organização e compreensão social constroem a memória dessa comunidade e apenas nela ficam arquivados os conhecimentos, como Kopenawa gosta de enfatizar, diferenciando sempre do branco que se vale do recurso escrito. Tais observações refletem apenas parte da imensa riqueza de elementos pertencentes a cada prática vigente nas sociedades de cultura oral. Porém, a partir dessa breve elucidação, nota-se que em relação à transmissão dos mitos cosmogônicos a inserção da nova ferramenta, a escrita, em tais comunidades, inviabiliza as relações expostas acima. Pode-se dizer que, ainda dentro desta lógica de funcionamento indígena e mais precisamente yanomami, a prática afeta, também, o caráter mutável dos mitos cosmogônicos, essencial para a manutenção da cultura da sociedade em questão. Enquanto o homem moderno preza pela irreversibilidade dos acontecimentos, busca versões mais plausíveis e nelas crê sem aceitar atualizações, como pode-se verificar na cultura cristã, mas também diante de informações transmitidas pela mídia televisiva, ou por discursos revestidos de autoridade; o homem das sociedades tradicionais lida com a história a partir de outra perspectiva. Segundo Elíade (2004), ele é obrigado a, além de arquivar a memória mítica de seu povo, conseguir atualizá-la de acordo com suas necessidades. Tal caráter é observado também por Paul Zumthor, em outras comunidades orais:

objetos transmitidos pela transição oral não são imutáveis. Canções, ditos populares, rezas, mitos etc. não são, digamos, produtos intactos disponíveis em uma prateleira, os quais podemos escolher. Como sua forma de transmissão oral, para que se atualizem e se manifestem, precisam do momento, da contingência, que irá influir na sua manifestação, pois é o momento que determina, em grande parte, para que e como algo é narrado (1993. p.17).

Esta característica dos mitos revela uma natureza contraditória, visto que é uma prática tradicional, porém constantemente reformulada em função de circunstâncias imediatas. Ainda que possa parecer fruto de influências de fora e aponte para uma abertura cultural, de acordo com Bruce Albert (2002), reforça o que há de mais tradicional nas sociedades indígenas e não invalida os acontecimentos narrados, nem põe em xeque noções como a de verdade, como é feito pelo homem moderno. De acordo com Paul Zumthor (1993. p.18), essa característica contraditória torna a tradição oral ainda mais admirável, como fica evidente no trecho abaixo.

A tradição oral, como as tradições de modo geral, está calcada na repetição. Em princípio, ambas as premissas são contraditórias. Esse talvez seja o grande fascínio exercido pela tradição oral: o fato de se tratar de um patrimônio coletivo comum, que, no entanto, não existe sem a ação permanente daqueles que o repetem e, portanto, o transformam (ZUMTHOR, 1993. p.18).

Dito isso, tornam-se ainda mais explícitas as razões que sustentam a resistência dos índios mais velhos perante a prática escrita. O texto escrito fixa-se, impossibilita a repetição e reformulação, o acompanhamento do ritual, a presença espiritual responsável por

sua propagação e os demais elementos citados. Toda esta mudança reflete evidentemente, nos objetos, temas das narrativas e desencadeia sua ressignificação, como ocorreu com *História mitológica do grupo Parahitei*, vendido pela editora Hedra como literatura. Porém dentre tantos pontos negativos, há uma possibilidade de utilizar esta nova prática a favor da preservação cultural da tribo. E apesar de sua postura inicial, é o próprio xamã yanomami Davi Kopenawa que verifica tal forma de uso. O material escrito, diferente dos mitos contados na comunidade tem um alcance incalculável. Basicamente, no caso do livro que é tomado como objeto neste trabalho a partir de sua publicação, qualquer leitor da língua yanomami ou português passa a poder ter acesso àquelas histórias de fundação. Portanto o chefe indígena reconhece a necessidade de escrever para revestir-se de autoridade nesse mundo dos brancos em que o papel tem mais importância do que a palavra dita. Ele percebe, depois de algum tempo observando a sociedade moderna na qual se inseriu em busca de melhorias para sua etnia, que escrever é gerar reconhecimento dentro dessa realidade, passar a ocupar um lugar de destaque e destruir a visão deturpada do índio construída e enraizada desde os primeiros contatos com os brancos. Esta consciência reflete o desejo de se projetar:

[...] para que minhas palavras sejam ouvidas longe da floresta, fiz com que fossem desenhadas na língua dos brancos. Talvez assim eles afinal as entendam, e depois deles seus filhos, e mais tarde ainda, os filhos de seus filhos. Desse modo as ideias a nosso respeito deixarão de ser tão sombrias e distorcidas e talvez até percam a vontade de nos destruir. Se isso ocorrer, os nossos não mais morrerão em silêncio, ignorados por todos, como jabutis escondidos no chão da floresta (KOPENAWA; ALBERT, 2015. p.76).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com as observações feitas neste trabalho, foi possível perceber para qual real necessidade a inserção da escrita na sociedade em questão aponta. O livro *História Mitológica do Grupo Parahiteri* que indica a transição das práticas orais para escritas, com o objetivo inicial de reforçar a cultura yanomami, principalmente entre os jovens, na tentativa de preservar seus aspectos fundadores, que vêm sendo ameaçados, reflete uma realidade ainda mais ampla. Nesse ínterim, seguindo a linha de Hall (2015), percebe-se que há exageros em algumas discussões que tomam como tema a influência das sociedades modernas sobre as tradicionais, na atualidade.

[...] as sociedades da periferia têm estado sempre abertas às influências culturais ocidentais e, agora mais do que nunca. A ideia de que esses são lugares “fechados” – etnicamente puros, culturalmente tradicionais e intocados até ontem pelas rupturas da modernidade – é uma fantasia ocidental sobre a “alteridade”: uma “fantasia colonial” sobre a periferia, mantida pelo Ocidente, que tende a gostar de seus nativos apenas como “intocados” [...] (HALL, 2015. p. 47).

A partir dessas postulações, pode-se compreender porque os objetivos que permeiam a criação do livro de mitos são mais amplos do que atrair os índios afetados pela globalização, ainda que não invalide essa realidade. A escrita, apesar de desfazer relações que demon-

stram a riqueza do povo indígena, como foi exposto acima, não parece ameaçar a existência destes saberes, por mais que seja um elemento de fora, inserido por brancos nesta sociedade tradicional. Pode-se dizer, portanto, que a transição do oral para o escrito na comunidade yanomami da Amazônia indica muito mais uma vontade de se afirmar em uma posição de autoridade diante do não-índio, napë, de ser reconhecido e respeitado como povo e mudar as visões deturpadamente disseminadas desde os tempos do descobrimento. Como foi pautado diversas vezes pela grande liderança yanomami Davi Kopenawa, a escrita de seus mitos e de suas experiências permite-lhes dialogar com a assim chamada sociedade moderna, “branca”.

REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce. Os yanomami do Brasil. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Orgs). Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Ediora UNESP, 2002.
- ALBERT, Bruce; Gomez, Gale Goodwin. Saúde Yanomami: um manual etnolingüístico. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1997.
- ALBERTI, Verena. Tradição oral e história oral: proximidades e fronteiras. História Oral, v. 8, n. 1, 2005.
- CHARTIER, Roger. A história cultural: entre práticas e representações. 2. ed. Lisboa: DIFEL, 2002.
- ELÍADE, Mircea (2004). Mito e realidade. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. Sociologia antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Mito e significado. Lisboa: Edições 70, 2014.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. O pensamento selvagem. Campinas, Sp: Papirus, 2012.
- MAUSS, Marcel. Sociologia e antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- PARAHITERI, Pajés (autores); BALLESTER SOARES, Anne (org e trad.). A árvore dos cantos. São Paulo: Hedra, 2017b.
- PARAHITERI, Pajés (autores); BALLESTER SOARES, Anne (org e trad.). O surgimento dos pássaros. São Paulo: Hedra, 2017a.
- RAMALHO, Moisés. Os Yanomami e a morte. 2008. 168 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia Social, Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- SOARES, Anne Ballester (Org). Nohi patama Parahiteri pe re Kuono wei te ã. História Mitológica do grupo Parahiteri. São Paulo: Hedra; Ecidade, 2010.
- ZUMTHOR, Paul. A letra e a voz: a “literatura” medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1993

RECEBIDO EM 06/11/2019 APROVADO EM 03/12/2019