

Musica

AUTORIZADO o fornecimento de
cópias da tese a interessados.

· **AS FLORES DA FALA : PRÁTICAS RETÓRICAS ENTRE OS WAPISHANA**

SBD-FFLCH-USP



130512

NÁDIA FARAGE

Tese de doutorado apresentada à Área de
Estudos Comparados em Literaturas de Língua
Portuguesa, Departamento de Letras
Clássicas e Vernáculas, Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de
São Paulo.

Orientadora,
Profa. Dra. Maria Aparecida de Campos Brando Santilli

DEDALUS - Acervo - FFLCH-LE



21300104018

SÃO PAULO

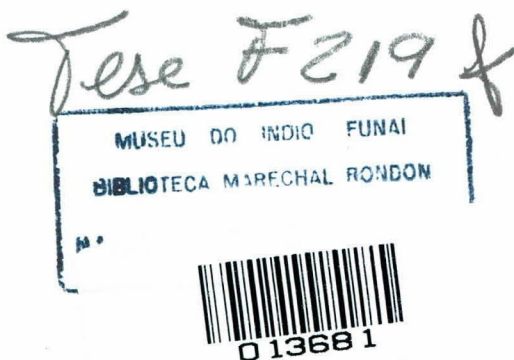
1997

**Tese
F219f**

Giovane
2003

ÍNDICE

Introdução.....	6
Capítulo I. Os Wapishana: uma apresentação.....	15
I. Território e população.....	15
II. Os Wapishana nas fontes escritas.....	24
Henry Coudreau e os índios vestidos.....	29
Uma natureza arredia: a colônia inglesa vê os aborígenes.....	41
Capítulo II. A ética da palavra.....	57
I. O mudo apelo das coisas.....	58
II. A vida secreta das plantas.....	72
III. Entre hipérboles, a pessoa.....	88
IV. O sangue das canções.....	108
Capítulo III. A repartição social da palavra.....	117
I. Fala coloquial, fala não-coloquial.....	117
II. Gêneros discursivos: um esboço.....	122
III. Do contexto de ocorrência.....	126
IV. Critérios, escolhas.....	130
V. O acesso ao conhecimento.....	135
Capítulo IV. Lições de esquecer: o gênero <i>kotuanao dau'ao</i>	142
I. Mundos narrados.....	143
II. Matéria plástica: tempo e memória na narrativa.....	184
III. A construção da verossimilhança.....	198
Capítulo V. A técnica de encantar: o gênero <i>pori</i>	223
I. O campo de aplicação.....	227
II. A técnica e seus detentores.....	229
III. Lutar com palavras.....	235
Capítulo VI. Da leveza: o gênero <i>marinaokanu</i>	265
I. Xamãs: perfil sociológico.....	268
II. A iniciação do xamã.....	273
III. Do cantar.....	279
Conclusões.....	290
Referências Bibliográficas.....	293



Agradecimentos

Sob o risco de cometer esquecimentos imperdoáveis, depois de anos, vou tentar agradecer às muitas pessoas que me auxiliaram no percurso desta tese.

Minha pesquisa de campo e em arquivos, no período de 1988 a 1994, contou com o apoio do projeto História Indígena e do Indigenismo no Brasil (FAPESP/USP), coordenado por Manuela Carneiro da Cunha e do projeto Contato interétnico, transformações sociais e desenvolvimento econômico na região norte-amazônica (CNPq/ORSTOM), coordenado por Alcida Ramos e Bruce Albert. A CAPES me concedeu uma bolsa para pesquisa em bibliotecas e arquivos ingleses no primeiro semestre de 1991.

A gentileza dos bibliotecários e arquivistas das instituições em que pesquisei tornou, sem dúvida, mais fácil o caminho, em particular, Maria Elisabeth Bréa Monteiro, do Centro de Documentação Etnológica do Museu do Índio, e Jayne Dunlop, bibliotecária da Royal Geographical Society.

Peter Rivière e Audrey Colson me receberam calorosamente e me guiaram no labirinto das bibliotecas inglesas. Aldomar Borborema, Ricardo Medeiros, Carlo Zacchini e Araceli Sotto Maior, por diversas ocasiões, me deram seu apoio e sua amizade em Roraima. A amizade de Ana Paula Sotto Maior foi um dos melhores presentes que ganhei nestes anos.

Manuela Carneiro da Cunha me sugeriu a pesquisa entre os Wapishana e acompanhou seus primeiros passos. Acho que sabia que me levava até a mim, ela que sempre sabe o que faz.

João Adolfo Hansen me mostrou a riqueza e a multiplicidade das retóricas greco-latinas; sua erudição e seu entusiasmo foram, para mim, um enorme estímulo.

A influência intelectual de Joanna Overing sobre este trabalho é explícita; quero declarar aqui o que a ultrapassa: sua contagiante alegria de viver, que foi e será sempre uma lição a ser aprendida; sua agudeza, que tanto me ajudou a aparar as arestas desta reflexão.

Se este trabalho chegou ao termo, devo-o absolutamente a Maria Aparecida Santilli, minha orientadora, à sua coragem intelectual e política por haver inaugurado e continuamente incentivar a pesquisa sobre literaturas que não estão no centro de um cenário europeizado, pioneira que é no estudo de literaturas africanas no país. Nunca me deixou hesitar, ela, que traz consigo o segredo das firmes convicções.

O diálogo que, em todos estes anos, mantive com meus colegas e alunos do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, foi essencial para a formulação desta tese. Adriana Calabi e Edson Seda generosamente realizaram a revisão e edição finais do texto.

Os amigos, esses construíram esta tese, na medida mesma em que vêm construindo minha história: Waldemar Brandt Filho, Sérgio Luís Carrara, Marta Rosa Amoroso, Lenira Covizzi, Eduardo Viveiros de Castro, Márnio Pinto, Marco Antonio Gonçalves, Elsje Lagrou, Elvira Belaúnde, Karen Jacobs, Elisa Kossovitch, Eliane Mota, Ciça Oliveira, Wagner Pantarotti, Carlos Alberto e Fanny Ricardo. Beatriz Perrone-Moisés não me deixa esquecer do mel e da música. E, excetuando-se os erros, esta tese também é de Paulo Santilli, *ōribien*.

Meus pais e irmãos me apoiaram, como sempre, amorosamente. Denise, com sua magia, tornou mais leves estes anos. Devo a meu pai esta tese, mineiro contador de casos, que me ensinou a amar o “prato fundo verde imenso mar cheio de estórias” em que comem os homens. Nos olhos de Gabriel, aprendi a amar ainda mais a humanidade.

Acima de tudo, agradeço a todos os Wapishana, que receberam sempre com sua alegria contida, sua extrema polidez, a dona menina que não tinha jeito mesmo e perguntava de um tudo. A co-autoria com Wilson Ribeiro, Paulino Emiliano, David Ribeiro, Allan Charles, Ana Nicácio e tantos outros, espero, está devidamente creditada ao longo deste texto. E, em especial, Casemiro Cadete, *kwad pazo*, que me acolheu e ensinou tão pacientemente. A eles apresento ainda minhas desculpas por não ter feito jus a sua imensa sabedoria, aprisionada em uma escritura que lhe é claramente inferior.

Entre os Wapishana aprendi muito mais do que uma tese acadêmica pode conter. Posso dizer apenas que ali, nas tardes quentes de verão, partilhando dos caju amarelos e do riso manso, aprendendo desajeitadamente a exclamação aspirada, tão elegante, das mulheres, eu experimentei a ausência de febre que o escritor disse ser a felicidade.

Penso que eles gostariam de saber que, nos momentos de maior desânimo que experimentei ao longo desta tese, encontrei alento no que me ensinaram: a palavra, leve, alada, fugidia, esta ficará. Não a minha ou a sua, mas palavra humana que vive, à nossa expensa, e para além de nós.

Introdução

Este trabalho busca reconstruir a codificação retórica das práticas discursivas não coloquiais vigentes entre os Wapishana, povo de filiação lingüística Arawak, habitante no vale do rio Tacutu, região de fronteira entre Brasil e República da Guiana. A intenção que o norteia é demonstrar que o elaborado conjunto de práticas discursivas não-coloquiais vigentes nesta sociedade, que se organiza em gêneros altamente codificados, repousa sobre uma ética, vale dizer, sobre concepções do tempo e da condição humana que pautam uma conduta. A esta articulação sistêmica, entre estetização e ética, estou qualificando de retórica (cf. P.Zumthor, 1972: 19-63; P.Veyne, 1985: 252-265), definição cuja adequação deveremos aqui discutir.

Desejo antes frisar que, desta perspectiva, o presente trabalho vem se somar ao esforço de antropólogos, lingüistas e críticos literários que, desde os estudos clássicos de M. Parry e A.B.Lord (1954; 1960) no contexto europeu, volta-se a registrar práticas discursivas específicas às mais diversas áreas etnográficas, seja a África [R.Finnegan, (1970) 1992a; S.Webber,1991; L.Abu-Lughod,1988], a Ásia (S.Feld, 1990; M.Mills, 1991) ou as Américas (D.Hymes,1981; J.Sherzer,1990). No Brasil, a produção mais consolidada neste campo é aquela relativa à assim chamada "literatura de cordel " (M.Abreu, 1993, entre outros), mas, no tocante às populações indígenas e afro-brasileiras é ainda algo incipiente; produção dispersa pelas etnografias, dentre elas, destaca-se o estudo de E.Basso (1985), bem como a proposta teórico-metodológica, mais ambiciosa, de A.Risério (1993).

Se os registros seguramente vêm, por toda parte, se multiplicando, em contrapartida não é consensual o campo disciplinar em que se inscrevem, variando entre rótulos tais como “folclore”, “literatura oral” ou “arte verbal” ou ainda, “etnografia da fala”, rótulos que supõem diferentes quadros teórico-metodológicos.

A noção de folclore, como se sabe, já fez correr rios de tinta em sua longa e controvertida história. Enraizada, no entanto, no senso comum, designa, por exclusão, discursos que não pertencem à esfera da cultura que se define erudita. Mais do que isso, a noção de folclore carrega consigo o conceito de “sobrevivência”, discurso que apenas persiste, caído em desuso na prática social; é o que se depreende da escrita inspirada de L. da Câmara Cascudo, expoente dos estudos de folclore no Brasil: “ (...) *a língua conduzia, boiando, centos de lembranças, de estórias que se insinuavam, como a umidade numa parede, nas memórias brancas dos homens e meninos. E essas estórias atravessaram os tempos, guardadas nos ouvidos coletivos como em conchas dizem guardar do mar a sonoridade das vagas (...)*” (1984:86).

Lembranças, apenas, de nula intervenção no presente ¹. Como bem demonstrou P.Burke (1989:31ss.), a gênese do “folclore” na Europa em fins do século XVIII e início do XIX, ocorre precisamente no momento em que a cultura da elite se afastava abissalmente das culturas populares: tornadas estranhas, outras, em relação à cultura oficial, já não constituíam ameaça e podiam ser então reapropriadas. O movimento romântico, porta-voz de nacionalismos que se consolidavam, teria, assim, se apropriado do “popular” para brandir uma

¹ Outro é o sentido que pretende S.Webber (1991:195-220) em sua “defesa do folclore”: seu argumento é o de que, depurado de seu cunho etnocêntrico, o termo deveria ser mantido para frisar o valor culturalmente atribuído a uma tradição oral.

“tradição”, fonte original, mas congelada no tempo e no espaço; exemplo disso seriam as coletâneas de Herder e dos irmãos Grimm, entre outros.

No Brasil, pode-se dizer que tal movimento encontra paralelo, tendo entre seus “outros” as populações indígenas e afro-brasileiras, seja na apropriação romântica, seja na modernista. Não se trata, porém, de buscar um lugar, como reivindicou A.Risério (1993:111), para estas diferentes produções no interior de “um corpus textual brasileiro”. Tarefa urgente, a meu ver, é mapear a diversidade da arte verbal em um país que conta com cerca de cento e setenta línguas indígenas, cuja riqueza mal começamos a visualizar.

Mas, continuemos. Apesar de haverem-se desvencilhado da noção de “sobrevivência” e, em menor grau, da noção de “tradição”, os estudos contemporâneos ainda constituem um campo tomado por indecisões e controvérsias.

Na Lingüística, a partir do trabalho magistral e pioneiro de G.Calamé-Griaule sobre a teoria do discurso entre os Dogon no Sudão [(1965) 1987], consolidou-se uma “etnografia da fala” que, divergindo deste seu marco referencial, volta-se, via de regra, à estrutura do discurso, antes que às suas funções sociais (veja-se R.Bauman & J.Sherzer, 1977; J.Sherzer & G.Urban, 1986).

Outros autores, como R.Finnegan (1992a; 1992b) e D.Hymes (1981) preferem designar o objeto de estudo por literatura oral, tomando-o, deste modo, um objeto legítimo da crítica literária. Apesar da contradição em termos, que conjuga o oral ao termo que provém e remete à letra, sustentam-no para evidenciar seu caráter de equivalente à literatura em sociedades ágrafas. Com a mesma intenção política, movimentos africanos e afro-americanos recentes vêm

empregando o termo "oralitura" ou "oratura" para definir a produção oral, a fim de que se marque sua diferença, sem erigi-la em desigualdade.

O fundo comum do debate está, como se vê, em definir se há, nas práticas discursivas em questão, instância equivalente às práticas literárias ocidentais, interrogação que encontra sentido na fratura que se coloca entre a oralidade e a escrita. Para bem apreendê-la, façamos um retrospecto.

Entre os anos 60 a 70, firmaram-se os assim chamados estudos em oralidade, cujos expoentes são certamente o filósofo jesuíta Walter Ong e o antropólogo Jack Goody. Partiam tais estudos do postulado do caráter formulaico da transmissão oral do conhecimento, em contraposição à liberdade criadora vigente na produção escrita.

Para ambos os autores (W.Ong,1989; veja-se também J.Goody, 1968, 1977, 1989), o caráter formulaico da expressão verbal em sociedades de "oralidade primária" ² dever-se-ia, acima de tudo, à "constituição formulaica do pensamento" nestas sociedades. Citando W.Ong (1989:23-24): "em uma cultura oral, o conhecimento, uma vez adquirido, tinha que ser constantemente repetido ou perder-se-ia".

Deste modo, a invenção da escrita, entre outras aquisições, teria liberado o intelecto da tarefa da memorização, permitindo originalidade e especialmente, capacitando-o para a abstração. A escrita, entendida neste contexto como "tecnologia do intelecto" (J.Goody, 1977), teria concedido ao pensamento a capacidade de abstração, diferença crucial - ou "grande divisão" - a separar sociedades letradas daquelas ágrafas, erigindo nas primeiras o universo do

² Bem entendido, aquelas não afetadas por processos de escrita. W.Ong (1989:11ss.) utiliza o termo "primária" a fim de distinguir este tipo de oralidade daquela que vemos ocorrer em sociedades letradas a partir da introdução dos meios de comunicação audiovisuais, que classifica como "oralidade secundária".

pensamento científico de que careceriam as últimas. Mais do que uma economia de expressão, portanto, a escrita teria trazido outra economia de pensamento ³. Disto decorre, em primeiro lugar, que em sociedades ágrafas não haveria espaço para a originalidade ou liberdade autoral porque o discurso, patrimônio coletivo, teria por função básica cancelar a reprodução social: assim, o discurso, em correspondência unívoca à morfologia social, deveria consistir apenas em reiteração da tradição. A transmissão oral do conhecimento seria, por sua vez, um modo de transmissão limitado por sua impermanência que, suspeito de si mesmo, multiplicar-se-ia em técnicas mnemônicas, em clichés, a fim de impedir a perda e a distorção deste conhecimento através do tempo.

Ainda sob esta perspectiva, W.Ong [(1982) 1989; (1971) 1990] interpreta a decadência da retórica enquanto disciplina no Ocidente e a conseqüente consolidação da literatura em sua forma mais acabada, o romance: a popularização da leitura em fins do século XVIII teria representado a consolidação de uma nova operatória do intelecto - momento crítico de um processo iniciado no mundo greco-latino -, antes que, como defendem outros autores (I.Watts, 1993:35-92; P.Veyne, 1985:266-277), instituição de novos padrões do gosto ou julgamento estético, consoantes à nova ordem burguesa. Retomaremos este ponto adiante.

³ Trata-se, sobretudo na obra de J.Goody (1977), de uma tomada literal do conceito de "pensamento selvagem" utilizado por C.Lévi-Strauss (1976), desempenhando a escrita papel fundamental em sua "domesticação": na leitura de J.Goody, a passagem lógica transforma-se em passagem histórica, que teria instituído uma fratura abissal entre sociedades ágrafas e aquelas letradas. Note-se ainda que, nesta leitura, sociedade ágrafa é sinônimo de "sociedade primitiva", cujo estereótipo repousa em noções como homogeneidade ou homeostase (W.Ong, 1989; J.Goody, 1968, 1977). Versão um tanto cansada da divisão "the west and the rest", tal teoria da oralidade é surpreendentemente recorrente: veja-se P.Menget & A.Molinié (1993:9-19). Seu eterno retorno parece também se anunciar na reflexão sobre uma outra ruptura, que hoje seria provocada pela informática.

A teoria da "grande divisão" conheceu duras críticas, tanto no campo da etnologia quanto no da crítica literária. Em particular, R.Finnegan (1992a:15ss.; 1992b:9-10) enfrenta o debate, recusando a rígida especificidade atribuída à expressão oral, que termina por confiná-la em espaço sem equivalentes. Há, afirma a autora, diálogo entre a expressão oral e a escrita, em maior grau do que comumente se avalia, o que vem nuançar a própria definição de "oralidade primária" proposta por W.Ong: poesias originalmente escritas, muitas vezes são oralmente veiculadas, como é o caso das canções populares ou, reversamente, manifestações em sua origem orais podem ser veiculadas em forma escrita. Desprezando a "grande divisão", R.Finnegan insiste no rótulo "literatura oral" e dedica-se a demonstrar seu caráter de equivalente, em sociedades ágrafas, à literatura.

Somando-se aos esforços de R.Finnegan, P.Zumthor (1983) igualmente aponta o etnocentrismo que permeia o debate sobre a assim chamada "literatura oral", cujas limitações não estariam tanto em sua natureza, quanto em nossa falta de instrumental conceitual para bem apreendê-la. " É poesia, é literatura - afirma o autor (P.Zumthor, 1983: 38) - aquilo que o público, leitores ou ouvintes, recebem como tal, aí percebendo uma intenção não exclusivamente pragmática."

Ambos, R.Finnegan e P.Zumthor, retiram, assim, o debate de uma perspectiva universalista, desconstruindo seu objeto - o oral - enquanto um universal; em percurso oposto, propõem a busca do sentido em seu contexto cultural de produção. Nesta linha, e o que é importante reter, a noção do belo

deixa igualmente de ser um postulado universal, para dar lugar à investigação relativa a padrões culturalmente construídos para o julgamento estético ⁴.

Esta é certamente a posição de P.Veyne (1985, especialmente pp.266-277) que, em uma análise das mais inspiradas sobre a elegia erótica romana, demonstrou eloqüentemente que nossa estranheza para com a poesia antiga deve-se a padrões que norteiam, desde o século XVIII, nosso julgamento estético, padrões que privilegiam a densidade emocional, a subjetividade, a intimidade exposta do autor, específicos às noções de indivíduo, história e sociedade na visão de mundo burguesa. A tais padrões, chamou o escritor P.Chamoiseau (1993:290), com muito espírito, de “madaleinização” da literatura ocidental.

Como bem colocou J.Overing (1989; 1994), apenas no Ocidente moderno a estética veio a pautar-se pela “contemplação desinteressada”, configurando domínio totalmente desvinculado da filosofia, da moral e da política; nesse contexto, a atividade criadora passou igualmente a ser sinônimo do novo ou original. Tal concepção de estética, argumenta a autora, não é universal: sociedades há, como a Piaroa, em que o julgamento estético não se encontra desvinculado do moralmente correto ou do socialmente adequado, nem do tradicional e do útil.

Nesta linha inscreveremos a presente leitura das práticas discursivas não-coloquiais vigentes entre os Wapishana, apropriando-nos do qualificativo “retóricas” para traduzi-las.

⁴ Muito embora tal idéia - a de que o belo não é um universal, mas, ao contrário, é variável cultural e histórica -, pareça um truismo, surpreendentemente, é preciso reafirmá-la, posto que posição oposta ainda encontra defensores (veja-se A.Risério, 1993: 183-199).

Várias são as reapropriações contemporâneas do retórico, tanto na crítica literária quanto nas ciências sociais (veja-se K.Burke, 1974; D.Sapir & J.C.Crocker, 1977; M.Gane, 1989). Não se trata de uma retomada das doutrinas retóricas pertencentes ao mundo greco-latino ⁵, mas, como adverte P.Kuentz (1975; veja-se também J.A.Hansen, 1994: pp.1ss.), de uma “volta do retórico”, que supõe hoje, nas palavras do autor,

“(...) a destruição de uma psicologia naturalista que acredita descrever uma essência imutável do homem e de um cientismo que veicula a idéia de uma linguagem neutra e inocente (...)” (P.Kuentz, 1975:120).

Problematizaremos aqui, precisamente, os valores que, para os Wapishana, cercam a linguagem. Neste quadro, é à acepção de técnica retórica que me volto, para tomá-la como modelo para uma descrição: discurso artificioso - diz J.A.Hansen (1994:52ss.) -, que envolve técnica, e não artificial, como quer a apreensão moderna. Focalizar a instância retórica significa contemplar o caráter sistêmico da produção e distribuição de discursos, ou seja, sua codificação, que, por sua vez - diz ainda J.A.Hansen, tratando das práticas retóricas greco-latinas -, baseia-se em um sistema teórico-doutrinário e, portanto, numa visão de mundo. Tal permite conjugar aquilo que a estética ocidental, constituída a partir do século XVIII, com sua busca da motivação interna e singular do autor, tentou banir: a articulação necessária entre estética e ética; se digo tentou, é porque, como afirmam os autores que viemos citando, a estética moderna vincula-se firmemente à ética do universo burguês, que naquele momento se instaura.

⁵ Para uma discussão sobre o paulatino estreitamento das retóricas antigas, que terminou por reduzi-la a uma teoria dos tropos, veja-se P.Ricoeur, 1975; G.Genette, 1975. Veja-se, nesse sentido, a *Antropologia da Retórica* de Sapir & Crocker (1977), que entendem-na da perspectiva de Jakobson, polarizada entre a metáfora e a metonímia.

Mais do que isso, visando técnicas retóricas, localizamo-nos decididamente no campo da pragmática. Recorro novamente a J.A.Hansen (1994:49-50): "como técnica, aplica-se praticamente à persuasão; como um sistema ou uma doutrina ensinada, propõe os critérios mais aptos para produzir pathos, afetos ou afeições persuasivas. O seu fim é mais funcional e pragmático que propriamente estrutural e sintático. Quero dizer, é o fim da persuasão prática que condiciona todas as suas formas".

"Efeitos geram afetos": os Wapishana, creio, não discordariam. Se, para os sofistas, o discurso era força, para os Wapishana o é, analogamente, porque é alma.

E, já que do retórico falamos, disso tentarei convencer você, leitor.

Capítulo I

Os Wapishana: uma apresentação

Bred as we, among the mountains,
can the sailor understand the divine intoxication
of the first league out of the sea?
(Emily Dickinson)

I.Território e população.

Depois de dias passados na penumbra opressiva da floresta guianesa - disse o viajante E. Im Thurn no século XIX -, a savana era uma visão gloriosa. Tomo ao cronista a expressão gloriosa, pois só ela pode definir a luz que reverbera nos campos no verão.

A região de savanas ou campos¹ compreende do rio Branco ao rio Rupununi, região de divisão das águas das bacias do rio Amazonas e do rio Essequibo. Configuração singular circundada por floresta e montanha, pertence geologicamente ao escudo cristalino das Guianas que margeia a planície amazônica e, mais alta do que esta última, encontra-se de trezentos a quinhentos pés acima do nível do mar. Ao norte e ao oeste, os campos são limitados abruptamente pela cordilheira da Pacaraima; ao leste e ao sul, a transição para a floresta amazônica se faz de modo mais lento, adensando a vegetação e amudando as montanhas.

¹ Autores ingleses referem-se a esta região como "savanas". Já os autores brasileiros rejeitam esta definição com base na vegetação, que não seria típica de savana, e preferem a designação "campos mistos" (M.Takeuchi, 1960). Regionalmente os campos são designados por "lavrado", em referência à sua extensão a se perder de vista.

A amplitude dos campos é quebrada por montanhas que se erguem na linha do horizonte e pelas rochas de granito negro que ocorrem, súbitas, em altas elevações, ou ainda pelas longas fileiras de palmeiras buriti, que trazem um pouco de frescor ao cenário luminoso e ardente. À beira dos igarapés encontram-se matas de galeria, bem como em meio ao campo há manchas ou "ilhas" de floresta.

A vegetação do campo é baixa, predominantemente gramínea, mas surpreende em flores miúdas e cactus de um castanho brilhante, tão duros ao toque quanto o solo arenoso em que vicejam; aqui e ali, caimbés retorcem-se, enfezados. No auge da seca, entre os meses de janeiro e fevereiro, a vegetação tende mais e mais a mirrar, o chão se abre em largas feridas de areia branca; dos igarapés fica apenas o leito de areia e pedras e até nos grandes rios, o Branco e o Tacutu, o baixo volume das águas deixa aflorar areais.

As noites da savana na estação seca, como os dias, são imensas, de uma claridade feérica. O campo é varrido pelo vento e por vezes se vê, nem tão longe, o clarão vermelho das queimadas, freqüentes pela aridez da terra no verão.

Toda esta paisagem se transforma durante as chuvas. O ano se divide em duas estações marcadas: a seca, chamada localmente verão, que se estende, em média, de setembro a março, e as chuvas, ou inverno, que vão, reversamente, de março a setembro. Em junho ou julho, auge do inverno, a chuva cai sem cessar, fina pela manhã, em tempestades pela tarde; as noites são escuras e o céu parece mais próximo, de tão carregado e

sombrio. Os igarapés, fios d'água no verão, transbordam, os campos ficam alagados, em diversos pontos se formam lagos que durarão pela estação, abrigando peixes e aves aquáticas; deles só restarão a marca verde ao fim das chuvas. A vegetação se torna alta e verde, compondo uma paisagem radicalmente diferente do campo árido e seco de janeiro e fevereiro.

Os Wapishana são, por excelência, habitantes dos campos: seu território se estende em sentido leste-oeste, de 1° a 4° N. Lat. e 58° a 62° W. Long., compreendendo do vale do rio Uraricoera ao vale do rio Rupununi, na Guiana.

Em território brasileiro, as aldeias Wapishana se dispõem do rio Uraricoera ao rio Tacutu. A maior parte das aldeias localiza-se na região conhecida por Serra da Lua, entre o rio Branco e o rio Tacutu, afluente do primeiro. No baixo rio Uraricoera, outro formador do rio Branco, as aldeias são, em sua maioria, de população mista, Wapishana e Makushi. Aldeias mistas, Wapishana e Makushi ou Wapishana e Taurepáng, ocorrem igualmente nos rios Surumu e Amajari. Na Guiana, as aldeias Wapishana concentram-se entre os rios Tacutu, Rupununi e Kwitaro, limitando ao norte, nas montanhas Kanuku, com o território Makushi; ao sul, sua ocupação se estende à vizinhança do território Wai-Wai (veja-se mapa 1) ².

No Brasil, a extensão contínua do território Wapishana foi abusivamente retalhada para fins de demarcação oficial, ao final dos anos

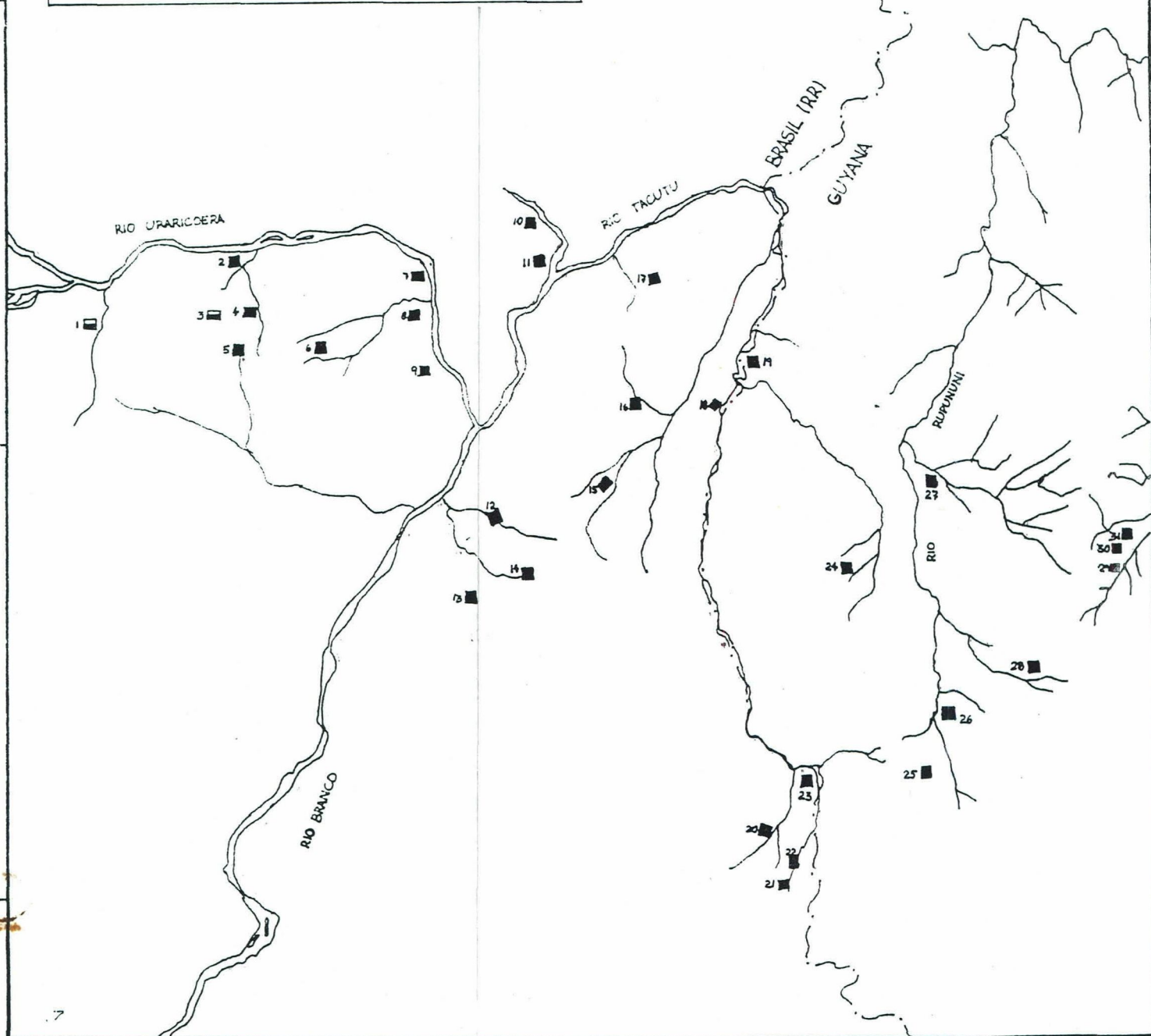
² E. Migliazza (1980: 119) registrou na década de 70 aldeias Wapishana isoladas nas cabeceiras do rio Mapuera, no Estado do Pará. J.Forte e L.Pierre (1990:3) mencionam a existência de Wapishana isolados no rio Tawini, nas cabeceiras dos rios Tacutu e Essequibo, na Guiana. Nesta área fronteiriça, não é raro que indivíduos Wapishana vivam em aldeias Wai-Wai.

LOCALIZAÇÃO ATUAL DAS ALDEIAS WAPISHANA

- | | |
|-------------------|-----------------|
| 1 MANGUEIRA | 17 JABOTI |
| 2 PIUM | 18 PIUM |
| 3 ANTA | 19 POTARINAO |
| 4 LIVRAMENTO | 20 MARUPA' |
| 5 BARATA | 21 CURUXUIM |
| 6 TRUARU | 22 APUM |
| 7 MORCEGO | 23 JACAMIM |
| 8 SERRA DO TRUARU | 24 SAWARIWAO |
| 9 SERRA DA MOÇA | 25 ACHIWOIB |
| 10 S. FRANCISCO | 26 KARAODANAWA |
| 11 LAGO GRANDE | 27 SAND CREEK |
| 12 CANAUANIM | 28 AISHALTON |
| 13 TABA LASCADA | 29 AWAREWADANAO |
| 14 MALACACHETA | 30 MARORANAO |
| 15 MOSCOU | 31 SHEA |
| 16 ARRAIA | |

FONTES: E. MIGLIAZZA, 1970
J. FORTES, 1997

in Farage, 1997

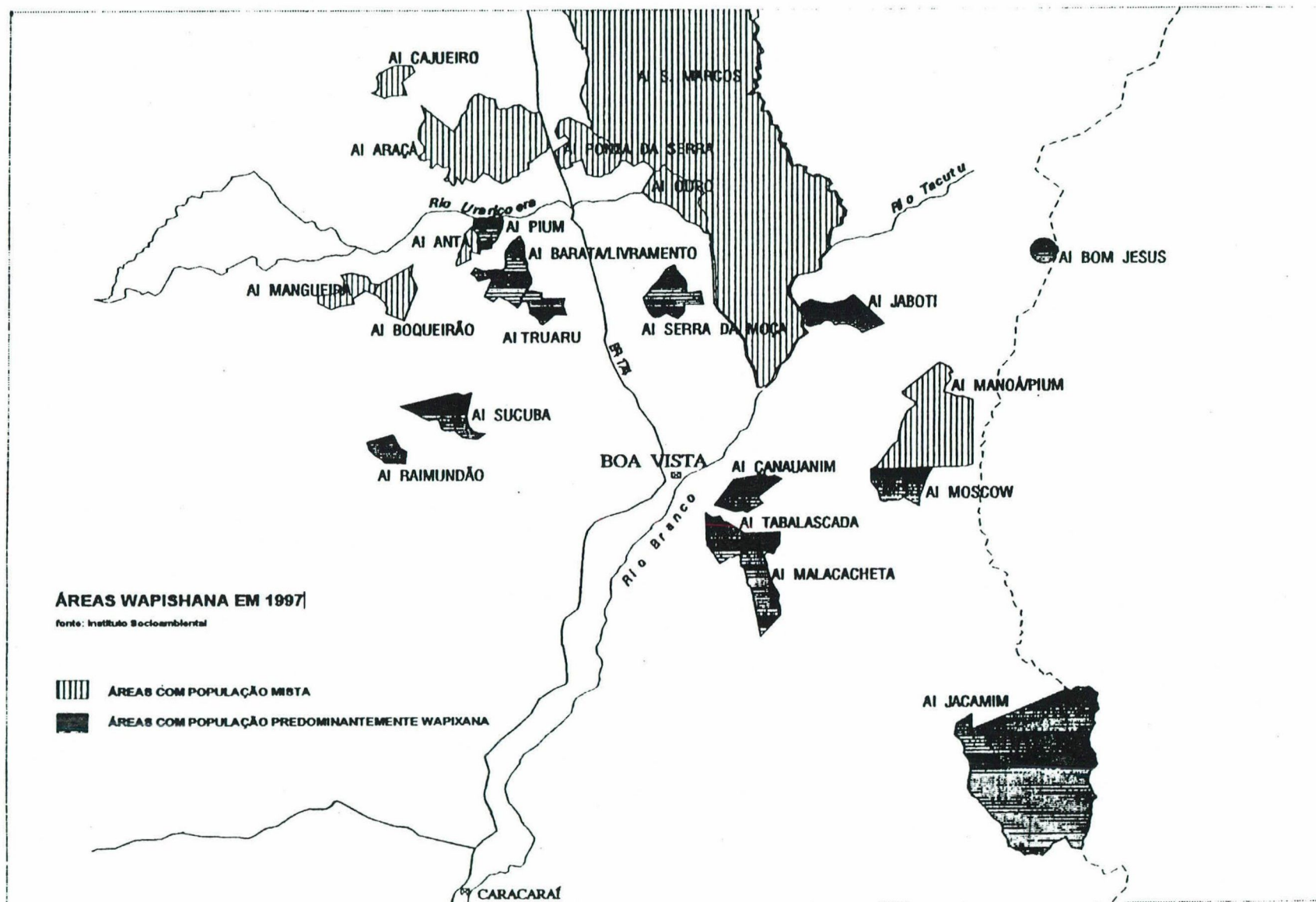


oitenta, processo que ainda se encontra em curso. Àquela época, foram recortadas pequenas áreas indígenas, em que os Wapishana vivem uma verdadeira situação de confinamento, em terras cercadas e, em sua maioria, invadidas por fazendas de gado (veja-se mapa 2).

A população Wapishana atual é estimada entre 10.000 a 11.000 indivíduos. Em área brasileira, estimo de 3.000 a 4.000 indivíduos em aldeias e em torno de 1.000 em cidades e fazendas. Para a Guiana, a estimativa mais recente é a de J.Forte (1990:2): em torno 6.000 indivíduos, entre população aldeã e citadina.

Afastando-se do modelo etnográfico para as Guianas (P.Rivière,1984), o padrão aldeão Wapishana exhibe, em primeiro lugar, uma grande estabilidade: -aldeias como Malacacheta e Canauanim já são mencionadas pelo viajante H.Coudreau, que as visitou na década de 80 do século XIX, com a mesma localização atual -, e ainda, alta densidade demográfica: muito embora a média populacional indicada pela etnografia da área guianense (veja-se P.Rivière,1984; A.Colson,1971) seja de 30 a 50 indivíduos por aldeia, as aldeias Wapishana no Brasil apresentam uma população média de 150 habitantes. Mais altas são as cifras apresentadas para as aldeias em área guianense (J.Forte, 1990), em torno de 500 habitantes.

No que é hoje o território Wapishana, distribuídos entre o vale do rio Branco e o vale do Rupununi, distinguam-se, até os anos trinta a quarenta do século XX, os seguintes grupos: Vapidiana-Verdadeiro, Karapivi, Paravilhana, Tipikeari e Atoradi (também grafado Aturaiú, Atorai), Amariba, Mapidian (Mapidiana, Maopityan) e Taruma (W.C.Farabee,1918:12ss;



L.Herrmann, 1946:5-11). Segundo L.Herrmann (1946:5-11), baseada no registro do missionário beneditino M.Wirth, os Vapidiana-Verdadeiro localizavam-se desde a serra Urocaima, entre os rios Parimé e Surumu; os Karapivi, nos rios Surumu, Cotingo e Xumina; os Paravilhana, no rio Amajari; os Tipikeari, entre os rios Uraricoera, Mocajaí e Cauamé; e os Atoradi, na serra da Lua. Os Amariba, Mapidiana e Taruma, etnônimos registrados por W.C.Farabee (1918:12ss), localizar-se-iam principalmente no vale do rio Rupununi.

Nas fontes coloniais, tais etnônimos são dados por povos ou “nações” distintas (N.Farage,1991:125ss.). Afirma W.C.Farabee (1918:12ss.) que, historicamente, os Wapishana haveriam-se expandido em direção leste, neste processo incorporando estes grupos, próximos lingüística e culturalmente, que beiravam a extinção, em virtude de epidemias advindas do contato com os brancos. Tal hipótese é sustentada por autores posteriores (A.Butt,1962:85; E.Migliazza,1980:119-120). Não há, porém, comprovação documental de uma expansão dos Wapishana em direção ao leste, tendo por epicentro o vale do rio Uraricoera, sequer da ocorrência de epidemias que tenham vindo a dizimar estas populações entre o fim do século XIX e as primeiras décadas deste século, como sugere Farabee.

Mais plausível parece ser a hipótese de J.Forte & L.Pierre (1990:4). de que, ao mesmo tempo que tais etnônimos, designando sub-grupos dialetais, terão caído em desuso, o etnônimo Wapishana terá se alargado de modo a abranger todos os sub-grupos, entre os quais ainda se verifica ligeira variação dialetal. Tal hipótese condiz mais com a imagem projetada pelos

próprios Wapishana, que hoje vêem uma única distinção, posta em termos de variação dialetal, entre os habitantes no vale do rio Uraricoera e aqueles do Tacutu/Rupununi.

Minha pesquisa de campo, entre os anos de 1988 a 1994, foi realizada sobretudo em duas aldeias, Canauanim e Wappun, na serra da Lua. Na região, as aldeias, margeando o rio Tacutu, dispõem-se em um arco que tem por extremos a margem esquerda do rio Branco e o rio Urubu, fronteira do território Wai-Wai. Neste arco, a distância geográfica em relação ao núcleo urbano de Boa Vista cria a ilusão de proporcional distância sociológica. Tal não passa, porém, de ilusão: todas as aldeias na região da Serra da Lua - tanto Canauanim ou Taba Lascada, a vinte quilômetros de Boa Vista, quanto Wappun, inacessível na maior parte do ano - são igualmente atingidas por políticas governamentais, sejam estaduais, sejam federais. O missionamento católico é intensivo na região e atinge todas as aldeias; apenas nas aldeias Milho e Lago Grande, bem como na aldeia Manoá-Pium, igrejas protestantes encontraram seguidores.

De modo mais persistente e miúdo, estas aldeias são também afetadas pelo recrutamento de mão de obra, tanto para o trabalho doméstico quanto para as fazendas que recortam o território Wapishana. Dos anos setenta ao início dos noventa, a exploração da mão de obra Wapishana recaiu sobretudo na população proveniente de aldeias em território guianense que, perseguida politicamente pelo regime de Forbes Burham, tendia a submeter-se ao salário vil e às condições mais adversas de trabalho no Brasil.

As aldeias Wapishana são ainda objeto de intenso assédio pelos partidos políticos em períodos de campanha eleitoral. Sem escapar às práticas políticas correntes no país, no que tange às populações carentes, a compra de votos ali se faz homem a homem, no caso de candidatos operando individualmente, em distribuição de cobiçadas latas de óleo ou sardinha, ou então, quando o partido controla a máquina governamental, os presentes atingem toda a aldeia: desde a campanha eleitoral de 1994, quase todas as aldeias Wapishana, do Uraricoera ao Tacutu, passaram a ostentar não só tratores, mas também antenas parabólicas oportunamente doadas pelo Governo do Estado de Roraima.

Além disso, há, pervasivo, o sistema escolar. A escolarização indígena foi iniciada em Roraima pelos missionários católicos na primeira década do século XX: o ensino era então ministrado por irmãs beneditinas em visitas esporádicas às aldeias mais próximas de Boa Vista, ou ainda, crianças eram retiradas das aldeias para o internato mantido pelos beneditinos no rio Surumu (veja-se P.Santilli, 1994). Não se pode dizer, porém, que a escolarização religiosa tenha tido incidência significativa nas aldeias Wapishana, pois que, dentre os adultos mais idosos hoje, aqueles escolarizados no período constituem raras exceções. A escolarização sistemática passou a ocorrer, com efeito, a partir do período militar, quando foram implantadas escolas nas aldeias. Atualmente, todas as aldeias Wapishana contam com escolas primárias; o ensino secundário é fornecido na aldeia de Malacacheta, bem como na cidade de Boa Vista, onde o procuram os jovens.

Sustentado pela esfera estadual, o sistema de ensino segue o currículo regular; o ensino bilíngüe, implantado há poucos anos, é ainda bastante incipiente. Outra é a situação na Guiana, onde o ensino bilíngüe data pelo menos dos anos sessenta ³ e, ao que tudo indica, atinge a população Wapishana de modo mais sistemático: a maioria dos que vêm das aldeias em área guianense lêem e escrevem em inglês e em sua língua materna. Note-se, portanto, que muitos dentre eles são letrados; não iremos, porém, nos limites deste trabalho, tratar de um possível impacto da escolarização na transmissão oral do conhecimento; ambos conformam, a meu ver, sistemas, em larga medida, independentes (veja-se capítulo 3).

Fustigados pelo vento e pelo sol do verão, os campos se apresentam em dourado pardacento; à pouca distância, um recém-chegado não consegue bem distinguir o tom mimeticamente pardo dos tetos de palha seca de buriti que cobrem as casas da aldeia.

Não se pode dizer que uma aldeia Wapishana tenha um centro, embora a igreja e a escola - prédio de alvenaria, caiado, a destoar significativamente do resto -, possam assim o indicar. Centro de convergência aos domingos e feriados, a igreja tem a seu lado um galpão, como ela coberto de palha de buriti, em que são feitas as reuniões da comunidade; atrás da igreja fica o campinho de futebol, para onde invariavelmente se dirigem os homens após o culto dominical. Mas, durante

³ A escrita fonêmica da língua Wapishana foi estabelecida pela lingüista e missionária Francis Tracy, da Unevangelized Fields Mission, missão que ainda hoje atua entre a população Wapishana na área do Rupununi. A Francis Tracy deve-se igualmente a introdução do ensino bilíngüe naquela área.

os dias da semana, só o movimento das crianças na escola dá vida ao local; as casas não participam e parecem orgulhosamente ensimesmadas.

Espalhadas pelo campo, as casas compõem, à primeira vista, um desenho aleatório. Ligam-nas, umas às outras, estreitas trilhas, imperceptíveis ao olhar menos treinado, secundárias em relação ao caminho largo que leva ao pátio da igreja e da escola e deste, à saída da área. Focalizadas mais de perto, as trilhas contam de frequência, e deixam ler - evidentemente, não com a clareza Jê -, algo de uma sociologia: finas, quase perdidas entre casas mais afastadas, se adensam entre casas mais próximas, e apontam para conjuntos sociológicos, quais sejam, as parentelas⁴.

Filhas casadas preferem, quando possível, construir suas casas na proximidade da casa materna; eis tudo. Junto à mãe, criam seus filhos, com ela partilham do trabalho e do alimento. Os caminhos que ligam suas casas falam, assim, de trocas cotidianas: da carne que, caçada pelo marido, a filha ciosamente ofertará à mãe e às irmãs; da ajuda no parto e nas doenças; do caminho às roças que todas perfazem juntas pela manhã; das tardes passadas ao fiar o algodão ou ralar a mandioca, enquanto as crianças brincam no terreiro da avó. A circulação do caxiri, bebida de mandioca, ainda que, para fins cerimoniais, envolva um maior número de parentelas,

⁴ Uma aldeia compõe-se de várias parentelas, no mais das vezes relacionadas entre si por casamentos, como se fosse forma composta do que a etnografia dá por padrão aldeão nas Guianas, modelo em que uma aldeia pode corresponder a uma só parentela (A. Butt Colson, 1971; P.Rivière, 1984). Friso, porém, que, a meu ver, se as casas constituem conjuntos de relações sociais, tal não se deve tanto às obrigações advindas da afinidade- relação marcada entre homens, mais precisamente, entre sogro e genro (P.Rivière, 1984) -, quanto à consangüinidade, ao fato de que as mulheres, quando do casamento, preferem ficar junto de suas mães.

não necessariamente chega a envolver toda a aldeia; o caxiri “doce” - isto é, de baixo teor alcoólico -, feito para o consumo cotidiano, é produzido e partilhado aqui, neste circuito íntimo de mãe e filhas.

Enquanto a vida corre, buliçosa, entre as casas, o forasteiro, parado em meio ao silêncio que domina o pátio entre igreja e escola, dirá que da aldeia nada há para ver.

II. Os Wapishana nas fontes escritas.

“(…) Ils n'ont rien qui mérite de figurer dans une collection
ethnographique(…)”
(H.Coudreau, 1887, IX: 293)

Em 1918, o etnógrafo americano William Curtiss Farabee publicou “The Central Arawaks”, resultado de uma expedição de um ano ao distrito do Rupununi, Guiana Inglesa, sob o patrocínio do Museu da Universidade da Pensilvânia. A obra, seguindo um padrão de época, organizava-se em tópicos relativos à mitologia, à organização social, à cultura material e à língua dos povos Arawak na região, isto é, os Wapishana, Atoradi e Mapidiana. A monografia foi objeto de ácida crítica por parte de Walter Roth, então considerado um dos mais distintos estudiosos dos povos indígenas da colônia. Roth, funcionário colonial que - para matar o tédio “*naquela terra amaldiçoada por mosquitos*” (1915:107) -, vinha dedicando anos ao levantamento de dados etnográficos dos povos guianenses, era colaborador

assíduo da revista *Timehri*, publicação que detinha o monopólio do debate em torno das potencialidades e curiosidades da colônia, entre as quais, evidentemente, estavam os índios. A influência de Roth era, portanto, grande e assim, ao acusar o etnógrafo de ligeireza nas páginas do *American Anthropologist* (1920,22:291-293), Roth obrigou Farabee à réplica naquela mesma publicação. Após esta breve e algo insossa polêmica, a literatura etnográfica americanista pouco se ocupou dos Wapishana.

Já nos anos quarenta, a antropóloga Lucila Herrmann (1946) veio a empreender um estudo dos Wapishana em área brasileira: baseava-se em dados coletados pelo beneditino D. Mauro Wirth, que missionou entre os Wapishana ao longo da década de trinta ⁵. Abordava o parentesco, o ritual e o sistema político, este último sob a ótica das mudanças introduzidas pelo contato: a flexibilidade da liderança política era considerada resultante de uma carência sistêmica, mais precisamente perda provocada pelos efeitos desagregadores do contato.

Após o estudo de L. Herrmann, seguem-se apenas artigos breves de E. Soares Diniz (1967) e de Orlando Sampaio e Silva (1980;1985), datados

⁵ Ao que tudo indica, D.Mauro Wirth, alemão com formação em filosofia, teria adquirido conhecimento da língua Wapishana e coletado farto material etnográfico. nos anos que passou em Roraima. Transferido para São Paulo, complementou sua formação na Escola de Sociologia e Política sob orientação de Herbert Baldus. Segundo informa Herrmann (1946:viii), Wirth teria cedido a Baldus seus cadernos de campo e este, por sua vez, os teria recomendado à aluna para dali desenvolver sua dissertação de mestrado. Outra das alunas de Herbert Baldus, G. Mussolini, igualmente baseada no material de Mauro Wirth, abordou as representações Wapishana sobre doença, cura e morte em uma análise breve, porém muito instigante (G.Mussolini,1944). Apesar de muitas tentativas, não pude localizar o paradeiro destes cadernos. Dentre o material que coletou, Mauro Wirth publicou apenas coletânea de mitos (1950).

já dos anos sessenta, que guardam, invariante, a temática das relações de contato ⁶.

Na Guiana, foram realizados os estudos de T.McCann (1972) e, mais recentemente, de J.Forte e L.Pierre (1990). O estudo de T.McCann, relatório inédito dirigido a agências de fomento, ocupava-se teórica e praticamente da questão da integração dos Wapishana à sociedade nacional. Realizado pouco tempo depois da assim chamada “revolta do Rupununi” em 1969 - em que os Wapishana, apoiando os fazendeiros brancos locais, insurgiram-se contra o governo central -, o estudo focalizava, com efeito, aquilo que seria a prioridade do governo para aqueles anos: o controle político dos Wapishana através da co-partilha imposta de uma nacionalidade.

O breve ensaio de J.Forte e L.Pierre (1990), fruto de um levantamento da situação sociológica do distrito do Rupununi em 1989, segue as linhas gerais acima apontadas, buscando aferir o grau de integração dos Wapishana, duas décadas depois da revolta, considerada um divisor de águas para as relações inter-étnicas na região ⁷.

Assim sendo, o estudo realizado por W.C.Farabee em 1918 permanece como a única etnografia, no sentido clássico do termo, dos Wapishana. Rarefeita, como se vê, a literatura etnográfica produzida

⁶ Devo observar que a antropóloga norte-americana Nancy Fried realizou pesquisa de campo entre os Wapishana nos anos oitenta. No entanto, a divulgação de seus resultados, ao que tudo indica, resume-se a um artigo sobre identidade étnica Wapishana (1985). Este artigo, embora bastante rápido, deixa entrever que a posição da autora não diverge significativamente do cenário etnológico de que trato.

⁷ A questão da integração na Guiana mereceria exame à parte, que escapa aos limites deste trabalho: clivagens étnicas, correspondentes a opções político-partidárias, conferem à noção de integração conotação e força política diversas daquela corrente no Brasil.

posteriormente pautou-se pelo foco temático nas relações de contato, ponto sobre o qual desejo me deter.

A recorrência do tema das relações de contato na etnografia não é decerto inocente: revela, ao contrário, um a priori, como se a situação de contato fosse já um fator constitutivo para a sociologia Wapishana e, nesse sentido, sua definição pendesse das relações estabelecidas com a sociedade nacional. Note-se, nesta linha, que tal etnografia incide, via de regra, sobre a mudança social provocada pela situação de contato; constitui, afinal, um inventário de perdas.

O conceito de aculturação é onipresente nesta literatura. Nascida sob a égide do difusionismo dos anos vinte, a noção de aculturação terminou banida da teoria por novas perspectivas advindas sobretudo do campo dos estudos de identidade étnica que floresceram entre os anos sessenta e setenta. No entanto, é forçoso constatar que a noção de aculturação, entendida como perda cultural, continua surpreendentemente operativa nas entrelinhas do discurso etnográfico que examinamos. Assim, dados aparentemente anômalos que, em contextos considerados originais, deveriam obrigar à busca de uma explicação eminentemente sociológica, aqui encontram de pronto uma causalidade histórica no terreno fácil e sempre plausível das mudanças provocadas pela situação de contato⁸.

Para tanto, convenhamos, é necessário que haja a imagem de um original - aquilo que um dia terá sido - para dizer do que se desagregou; jogo perigoso, sem dúvida, pois na suposição de um original, se o erige

⁸ Para uma excelente crítica desta tendência na etnografia, veja-se P.Gow, 1991.

verdadeiro. Verdadeiro em duplo sentido: por um lado, o original, o autêntico, caracteriza-se enquanto tópica, cuja autoridade repousa antes em sua reiteração. De outro, a etnografia não se constrói em um espaço anódino, antes é instituída, bem como - e esta é questão que aqui nos interessa - é instituinte em relação a práticas sociais e políticas. Realidade textual, como conceituou E.Said (1990: especialmente pp.102ss.), cuja incidência é produtiva sobre as realidades que aparentemente apenas descreve: para fins de exemplo, basta que nos debrucemos sobre os processos oficiais de identificação de terras Wapishana, onde o rol de perdas culturais a que me refiro veio a legitimar uma brutal diminuição de seu território.

Assim, o silêncio da etnografia sul-americana quanto aos Wapishana não é, a meu ver, fortuito; sugiro, ao contrário, que a parca etnografia que se construiu sobre os Wapishana neste século, bem como aquela que ficou por ser feita, seguiu de perto os caminhos da colonização. Volto-me, nesta seção, a explorar tal relação entre o discurso etnográfico e as práticas coloniais, contemplando o período que vai aproximadamente dos anos oitenta do século XIX aos anos dez deste século. Observo que o processo de ocupação do território Wapishana em área brasileira é anterior ao ocorrido na Guiana Inglesa, uma vez que, restritos à economia açucareira estabelecida na costa, distantes das savanas do Rupununi por imensa extensão de floresta, os ingleses só consolidaram a colonização desta região após a II Guerra, com o estabelecimento de comunicação aérea. Mas precisamente esta defasagem constitui um espaço estratégico para a

análise, oferecendo um diferencial para ambos os processos colonizatórios em que se torna legível o nexos entre a práxis colonial e o discurso etnográfico.

Henri Coudreau e os índios vestidos.

As viagens dos irmãos Schomburgk nos anos trinta do século XIX tornaram famosa a fronteira entre o Império do Brasil e a colônia inglesa na Guiana, bem como os povos indígenas que ali habitavam. Triste fama, em verdade: os exploradores denunciavam então o apresamento de índios, sobretudo dos Wapishana, por brasileiros em área que consideravam de domínio inglês.

Note-se, entretanto, que os índios comparecem nos escritos dos Schomburgk como parte de uma história natural da região. O mesmo se aplica genericamente aos viajantes que sucederam os Schomburgk na primeira metade do século. W.Hillhouse, cujos escritos antecedem os dos Schomburgk, constitui uma exceção notável, por sua visão política quanto aos povos indígenas na colônia; ainda assim, Hillhouse pouco ou nada sabia acerca dos Wapishana, habitantes de uma região àquela altura intocada pela colonização: apenas registra que, na fronteira da colônia, habitavam os Attaraya (Atoradi), distantes demais *"para serem de alguma valia à Colônia"* [W.Hilhouse, (1825) 1978: 37].

Para a área brasileira de Roraima, o discurso etnográfico se funda com Henri Coudreau (1887-1888) ⁹ na década de oitenta do século XIX,

⁹ H.Coudreau, como se sabe, explorou as Guianas brasileira e francesa durante a década de oitenta do século XIX, cujos resultados publicou sob o título *"Voyage a la France*

época em que o viajante francês explorou o leste do rio Branco, os vales dos rios Tacutu e Rupununi e alcançou o rio Trombetas. Visitava, portanto, os territórios Wapishana e Atorai na Serra da Lua e de seus vizinhos Taruma e Wai-Wai, até o território Pianakoto. Gravemente acometido de febres, Coudreau deteve-se na aldeia de Malacacheta por onze meses, adquirindo uma familiaridade até então impensável com a língua e a vida social cotidiana dos Wapishana. A Coudreau cabe, portanto, o primeiro retrato dos Wapishana e de seu território.

Uma palavra, ainda que rápida, faz-se necessária quanto ao rio Branco que o viajante encontra, cuja ocupação civil encontrava-se em pleno curso. Abandonado por largo tempo, em especial após o fracasso dos aldeamentos indígenas ao final do século XVIII, o alto rio Branco não atraía colonização civil à falta dos produtos de extração, que abundavam em áreas mais acessíveis da Amazônia. Em meados do século, a extração de balata era empreendida no baixo rio, mas teve caráter decididamente marginal na economia extrativista que dominava o cenário amazônico (veja-se P.Santilli, 1994; Farage & Santilli, 1992).

A economia do alto rio, por iniciativa oficial desde o período colonial, pautava-se pela pecuária em três fazendas da Coroa, sob administração da fortaleza de São Joaquim. Os primeiros ocupantes, em número pouco significativo, foram sobretudo militares que, permanecendo na região após

Equinoxiale" (1887). No presente trabalho, estarei priorizando, no entanto, o diário da viagem - "Memoires du voyage au Branco, aux Montagnes de la Lune et au Trombetas" - publicado pela Sociedade Normanda de Geografia (1887-88), que contém os dados brutos que a publicação posterior veio a depurar. O diário refere-se ao período de julho de 1884 a janeiro de 1885.

expirar seu tempo de serviço junto ao Forte São Joaquim, esbulhavam as terras e o rebanho da Coroa. No entanto, a partir da década de setenta do século XIX, devido à seca que então assolava o nordeste brasileiro, levas de migrantes pobres alcançaram o rio Branco (A.Loureiro, 1989:39-42). Uma pequena elite local se formou naqueles anos, sobretudo no advento da República; embora descapitalizada, possuía apreciável influência política para pressionar o governo estadual pela regularização de suas posses ¹⁰.

A chegada de migrantes trouxe algum alento à administração local. Nos anos oitenta, Boa Vista, núcleo urbano e administrativo da região, era um povoado recente, embora existisse nominalmente desde 1856; sua população, segundo H.Coudreau (1887,IX: 209), se compunha de “*brancos, Mamelucos e de Índios, que servem como domésticos para os Brancos*”.

A ocupação fundiária se fazia sobretudo em direção oeste, mais precisamente, no vale do rio Uraricoera ¹¹, como registra o próprio H.Coudreau (1888, X:73): “(...) *É o Uraricoera que se povoa hoje em dia (...).*” E, de modo importante, acrescenta o viajante francês: “*Em Boa Vista se diz ir ao Uraricoera, ir ao Macajahi, ao Catrimani, mas quando se trata de ir para lá, para a outra margem do rio, para o Levante, então se diz: “ir ao*

¹⁰ O advento da República veio de fato possibilitar a regulamentação da ocupação fundiária: através do decreto nº 4 de 16 de março de 1892, o governo estadual do Amazonas abria a requisição de títulos de terras ocupadas desde 1889. As requisições que partem do rio Branco entre 1893 e 1900, cerca de cento e quatro, alegavam, em sua maioria, ocupação anterior à proclamação da República, embora esta informação deva ser tomada sob cautela (N.Farage & P.Santilli, 1992: 274).

¹¹ Demonstra-o ainda o número de requisições feitas no período por terras no rio Uraricoera, em número de oitenta e cinco, contra apenas dezenove no rio Tacutu e margem esquerda do rio Branco. O depoimento de H.Coudreau confirma esta proporção: “(...) *Todas as fazendas se encontram na margem direita do rio Branco e no Uraricoera. No Tacutu e na margem esquerda do rio Branco, se contam quatro fazendas (...)*” (H.Coudreau 1888,X:81).

interior". Na outra margem do rio, uma vez que se passa as montanhas que estão atrás de São Pedro e Cunhã Pucã ¹², é o interior, desconhecido, temido, formidável" (H.Coudreau, 1887,IX:211). Assim, posto que o território Wapishana se estende do rio Uraricoera ao rio Rupununi, foi a porção oeste deste território a primeira a ser atingida frontalmente pela ocupação pecuária. O leste era ainda terra incógnita; para lá o viajante se dirige.

No interior desconhecido que, da margem esquerda do rio Branco se estendia em direção aos rios Tacutu e Rupununi, incerta fronteira com a colônia inglesa, as aldeias Wapishana e Atoradi tampouco sabiam do universo dos brancos; a novidade daquela presença, a se crer no depoimento de H.Coudreau, também os movimentava e muitos eram os que vinham de longe para *"ver os brancos do grande rio e guardar seus tapiirs (os bois) nas campinas"*. (H.Coudreau, 1887,IX: 271). Segundo Coudreau, em aldeia tão próxima ao núcleo urbano de Boa Vista como Malacacheta (já localizada, como hoje, na nascente do igarapé do Surrão), pouco se falava o português e, embora portassem nomes portugueses, mulheres e crianças desconheciam totalmente a língua (H.Coudreau,1887,IX:265). Ainda segundo Coudreau, índios havia que morreram sem compreender o português e que, no decorrer de sua existência, se chamaram sucessivamente Pedro, José, Manoel, Cardoso, Raimundo, pelo só motivo de que *"esta brava gente gosta de mudar de apelativo"*. (H.Coudreau, 1887,IX: 272). Em muitas aldeias distantes, poucos eram os objetos de ferro, apenas *"algumas facas de má qualidade"* (H.Coudreau, 1887,IX: 283).

¹² Trata-se de fazendas. São Pedro pertencia a Bento Brasil, poderoso chefe político local.

O recrutamento da mão de obra indígena para as fazendas até ali os alcançava, ainda que, segundo o cronista, de forma indireta, através da intermediação de agentes índios. Observa Coudreau que os Wapishana se valiam ocasionalmente do trabalho para os brancos, a fim de obter os bens manufaturados que já conheciam e apreciavam - pano branco e azul, índigo, fuzil, chumbo, pólvora, munição, machados, sabres, facas, baús -, acrescentando agudamente: *“desde que obtenham os objetos que desejam, vão repousar na aldeia”* (H.Coudreau, 1887,IX: 265). Ou ainda: *“(...) Não gostam muito de fazer as viagens de batelões para os brancos, estimam que vinte mil réis (quarenta francos) por três meses de trabalho não constituem uma remuneração suficiente. Mas vão sem repugnância trabalhar em Boa Vista ou nas vizinhanças, tirar e cortar a madeira, auxiliar na calafetagem dos batelões, construir casas (...)”* (H.Coudreau, 1887,IX: 264).

H.Coudreau assim resume a situação sociológica a que assiste: *“Estão vestidos, mas se dão frequentemente o prazer de esquecer que são civilizados (...)”* (H.Coudreau, 1887,IX: 264).

Perguntemo-nos inicialmente acerca do valor da categoria “civilizado” neste discurso. Claro está que, de um lado, Henri Coudreau, sem escapar às grandes linhas do pensamento social europeu do século XIX, opera com a noção de um progresso unidirecionado e afeto à humanidade; de outro, ao que tudo indica, opera igualmente com uma terminologia local a que seu discurso vem justificar teoricamente: através da noção de progresso, Coudreau escalona o conjunto indígena regional que observa, cuja resultante é a categoria de “índio civilizado” ou “vestido”, intermediária entre a selvageria e

a civilização plena. A esta categoria intermediária pertenciam, em parte, os Wapishana, uma vez que escapariam à definição aqueles inalcançados pela ocupação fundiária: *“Os Macouchis, os Ouapichianes e os Atorradis da fronteira são muito menos civilizados do que aqueles das margens do rio Branco”* (H.Coudreau, 1887, IX: 268).

O uso de vestimenta e da língua portuguesa constituem critérios para a classificação do “índio civilizado”. Uma civilização sob suspeita, é certo: Coudreau observa reiteradamente que sob a vestimenta, mulheres e homens guardavam suas tangas e colares de contas; além disso, designavam a roupa pelo termo *kashoro* -miçangas, contas - dos brancos, insinuando a dúvida de que, longe de um desejável decoro, a roupa talvez não passasse de mais um enfeite. O critério era, portanto, falível:

“Aqueles que trabalharam para os brancos, que viveram nas povoações, retornando à maloca, nada mudam no tipo hereditário da vida indígena. Eles poderiam ter uma casa melhor, amenizar seu regime alimentar, cultivar para vender, fazer provisões para os maus dias, dedicar-se a qualquer indústria; nada; a poesia preguiçosa da vida indígena, reforçada entre eles por um poderoso instinto ancestral, os subjuga e eles vivem à selvagem como antes, nada guardando da civilização a não ser a calça e a camisa” (H.Coudreau, 1888, X:74-75).

Ambígua, a categoria “índio vestido”, em sua concepção, parece fadada à efemeridade: não poderia durar o que, de sua natureza, é passagem ou transição. É ainda esta sua ambigüidade, intratável, que a condena: aos olhos do cronista, o uso de vestimenta e de língua portuguesa

eram índices suficientes da incorporação dos Wapishana pela sociedade regional, o que os levaria inexoravelmente à sua desapareição enquanto povo. Assim, ponderava Coudreau:

“É curioso constatar que são as tribos que se civilizam mais depressa as que desaparecem igualmente mais depressa. Assim são os Uapichianas. Os Uapichianas se civilizam mais rápido do que os Macuchis. Eles gostam de ensinar seu dialeto aos civilizados, muitos dentre eles no Canauanim, na Malacacheta e no Uraricoera, falam português. Os Macuchis são muito mais rebeldes à disciplina da civilização. Eles não gostam de ensinar sua língua aos brancos. Eles são insolentes, insubordinados (...)” (H.Coudreau, 1888,IX:76).

Outra linha de força na tese da desapareição dos Wapishana emerge nesta passagem: no contraste com os “insubordinados” Makushi, podemos apreender que o campo semântico da categoria de “índio civilizado” / “índio vestido” é recortado por outra oposição, aquela entre “tribos mansas” e “tribos bravas”.

A oposição entre “tribos mansas” e “tribos bravas” é recorrente no diário de H.Coudreau. No vale do rio Branco visto pelo cronista, a definição de “tribos bravas” recobria, por excelência, os grupos a que designava por Chiricoumes e Coucoichis. Mansos seriam, também por excelência, os Jaricuna e os Wapishana, de onde se depreende um encompassoamento da categoria de “índio civilizado” pela de “tribo mansa”, posto que mansos seriam os povos que se deixavam civilizar.

Mais uma vez se nota um diálogo ativo com a terminologia local: os qualificativos “bravo”/“manso”, segundo M.Carneiro da Cunha (1992:7), são operativos ao longo do século XIX, remetendo, como as expressões por si induzem, à fereza e à sua domesticação. Decerto; porém, na reflexão de Coudreau tais qualificativos ganham outra nuance. Vale frisar que insubordinados, os índios “bravos” seriam também altivos, o que, por oposição, demarcava, na opinião do cronista, a condição aviltada dos “civilizados” :

“Os Índios selvagens são orgulhosos. Não recebem presentes, mas fazem com você troca de produtos e de serviços. Aqueles que são civilizados são muito menos delicados, aceitam muito bem os presentes dos brancos mas jamais retribuem; eles são mesmo mendicantes ao extremo. Se você lhes acreditasse, lhes daria toda sua fortuna por um dia de trabalho. Consideram tranquilamente o branco como uma Providência que concede, sem que nada lhe custe, facas, sabres, machados, camisas, calças, fuzis, chumbo e pólvora ao índio, como o bom Deus concede a chuva, gratuitamente, sem que se faça por merecê-la. Assim têm eles sempre a mão estendida (...)”
(H.Coudreau, 1888, X: 79).

Em contrapartida, “bravos” seriam os povos que resistiam ao trato com a sociedade regional. Por esta via, o cronista pôde mesmo aventar que, à época da revolta dos cabanos no Pará, nos anos trinta daquele século, muitos índios revoltosos teriam se retirado para o interior, “*onde formaram grupos hostis aos brancos, grupos hoje transformados pela junção dos*

índios das tribos primitivas: aquelas nações brabas são inabordáveis" (H.Coudreau, 1888, X: 77). Vê-se, portanto, que na argumentação desenvolvida pelo cronista, a bravura vem a equivaler à insubordinação contra o Estado.

Importa-nos reter que, para H.Coudreau, como vimos acima, a submissão das "tribos mansas" seria ainda índice de maior grau de civilização, deixando a selvageria equalizada à guerra. Há que seguir o rumo algo tortuoso do argumento: paradoxalmente, para Coudreau, as populações indígenas, deixadas a si mesmas, teriam na guerra o único caminho para a civilização, posto que - atualizando um percurso que, para o pensador oitocentista, seria universal - a transição para a civilização implicaria em uma passagem necessária pela escravidão. A guerra indígena, porém, haveria sido coibida com a conquista européia, de onde a estagnação atual daquelas sociedades:

"O grande obstáculo a toda modificação destas sociedades é que eles não aumentam em número (...) Caçadores e pescadores, eles são bastante numerosos para o território que habitam. O caçador não se torna agricultor de uma hora para outra, historicamente há uma fase intermediária, o trabalho escravo. O trabalho escravo supõe o desenvolvimento de um certo aparelho militar; ora, este desenvolvimento se tornou impossível pela vizinhança dos brancos, o que explica porque os Índios, caçadores e pescadores, não progrediram na América depois da conquista européia. Porque diminuíram eles em número? As nações mais próximas dos brancos, e são estas mesmas que desapareceram, não podendo se adaptar à nova ordem das coisas, impedidas

de levar seu antigo gênero de vida, incapazes de se transformar em tão pouco tempo, estão mortas”. (H.Coudreau,1888,X:75)

Aplicado localmente, o esquema tanto mais se ajustaria tendo em vista o parco aparato guerreiro dos povos guianenses:

“A guerra foi o principal motor da civilização primitiva (...) Na Guiana, os índios possuíam um estado militar bastante grosseiro quando da chegada dos europeus. Desde então foi impossível a este estado militar se desenvolver. Por conseguinte, não há coesão, crescimento, especialização e, enfim, progresso. É a falta do desenvolvimento normal de um estado secular de guerra que os índios da Guiana são, entre todos os seus iguais, tão pouco numerosos, tão disseminados, tão desprovidos de civilização original, ainda que rudimentar. O progresso obtido pelas tribos guerreiras do centro do continente é, com efeito, incomparavelmente mais considerável”. (H.Coudreau,1888,X:76)

Sem a guerra e a dominação - que, para o cronista, são correlatos necessários -, faltava àquelas sociedades o movimento histórico:

“Os Índios da Guiana formam sociedades rudimentares sem subordinação nem centro de autoridade, sem órgãos distintos nem funções especializadas, imóveis e como que congeladas em uma homogeneidade embrionária (...)” (H.Coudreau,1888, X:74).

Deste modo, a única via que lhes restava para a civilização seria a “*tutela inteligente*” (H.Coudreau,1888,IX:76). A expressão “*tutela inteligente*”, a meu ver, ocorre no discurso de Coudreau desvinculada da figura jurídica que, naquele momento, mal se esboçava na legislação indigenista brasileira. Ao contrário, a referência de Coudreau é o missionamento jesuítico no Paraguai (H.Coudreau,1888,IX:76), referência que, no contexto laico a que o cronista aplica a noção de tutela, circunscreve o campo de sua intervenção, qual seja, o trabalho.

Trata-se de um truismo para a história amazônica a afirmação de que, na região, a economia dependeu quase que exclusivamente da mão de obra indígena. A estimativa corrente é a de que, até a década de setenta do século XIX, o número de escravos no Amazonas não totalizava um milhar, em sua maioria concentrados na capital da província (A.Loureiro, 1989:35-38). Aos índios cabia o trabalho: extinta a escravidão indígena em 1755, o trabalho compulsório, bem como o recrutamento forçado, na prática, perduram pelo século XIX na Amazônia. No vale do rio Branco, a presença tibia do Estado - seja através da diretoria de índios, seja através de missionários, cuja falta, aliás, era crônica (veja-se P.Santilli,1994) - deixava às mãos dos fazendeiros o recrutamento e administração da mão de obra indígena.

“*Pão, panno e páo*” - dizia o provérbio local registrado por H.Coudreau (1887,IX:326) - era de que necessitavam os índios, desvelando a naturalização, à época, do fato do trabalho compulsório. Com efeito, a julgar

pela crônica, não faltava qualquer dos três ingredientes nas relações de trabalho que então se estabeleciam com os índios.

O discurso de H.Coudreau não escapará à lógica patronal da obrigatoriedade do trabalho indígena: *"Os bons tratos, as boas pagas, a humanidade não surtem qualquer efeito sobre ele. Toma por fraqueza dos brancos. Mas é bastante sensível às demonstrações de força; estas são seu único motor"* (1888,X:78).

Porém, mais do que reiterar, a argumentação de Coudreau, pelo que vimos, vem legitimar o controle e a disciplinarização da população indígena através do trabalho; tal é a questão latente no texto, como uma insistente música de fundo.

Ora podemos retomar, sob nova luz, a tese da extinção da população Wapishana preconizada por H.Coudreau. Sob a ótica do trabalho, realiza-se, no espaço de seu discurso, pequenos mas sucessivos movimentos de exclusão: de índios a trabalhadores e, para esta categoria, o aviltamento que, a seus olhos, era o correlato necessário do trabalho.

Índios trabalhadores não mais seriam computados dentre a população indígena: para a população do rio Branco à época, H.Coudreau (1888, X: 81) estimava, entre *"brancos, mestiços e índios vestidos"*, mil indivíduos. Em contrapartida, quanto aos Wapishana, afirma, categórico: *"os Uapichianas eram, há um século, a tribo mais importante do Rio Branco, hoje são, se tanto, em número de mil. (...)"* (H.Coudreau, 1888, X: 76) ¹³. A tese da

¹³ Lembremos que hoje se estima a população Wapishana, em ambos os lados da fronteira, em cerca de 10.000 a 11.000 indivíduos: ou ocorreu um inopinado e, portanto, altamente duvidoso, aumento populacional durante este século, ou - o que, convenhamos, é mais plausível - mudaram as concepções que norteiam a estimativa. Apesar de discutível, a

extinção repousava, portanto, na categoria de “índio vestido”: a população Wapishana sumia-se, é certo, reclassificada na categoria de trabalhadores.

Creio assim termos localizado um momento decisivo na constituição da tópica do “índio civilizado” que marcará a etnografia Wapishana. Poucos anos depois da passagem do viajante francês, o conde E.Stradelli igualmente registraria: “*Os Uapixana (...) outrora a tribo mais numerosa, e hoje, dizimada, deixaram as margens do rio e retiraram-se para o interior. Trabalhadores e dóceis, prestam-se de boa vontade ao serviço dos brancos (...)*” (E.Stradelli (1889) 1990: 267).

E aqui se inaugura a etnografia: na década de dez, até mesmo o etnógrafo inigualável que foi T.Koch-Grünberg [(1924)1982,III:25] passava ao largo do território Wapishana, em busca dos povos Carib ao norte, desde que supunha, como H.Coudreau, que, entre os primeiros, nada haveria que valesse constar de uma coleção etnográfica.

Passemos ao outro lado da fronteira, cujo contraste poderá melhor iluminar nossa questão.

Uma natureza arredia: a colônia inglesa vê os aborígenes.

Em 1884, data de sua viagem ao Rupununi, Coudreau comentava o temor brasileiro de invasão insidiosa dos ingleses na fronteira, à época objeto de disputa entre Brasil e Inglaterra. Ledo engano - ponderava Coudreau -, na região do Rupununi viviam apenas dois ingleses, cujo

estimativa de Coudreau foi encampada acriticamente por J.Hemming (1987:351-352), que declara dizimada a população Wapishana ao fim do século XIX.

interesse era a mão de obra indígena, antes que o aliciamento da população com vistas à anexação territorial: “ (...) *As duas casas inglesas do Repunani (sic) me dão a impressão de se preocupar muito mais em pagar o mínimo possível a seus índios do que lhes ensinar a estropiar a língua de Shakespeare e a fetichizar a religião de Sua Muito Graciosa Majestade (...)*” (H.Coudreau, 1887, IX:268). Da serra da Lua à cordilheira da Pacaraima não havia, segundo concluía maliciosamente o cronista, “*mais de dez índios capazes de compreender, em inglês, outra coisa que os dois vocábulos “match” e “Goddam”*” (H.Coudreau, 1887, IX: 282-83).

A documentação do período nada mais nos permite saber acerca destes dois moradores ingleses no Rupununi na década de oitenta do século XIX ¹⁴. É certo que as viagens exploratórias, sucessivamente empreendidas desde as primeiras décadas do século XIX pelos Schomburgk, C.Waterton, C.Hilhouse, Barrington Brown, E.Im Thurn e outros, trouxeram ao centro administrativo da colônia conhecimento sobre as savanas do Rupununi e seus habitantes; um esforço sistemático de colonização, no entanto, não viria a ocorrer ainda naquele século.

O marco referencial da ocupação da área é a figura do escocês H.P.C.Melville, cuja trajetória confere um tom romântico à colonização do rio Rupununi, recontada com deleite em livros de viagem, como o do popular escritor Evelyn Waugh [(1934) 1987] ou o de Marc Swann (1957). Chegado ao Rupununi em 1890, Melville haveria inicialmente se dedicado ao

¹⁴ R.Baldwin (1946: 36), apoiando-se em depoimentos colhidos por J.Ogilvie entre Wapishana idosos, refere-se à existência de um certo John Bracy, que teria vivido e comerciado entre os Wapishana na aldeia de Sand Creek.

escambo com os Wapishana, trocando manufaturados por produtos indígenas - como redes ou cestaria - que levava à comercialização em Georgetown; pouco mais tarde, porém, dedicar-se-ia à pecuária (C.Clementi, 1919:80-81). Sua produção apoiava-se exclusivamente na mão de obra fornecida pelos Wapishana e Atoradi: a literatura posterior atribuiu ao casamento de Melville com uma mulher Atoradi sua influência política sobre os índios, bem como o acesso ao seu trabalho. Melville, mais tarde, veio a tomar uma segunda esposa, ao que tudo indica Patamona, e com suas duas mulheres constituiu uma larga família que haveria de marcar a história política do Rupununi ¹⁵.

À região chegaria pouco mais tarde o escocês John Ogilvie que, à semelhança de Melville, instalou-se em meio ao território Wapishana, obteve fluência em sua língua e, na dependência de sua mão de obra, iniciou a extração de balata. Registra T.McCann (1972:55) que, nos anos sessenta, os Wapishana mais velhos lembravam-se ainda dos grandes acampamentos de trabalhadores índios que se formavam em torno à casa de Ogilvie.

Melville e Ogilvie, somados a mais três fazendeiros brasileiros ali estabelecidos após a definição da fronteira em 1904, constituíam toda a população branca e proprietária no Rupununi naquele início de século (C.Clementi, 1919:80-81). Na década de dez, Melville foi nomeado pelo governo colonial chefe do distrito do Rupununi e, nesta posição, passou a acumular ainda maior influência política sobre a população indígena.

¹⁵ H.C.P.Melville, após deixar a administração da Companhia do Rupununi, que referirei adiante, voltou definitivamente a Escócia. Seus filhos continuaram a deter terras em território Wapishana, bem como a negociar com os índios até 1969, quando, havendo liderado uma insurreição frustrada contra o governo central, foram obrigados a se exilar no Brasil e na Venezuela.

Mas, em que pese a estreita rede de alianças estabelecida por Melville e Ogilvie com os índios no Rupununi, sua produção era de pequena escala e de difícil escoamento, em razão da ausência de comunicação com a costa. Este quadro virá se alterar após a I Guerra: em 1914, em virtude da eclosão da guerra e conseqüente desabastecimento da costa, Melville consegue interessar empresários e o Governo colonial no investimento de capital na pecuária, o que se dá na formação da Rupununi Development Company, que passará a criar gado em moldes empresariais nas savanas sul do Rupununi, em pleno coração do território Wapishana. Além disso, de modo correlato, Melville, com custeio oficial, faz abrir a “trilha do gado” que passa a escoar o rebanho das savanas do Rupununi rumo ao mercado de Georgetown. Pode-se dizer que toda esta infra-estrutura funcionou precariamente no entre-guerras; somente a comunicação aérea e o estabelecimento do abate local nos anos quarenta efetivaram a integração do Rupununi à economia colonial (T.McCann,1972b).

Porém, como anunciei anteriormente, interessa-nos o interregno que vai da chegada de Melville em 1890 até a década de dez. Não se dispõe para o Rupununi de uma crônica comparável àquela produzida por H.Coudreau para o vale do rio Branco. Neste período, entretanto, a colonização da região foi objeto de debate regular nas páginas da revista *Timehri*, publicação da Royal Agricultural and Commercial Society, bem como nos *handbooks* e outras publicações voltadas ao funcionalismo colonial. Neste universo tornam-se legíveis as representações que a elite

colonial costeira - fossem empresários ou intelectuais - mantinha sobre o interior e seus habitantes.

As mais variadas vozes se sucederam na *Timehri*, anunciando o potencial de riqueza do distrito do Rupununi - constituído pela balata, ouro e diamantes e, acima de tudo, pelo gado - e clamando por sua exploração sistemática.

Um embaraço fundamental à ocupação da região era o da comunicação com a costa; a construção de uma estrada de ferro que ligasse Georgetown ao Rupununi e, em consequência, ao Brasil, era vista como prioridade; não faltaram planos ambiciosos para uma rede ferroviária que acabaria por integrar o resto do continente, nos moldes do que se empreendera no Oriente (W.W.Kenrick, 1891; W.Egerton, 1915).

À ausência de comunicação articula-se a ausência de povoamento do Rupununi, visto invariavelmente como espaço demograficamente vazio. Colonos europeus eram reclamados desde o século XIX para povoar a região (F.Milliroux, 1842), questão que perdura pela primeira metade do século XX; registram-se, até o fim dos anos trinta, projetos oficiais de assentamento de colonos iraquianos e o de refugiados judeus europeus no Rupununi, embora nenhum deles tenha se concretizado (R.Baldwin, 1946:36).

O modelo de ocupação empregado pelos brasileiros nos campos do rio Branco, caracterizado, como vimos, pela pecuária apoiada em trabalho indígena, foi considerado modelo a ser seguido. Em 1879, esta era a opinião de E.Im Thurn, funcionário colonial na Guiana, diante do constante problema

da colonização do Rupununi: " *há muitos índios vivendo no distrito, no momento ociosos, mas que podem, com cuidado e bondade, tornar-se vaqueiros úteis, desde que são, em alguma medida, tribos aparentadas àqueles índios que fazem o trabalho nas fazendas brasileiras (...)*" (E.Im Thurn,1879:23).

Mais tarde Im Thurn veio a mudar radicalmente sua posição; falando em 1913 a uma platéia de empresários membros do West Indies Committee, lobby colonial junto ao Governo inglês, Im Thurn traça um diagnóstico da não expansão para o Rupununi, que aqui nos interessa de perto.

Dirigindo-se especificamente aos produtores de açúcar em Demerara, afirma Im Thurn que aqueles não investiam no interior, de um lado, porque não desejavam divergir o capital concentrado no açúcar, revelando assim que havia uma recusa silenciosa, porém bastante ativa por parte dos capitalistas da colônia, em ultrapassar a estreita faixa costeira onde predominava o açúcar. De outro, a produção do açúcar já consumia a força de trabalho disponível; quanto ao interior, o índio nunca havia sido treinado para um trabalho constante, diz ele, "*e estou seguro de que agora é muito tarde para educá-lo neste propósito*" (1934: 180-181). Questões cruciais, como se verá.

A economia da colônia, como aludi anteriormente, esteve sempre centrada na produção açucareira da costa. Até 1838, o sistema produtivo dependeu exclusivamente da mão de obra escrava negra. No entanto, a abolição da escravatura, naquela data, do ponto de vista patronal, desorganizou o trabalho: livres, os negros não eram mão de obra confiável e

disciplinada. É o que se depreende claramente nesta passagem de David Chalmers, magistrado na Guiana ao final do século XIX:

“(...) O sistema [escravidão] cessou repentinamente e daí se seguiu uma reação de algum modo natural por parte de muitos dos recém libertos contra qualquer forma de trabalho constante ou pesado. A consequência foi que tornou-se difícil induzi-los a se engajar como trabalhadores assalariados, a não ser por salários exorbitantes. Ainda assim, eles nem sempre eram confiáveis, fazendo greve e reivindicando salários impossíveis em períodos críticos, como quando as plantações haviam atingido um ponto em que era de importância vital que fossem rapidamente colhidas. (...)” (D.P.Chalmers, 1896:137ss).

A demanda por mão de obra, bem como as queixas quanto à sua eternamente alegada insuficiência, atravessariam o século.

Não nos cabe aqui discutir as razões que levaram à exclusão dos negros do mercado de trabalho; aponte-se, no entanto, que há indícios para supor que, de modo a guardar alguma analogia ao caso brasileiro (veja-se M.Carneiro da Cunha, 1985), negros livres representavam uma ameaça política à minoria branca: mais tarde, somados aos indianos, conformariam esmagadora maioria populacional que os ingleses, atemorizados, considerariam “*nossas classes criminosas*” (H.Kirde, 1888).

Para a exclusão da população negra, operou-se a importação sistemática de trabalhadores para a colônia. Entre 1835 e 1882, foram introduzidos na Guiana Inglesa 30.809 portugueses oriundos da ilha da

Madeira (C.Clementi,1922:446). Pouco se demoraram no trabalho agrícola; o acúmulo de algum capital logo lhes permitiu controlar o pequeno comércio da costa.

Trabalhadores *coolies* - indianos e, em muito menor grau, chineses - representaram, para a segunda metade do século XIX, a larga maioria da força de trabalho na agricultura. Introduzidos os indianos a partir de 1838 em sistema de *indenture* - isto é, com contrato por tempo determinado e direito a passagem de volta -, seu número tendeu a crescer anualmente; de 1838 a 1917, momento em que cessa a importação, foram introduzidos na colônia 238.979 trabalhadores *coolies* indianos. Já os chineses, introduzidos entre 1853 e 1879, totalizaram 14.002 indivíduos (C.Clementi,1922:446).

Pelo final do século XIX, a população estaria assim composta: europeus (incluindo portugueses da ilha da Madeira) seriam em número de 12.166; chineses, 3.433; indianos, 105.465 e negros, 115.588 (J.Rodway, 1893:33-34). Dentre a população indígena, contabilizavam-se 7.463 Carib, Warrow, Arawak e Acawoi, habitantes de áreas mais próximas a núcleos coloniais e os demais - Macusi, Wapishana, Arekuna e outros em áreas remotas - estimados em cerca de 10.000 (J.Rodway,1893: 39). Em termos ocupacionais, dos 102.848 trabalhadores agrícolas, 80.004 eram indianos; a maior parte dos 6.325 indivíduos envolvidos na extração de ouro e madeira era negra (J.Rodway,1893:34).

Mas, friso, no tocante ao trabalho os índios são uma ausência significativa. Claro está que o lugar atribuído aos índios na classificação para o trabalho depende de outros lugares, de todos aqueles que

constituíam mão de obra potencial. Ou seja, é à taxionomia que devemos nos voltar.

Para tanto, vale tomar as imagens projetadas pelo *Handbook of British Guiana* para o ano de 1893, em que a sociedade colonial é descrita, para fins de propaganda, como um compósito de “raças”, a cada uma delas correspondendo características distintivas.

Em primeiro lugar são apresentados os portugueses: trazidos com o fito inicial de fornecer mão de obra à agricultura, constituíam naquele momento a grande massa dos pequenos comerciantes, segundo o *Handbook*, por serem “industriosos e econômicos” (J.Rodway, 1893:34).

A apresentação dos negros segue o cliché com que já nos deparamos acima: “A maioria deles era de trabalhadores agrícolas, mas infelizmente o trabalho nas plantações se tornou tão desagradável para eles (...) São encontrados, no entanto, em quase todas as profissões e negócios, geralmente preferindo posições como funcionários ou comerciantes, professores, fornecedores e outros empregos leves (...)” (J.Rodway, 1893:35). Nesta linha, segue ainda a observação reprovadora: “(...) o fato é que o negro da Guiana Inglesa ambiciona ser algo diferente de um trabalhador agrícola, e não faz idéia do conforto a ser extraído dos frutos do solo (...)” (J.Rodway, 1893: 91).

Coolies indianos, por sua vez, são descritos como os trabalhadores por excelência, muito embora nem tão adequados quanto os negros ao trabalho árduo da agricultura: “(...) Com poucas exceções eles são trabalhadores agrícolas - as únicas pessoas de quem depende o cultivo do açúcar. Não tão

fortes quanto o negro, eles são menos aptos ao trabalho pesado da plantação, mas, sendo mais dispostos e regulares em seus hábitos, eles se tornaram o esteio da colônia (...) (J.Rodway, 1893: 35-36).

Nos *coolies* chineses, afirma o *Handbook*, destacavam-se as qualidades da limpeza e da previdência, no que diferiam dos negros; mais que os indianos, porém, deixavam duvidar quanto à sua aptidão para a agricultura (J.Rodway, 1893: 36-37).

Por fim, ao rol de “raças” se acrescentavam os índios. Quanto a estes, o *Handbook* afirmava: “*de natureza retraída*” (...) “*vivem nos mesmos modos e costumes com que viviam seus ancestrais quando a América foi descoberta*” (J.Rodway, 1893: 37-38).

A taxionomia opera, como se vê, com o critério “raça”; dispondo as categorias em um espectro de aptidão para o trabalho: em um extremo, os portugueses, que - brancos afinal - buscam devidamente atividade condizente, isto é, longe da agricultura; em outro, os negros que, aptos à agricultura, dela tentam se evadir. O ponto virtual do espectro do trabalho é o colono europeu, cuja ausência o *Handbook* não deixa de lamentar: “(...) O homem a estabelecer uma propriedade para si deve ser independente, enérgico e fértil em recursos (...)”, qualidades que faltariam às outras “raças” (J.Rodway, 1893:91).

Mas, ponto essencial a reter, os índios escapam à classificação do trabalho. Incapacidade para o trabalho constante e disciplinado, como aludia Im Thurn, parece ter sido o principal motivo para a não inserção dos índios no sistema produtivo. Tal incapacidade, a meu ver, derivava de uma outra

premissa, a de que, parte da natureza, os índios não pertenciam à esfera do trabalho. Assim, diz o *Handbook* de 1893: “(...) O índio parece estar tão em casa na floresta densa quanto qualquer animal selvagem. A calma e a imutabilidade das sombras densas o influenciaram de tal maneira que ele parece estar em perfeita harmonia com o seu meio (...)” (J.Rodway, 1893:38).

Anos passados, o *Handbook of British Guiana* para o ano de 1909, em texto preparado por Wilgress Anderson, funcionário colonial que explorara o interior fronteiriço com o Brasil como comissário de demarcação em 1906, ainda reiteraria esta imagem:

“(...) Sendo naturalmente de inclinação retraída, na luta pela vida, os aborígenes não podem, nem desejam colocar-se contra ou mesmo ser incluídos nas fileiras avançadas da comunidade de raças mais civilizadas e mais fortes que agora forma a maioria da população da colônia, cujos vícios eles de pronto adquirem, sem qualquer das virtudes correspondentes, as quais dificilmente se poderia esperar que apreciassem (...)” (C.W. Anderson, 1909: 106).

Como bem viu Im Thurn, tratava-se de, do ponto de vista da produção açucareira concentrada na costa, não divergir capital, nem trabalho em direção ao interior, porque seus habitantes, os índios, simplesmente não contavam.

Assim, se na área brasileira de Roraima, dos Wapishana nada havia que valesse constar de uma coleção etnográfica, na colônia inglesa, eles próprios seriam, por longo tempo, a coleção etnográfica: não por acaso

Walter Roth, o etnólogo da colônia, diante dos membros da Royal Agricultural and Commercial Society, em 1913, encerra sua conferência intitulada “Índios dos velhos tempos”, apresentando ao público um aborígene, que faz uma demonstração de como fazer fogo por atrito. Circunscritos a um não-lugar, os índios poderiam permanecer como este agradável e inofensivo passado, de corpo presente, para a elite colonial.

“Caboclos”, no Brasil; “índios arredios da mata geral”, na Guiana: colhidos ficaram os Wapishana entre estas imagens e práticas contraditórias em ambos os lados da fronteira.

Em área brasileira, a paulatina reclassificação dos Wapishana na categoria de índios trabalhadores - que, mais tarde, no século XX, tornar-se-ia sinônimo de “caboclos” - veio a resultar em sucessivas perdas territoriais, pois, como bem apontou M.Carneiro da Cunha (1987: 26-27), a negação da identidade étnica é dispositivo dos mais eficazes para fazer desaparecer sujeitos de direitos territoriais.

Entre o final do século XIX e as primeiras décadas do XX, o território Wapishana foi pouco a pouco recoberto por fazendas, suas cercas, nomes e proprietários. Homens mais velhos, que nasceram por volta dos anos vinte, trazem na memória este cenário, como Raimundo, hoje residente na aldeia de Canauanim, que conta: *“Nasci no Muriruh. Não sei se era maloca ou fazenda, era assim, tudo embolado...Era tudo do Rosa”*. Muitos eram recolhidos por fazendeiros, agregados de quem, desde a infância, se esperava o trabalho, como Paulino, homem bastante idoso, residente na

aldeia Wappun, que conta haver sido dado aos quatorze anos a Bento Brasil, o todo poderoso latifundiário local no começo do século, a quem prestou, por alguns anos, serviços domésticos: *"carregava água, botava água na banheira, só isso"*. Em paga, a comida e *"um dinheirinho"*. Sua trajetória não é singular; muitos outros, homens ou mulheres, que nasceram na primeira metade do século, experimentaram o mesmo.

A outra face do clientelismo, como se sabe, é a violência: a invasão de terras se fazia, implacável e, diante da menor resistência, não hesitavam os fazendeiros em incendiar aldeias e desalojar a população, como quem combate indesejáveis formigueiros (A.Zany, 1914). O terror espalhado pelo recrutamento forçado do trabalho, aliado à expulsão das terras, provocou fugas em massa da população Wapishana; banuiu mesmo aldeias inteiras para a colônia inglesa. Tais movimentos de fuga, registrados amiúde após a instalação do Serviço de Proteção aos Índios na área em 1914, dificilmente poderiam ser aferidos em termos quantitativos. De sua dimensão, fala o protesto veemente do General Rondon em 1927: *"Que diferença entre os ingleses da Guiana e os brasileiros da fronteira. Aquêles procuram chamar para o seu território todos os índios da região; êstes escorraçam os seus patrícios de suas próprias terras, obrigando-os a expatriarem-se!"* (1927,I:69).

Se as primeiras décadas do século assistem a um movimento da população em direção à Guiana, outro movimento, em proporção análoga, mas inverso, viria a ocorrer muito mais tarde.

Em 1968, a Guiana tornava-se independente, no quadro de efervescência política que sacudia o Caribe naquela década. A independência, seguindo o padrão adotado em outras colônias inglesas, tornava a Guiana parte do Commonwealth, com um primeiro-ministro localmente eleito.

Para a eleição que se seguiria, apontava-se a vitória de Cheddi Jagan, membro do PPP - People's Progressive Party, partido que representava a maioria de origem indiana. No entanto, o perfil socialista de Jagan, para primeiro-ministro, certamente atemorizava a Inglaterra e os Estados Unidos, assombrados ainda pela derrota sofrida com a revolução cubana. Passaram então ambos os países a apoiar Forbes Burnham, candidato do PNC - People's National Congress, partido que catalizava a população negra, quase tão expressiva, em termos demográficos, quanto a indiana.

O evento das eleições pautou-se por ostensivas fraudes, cujo planejamento parece haver contado com a participação ativa da CIA. Registra a inglesa TV Granada (1968/69) que muitos eleitores ultramarinos simplesmente não existiam, suas identidades e endereços eram falsos, e até mesmo os mortos foram convocados a votar. Localmente, em particular no Rupununi, urnas contendo votos de opositores foram acintosamente eliminadas. Tudo isto assegurou a vitória de Forbes Burnham, que logo viria a abandonar seus aliados americanos e ingleses, para juntar-se ao bloco soviético.

Na área do Rupununi, a força política dominante, apoiada pelos fazendeiros brancos, era a UF - United Force, pequeno partido de direita.

Inconformados com os resultados da eleição, bem como com o novo regime instaurado por Burham, os fazendeiros do Rupununi rebelaram-se cerca de um ano depois, em 1969. Entre eles estavam os Melville, cuja aliança histórica com os Wapishana pesou decididamente para obter seu apoio à revolta: na larga maioria das aldeias Wapishana, os homens válidos se engajaram, com efeito, no exército revoltoso.

Sua guerra, entretanto, não durou mais do que dois dias. Da costa foram rapidamente enviados aviões bombardeiros e o exército regular. Lethem, pequeno povoado fronteiro ao Brasil, tomado pelos rebeldes, foi bombardeado; o exército rebelde logo se desfez: os que não foram mortos, exilaram-se na Venezuela e no Brasil.

Muito embora não apreciem deter-se sobre o episódio, ferida ainda aberta, os Wapishana comentam que não foram poucos os que, àquela altura, *“atravessaram nadando o Tacutu”*, em busca de refúgio nas aldeias em área brasileira.

A partir deste primeiro contingente que se passou para o lado brasileiro, um fluxo populacional significativo, em direção às aldeias no Brasil, veio a se configurar nos anos seguintes, adentrando pela década de setenta, ainda como seqüela da revolta fracassada.

Ao que tudo indica, a repressão aos Wapishana por parte do regime Burham, em represália à sua participação na revolta, foi feroz. De arredios a rebeldes, os Wapishana foram então objeto de planos de “integração”, ao mesmo tempo em que, paradoxalmente, a represália oficial se fazia sentir sobretudo no corte de seu acesso aos bens industrializados e à assistência.

"Viemos por causa do sal", dizem os Wapishana, modo oblíquo de dizer que fugiram da extrema carestia a que, por anos, foi submetida a região do Rupununi, em especial a população indígena.

Este influxo confere a atual feição das aldeias Wapishana na assim chamada Serra da Lua: na maior parte das aldeias, cerca de metade da população nasceu e cresceu do outro lado da fronteira. No Brasil, vaguearam pelo trabalho temporário nas fazendas da região, em que se ganhava pouco dinheiro e malária; depressa tiveram seus nomes convertidos para o português, a fim de evitar as recorrentes acusações de "guianenses", ou seja, estrangeiros indesejáveis, por parte da população regional. Mas, afinal, ficaram, porque estes campos são seu lugar; neles, dizem, está enterrada a sua ponta.

São estas as vozes que aqui tentarei traduzir.

Capítulo II

A ética da palavra

Ah, mundo vegetal, nós humanos
choramos só da incerteza da ressurreição
(Cecília Meireles)

No começo, dizem os Wapishana, *"quando o céu era perto, tudo falava, era por",* magia. Céu e terra eram então indiferenciados, bem como indiferenciados eram os seres que os habitavam, porque sua fala era uma só.

Era sobretudo plástico aquele mundo original, e a força de o moldar encontrava-se na palavra: *"Antes falava e mudava as coisas. Tudo agora já está feito."* Eficaz, criativa, a palavra provocava transformações contínuas, que deram ao mundo a feição que ainda hoje guarda: cachoeiras, rios, montanhas assim se criaram, em batalhas verbais entre os demiurgos.

O tempo de antes está, porém, irremediavelmente perdido. O mundo, tal como o conhecemos hoje, apresenta-se como o reverso da plasticidade original; o mundo está pronto e é "duro", resiste à intervenção humana. Isto porque, explicam os Wapishana, a fala perdeu sua força produtiva - propriedade, originalmente, de toda fala -; sua magia, hoje, só se manifesta no interior do discurso ritual.

O mundo de hoje é, assim, resultado da ruptura de uma ordem primordial, ruptura que diferenciou o tempo e o espaço e provocou a especiação. A especiação, por seu turno, repousou sobre uma distribuição

desigual da fala: perderam-na muitas espécies, motivo básico pelo qual se tornaram outras espécies ou, como gostam de dizer os Wapishana, qualidades, fazendo com que a fala articulada seja hoje atributo quase exclusivo da humanidade, que a distingue dos outros entes que povoam o mundo. Assim, a fala articulada é, aos olhos dos Wapishana, o que os faz humanos.

Nesta concepção se encapsula a ética que funda o sistema retórico Wapishana: o atributo da fala e seu uso decoroso circunscrevem a condição humana, seu tempo e limites. À ética este capítulo se dedica.

I. O mudo apelo das coisas.

A fala articulada, para os Wapishana, é índice de humanidade. Devo notar que não negam um estatuto humano a outros povos: humanos falam, sejam eles brancos, ingleses ou brasileiros, Makushi ou Wai-Wai. A ininteligibilidade mútua das línguas, ainda que motivo de desentendimento e contenda, não remete, contudo, a uma outra natureza dos falantes. Mas, se a fala é humana por excelência, poder-se-ia deduzir que não humano é o que não fala. Sim e não é a resposta, mas para obtê-la há que buscar os contrapontos possíveis no domínio não-humano; detenho-me, para tanto, em uma noção crucial neste domínio, a noção de *panaokaru*.

Não posso oferecer uma tradução precisa do termo *panaokaru* (pl.:*panaokarunao*), os Wapishana o traduzem genericamente por "bicho", "animal". Em uma primeira acepção, o termo *panaokaru* aplica-se aos animais selvagens; os animais domésticos, sobre serem *panaokaru*, são

qualificados de *wa'uznao*, nossa criação.No entanto, o termo *panaokaru* possui outra acepção, que aqui nos interessa de perto: como explicam os Wapishana, trata-se, em sentido lato, da "alma das coisas". "*Tudo o que existe tem panaokaru, tudo o que a gente lembra*" , ou seja, tudo aquilo que pode ser nomeado: os igarapés, a mata, os buritizais, fenômenos naturais - como o redemoinho, *awaru kwaru tunuz* - ou animais, como o avô veado mateiro - *aro tunuz* -, o avô calango - *kwito tunuz* -, os primeiros ou avós de todas as espécies animais, onde *tunuz* deve ser entendido como "o mais velho", "o primeiro" ¹; para melhor explicá-lo, os Wapishana valem-se ainda de termos como chefe ou rei. Exceção é feita aos humanos que, como veremos adiante, determinam-se por outro princípio, *udorona*.

Acreditam uns que mesmo as casas, suas paredes e esteios, possuem *panaokaru*, outros consideram que casas e esteios não tem seu próprio *panaokaru*, mas sim que neles habita o *panaokaru* dos materiais de que são feitos, pois que a palha vem do buritizal ou o barro, das margens do igarapé, domínio dos *panaokarunao*. Sua presença é invisível, porém inequívoca: "*são como micróbios, você não vê, mas estão aí* ."

Classificam-se inicialmente por domínios que ocupam: há *panaokarunao* das águas, sejam elas igarapés, rios ou lagos que não secam, *winbaokosan panaokaru*; do buritizal, *diwerbaokosan panaokaru*; da mata, *kanokosan panaokaru*; do campo, *barazsan panaokaru*; e das serras, *midkuosan panaokaru*, sendo estes extremamente perigosos aos humanos. Esta classificação geral subdivide-se em várias classes de entes, cujo

¹ Diz-se *tunuz*, por exemplo, para o mais velho de um grupo de irmãos.

inventário é infundável, visto que abrange tudo o que existe; retenhamos algumas.

Na mata e nas serras habitam os *ini*, entes cabeludos que os Wapishana consideram semelhantes ao curupira dos regionais; sua característica mais marcante é a frialdade. Não constituem propriamente uma ameaça à vida humana: o leite de *ini* feminino, que esfria as pedras na mata, pode mesmo mitigar o calor e a febre.

Há ainda os *kanokushi*, que vivem em aldeias, na mata e nas serras; têm os calcanhares voltados para a frente. São como morcegos, enormes e difíceis de matar: andam durante a noite, e matam preferencialmente crianças, sugando seu sangue.

Nas serras habita também o *kwap'taka*, que tem aparência humana e, conforme visto em livros ingleses de contos de fadas, ostenta um chapéu adornado com plumas de pássaro. Ao meio dia, coloca seu chapéu sobre os incautos que encontra andando nas roças, provocando dor de cabeça. Não devora os humanos, apenas incomoda.

Wiarzo, dizem alguns, é um morcego grande, que assovia à noite; mata no escuro, sugando o sangue, por isso não se pode dormir no escuro, especialmente quando há crianças pequenas. Outros dizem tratar-se de um homem pequeno, que usa uma bolsa cheia de ervas - análogas às que usa um caçador na magia de caça - apenas para matar: doentes são suas vítimas preferenciais. Não se sabe, ao certo, se habita a mata ou o campo; certo é que vagueia durante a noite, quando se pode ouvir seu assovio característico.

Pitiri, *panaokaru* da mata, ataca os humanos com uma pimenta de seu cultivo: introduzindo-a na boca de sua vítima, provoca sua morte. Já *kurao*, não se sabe a forma que assume, porém, quando rouba a *udorona* de um vivente, este desmaia, torna-se hirtó, baba. *Umaríwei* é um *panaokaru* da mata, que também rouba a *udorona* dos viventes. O *mai'ko*, por sua vez, é pequeno e velho, mata batendo com as mãos.

Kwarara, *panaokaru* das águas, é a sucúriju/arco-íris, cuja morada é, em geral, um olho d'água. Dois óbitos recentes na aldeia de Canauanim deveram-se à devoração por *kwarara*: nos dois casos, as vítimas foram tomadas de gradual paralisia, cujo diagnóstico foi o de que *kwarara* aos poucos as engolia ou, em outra versão, as içava "*dos pés para a cabeça*". No entanto, *kwarara* não oferece perigo, se não for molestada em seu domínio. Em contrapartida, se molestada, dificilmente o agressor escapa de seu revide, pois a única coisa que teme é a água quente.

Outro *panaokaru* das águas é *onori*, que os Wapishana explicitamente aproximam à mãe d'água dos regionais: cabelos longos, incrível e mortalmente bela, habita com sua gente, os peixes, em casas sob a laje da cachoeira. Quando nos rouba a alma, não mais defecamos nem urinamos.

Há outros: *maritao*, o escuro, a noite, é *panaokaru* que rouba a *udorona* dos humanos; igualmente suga o sangue de crianças pequenas. *Kamara*, o eco, quando nos leva, ficamos doentes. *Amazada*, o mundo inteiro, também é *panaokaru* que causa danos fatais porque, explicam elípticamente os Wapishana, "*ninguém vê o fim do mundo*". O terreiro da

casa o é igualmente - “*olha o terreiro, você não vê nada, mas tem bicho*” - porque pode espantar crianças; é *panaokaru* feminino, *panebiaru'aba*.

Por fim, se fim houvesse, *kanaimo* são habitantes invisíveis das serras, *panaokarunao* da noite, que *matam só por gosto*. Tal definição, entretanto, comporta outros matizes; a ela tornaremos adiante.

Tentemos, por ora, avançar uma definição para a categoria *panaokaru*. Noção análoga vigente em sociedades amazônicas já foi definida como princípio essencial de espécies naturais, as quais seriam, por sua vez, manifestações daquela essência (F.Santos-Granero, 1991, entre outros). Para tomar uma tal definição, há que subscrever o argumento de E.Viveiros de Castro (1978) quanto à noção de pais de animais entre os Yawalapiti, que aponta com propriedade o fato de que ali o modelo é excessivo em relação à réplica. Uma hipérbole parece igualmente ocorrer na conceituação Wapishana, pois os pais de animais ultrapassam as espécies correspondentes não só em dimensão, mas sobretudo em selvageria: todos os pais de espécies naturais, explicam os Wapishana, são onças, os predadores por excelência, que caçam, sem trégua, humanos e outros animais.

Algo, porém, escapa ainda à definição, posto que, como vimos, o conceito de *panaokaru* não se restringe às espécies naturais, incluindo aquilo que não possui correspondente no mundo físico. Além disso, enfatizam os Wapishana que *panaokaru* não se vê, de onde deriva o alto grau de incerteza que cerca qualquer descrição; soma-se à invisibilidade a capacidade de projeção em múltiplas aparências.

Vultos, ruídos, imagens cambiantes e apenas entrevistas: “*nunca ouviu pau rangendo no mato? É isso daí*”. Sua realidade se mede em sintomas, ou efeitos, que consistem, via de regra, em uma gama variada de doenças, que vão das marcas vermelhas nas pernas das crianças - sinal evidente de que, alta noite, enquanto todos dormiam, foram tocadas por *panaokaru* -, das feridas que não cicatrizam, até as febres que resultam letais.

Creio se possa dizer que os efeitos *panaokaru* se enfeixam sob o signo da predação. A predação sobre os humanos, como se depreende de nosso breve inventário, é o tema comum ao registro *panaokaru*, predação cujas modalidades podem variar, seja no vampirismo ou na necrofagia, mas que invariavelmente resulta em doença e morte. Os *panaokarunao* flecham os homens - o que é atestado por feridas incomuns, de difícil cicatrização - e cobiçam as mulheres, em particular mulheres menstruadas, que lhes são excepcionalmente atraentes. Até mesmo os meninos são frequentemente advertidos a não chutar pequenos e indefesos caracóis ou ser cruéis com os lagartinhos pintados, porque *kwito tunuz*, seu pai, irado, pode lhes roubar a alma. Ao *panaokaru*, crêem os Wapishana, os humanos exalam um “*cheiro de caça*”; nesta linha, a doença, a morte, a menstruação e os maus odores em geral são situações-limite, que atraem a predação *panaokaru*.

Alinhemos alguns casos, dentre os muitos que podem ser evocados, que propõem uma ação *panaokaru*, para melhor explicitá-la. Eis inicialmente o que conta Doris (Canauanim, 29.06.89):

“O marido de minha madrinha trabalhava em Dadanawa, ela ficava sozinha com os filhos a maior parte do tempo. Voltava, às vezes, só para trazer comida.

A madrinha andou menstruada pelo igarapé e a jibóia a pegou. Sonhava com o marido, que ele a alimentava. Um dia o marido voltou. Foi caçar e ela ficou esperando. Escutou gente entrando, olhou e não viu ninguém. Isto aconteceu outras vezes. Um dia ela o viu chegando e foi fazer chibé [i.é, bebida de água e farinha de mandioca, refeição ligeira que se oferece aos recém-chegados]. Mas ele não chegou, sumiu de novo. Procurou e não viu. O marido só chegou à tardinha, ela não disse nada. Ela sonhava o tempo todo. O marido foi embora.

Ela tinha algodão em seu cesto - *dazoana* -, e a jibóia estava lá dentro. Ela matou e jogou, mas ele não morreu, parece que tem outro ele. No outro dia, achou outra jibóia e matou de novo.

Foi ficando magra, doente, seus cabelos caíram. A mãe levou ao rezador, que contou que era bicho que queria casar com ela. O rezador rezou e a banhou com pimenta, nos olhos e na vagina. Defumou também com pimenta. Bicho não gosta de pimenta. Bicho ainda não tinha bolido com ela, por isso sarou. Mas ficou com os cabelos brancos. Não presta a gente pensar muito no marido da gente quando ele está longe, porque bicho vem.”

O ardil caracteriza a predação *panaokaru*, entrelaçando os campos do sexo e da caça: a sedução erótica é sua armadilha de caça ². Inúmeros, com efeito, são os casos de humanos que tiveram sua alma quase ou

² Veja-se Ph.Descola (1986:320ss.) quanto à sedução recíproca entre caçador e caça para os Achuar.

efetivamente roubada por *panaokaru* que se lhes apresentou, sob aparência enganosamente sedutora, oferecendo comida e sexo; não raro assumem a forma de brancos, bonitos, ostentando carros, motocicletas e bolsas repletas de dinheiro. Outro caso relatado por Doris reitera estas linhas:

“Boto também casa com a gente. Em Lethem, conheci uma mulher de Sand Creek. Foi lavar roupa no Tacutu, estava menstruada, sentou na água, porque não tinha ninguém para pegar água para ela. À noite, sonhou com três homens que queriam casar com ela: um branco, um preto e seu próprio marido. Teve febre e dor de cabeça. Deixaram ela sozinha em casa. Viu um branco chegar, ele entrou e ela gostou muito dele, porque ele tinha muito dinheiro, que ele queria dar para ela. Chegou gente e ele não mexeu com ela. Sumiu.

Ela foi ao rezador, que rezou e banhou com pimenta. Ela queria levantar e correr para a água. Era o boto que levava. Se bicho mexe com as mulheres, não tem mais jeito. Ele leva embora para dentro d’água.”

(Doris, Canauanim, 29.06.89)

A menstruação, período proibido às relações sexuais, é considerada situação de maior vulnerabilidade à sedução *panaokaru*. O mesmo ocorre com o jejum, é o que conta Ana:

“A segunda mulher de meu pai era irritadiça, saía de casa cedo, sem comer nada, zangada. Tem que comer ao menos uma pimenta, que é para o bicho não olhar. Até que arranhou uma doença, casou com bicho.

Tinha dor na cabeça, dor nas pernas e no estômago. Ficou magra, magra, definhou. Foi para o hospital em Lethem. Quando morreu, viram uma cobra grande, era uma jibóia, debaixo da cama. Quem viu disse que ela estendia a mão e falava: tu trouxe comida para mim? E comia. Os outros achavam que era da febre."

(Ana, Canauanim, 28.02.89)

Indício seguro de que humanos foram atraídos por *panaokarunao* é a perda de apetite, saciados que ficam pela comida que oferecem. A corte de um *panaokaru* a uma humana se exerce, com efeito, sobretudo através da oferta de alimento: " *se kwarara* - a sucuriçu/arco-íris - *te pega*, *você sonha com comida boa, como comida de branco, é a comida de kwarara; então você não aceita mais comida, emagrece e morre.*"

Em paralelo ao anti-alimento que oferta, o sexo com *panaokaru*, que se realiza preferencialmente em período menstrual, é infecundo, traz doença e morte. Se porventura resulta em gravidez, esta é também uma anti-gravidez, cujos sintomas são violento inchaço, dores no ventre e retenção urinária - "o doutor diz que é barriga d'água" - e não produz crianças, apenas água.

Muito embora mais vulneráveis, não estão apenas as mulheres sujeitas à atração pelos *panaokarunao*; homens igualmente podem ser levados à doença e à morte pela sua sedução erótica:

"A jibóia é danada para pegar a alma das pessoas apaixonadas. Tinha um primo, Dionísio, que casou com uma mulher que vivia com o

padrasto e tinha um filho dele. O padrasto estragou Dionísio, ele ficou doente. A mulher largou dele. Dionísio pensava nela todo dia. Foi assim mesmo, doente, tirar lenha no Quano-Quano para um fazendeiro. Ele sonhava com a mulher todas as noites, no sonho ela deitava com ele.

Um dia, no acampamento, Dionísio não conseguiu mais levantar. Os companheiros diziam que ele estava casado com a jibóia. Ela vinha na forma da mulher dele e já estava mesmo chegando perto dele. Dionísio não queria se benzer com pimenta porque não acreditava.

Uma vez a jibóia chegou lá pelas três da madrugada. Ele ouviu o barulho que fazia. Os companheiros mataram a jibóia.

Ele ficou mais doente. Tinha um marinao lá, Blandino, que disse que a jibóia estava levando porque queria deitar com ele. Deu banho nele de água fria com pimenta e Dionísio nem sentiu, porque quem está tomado por bicho não sente. Queimou os olhos dele com pimenta. Blandino tratou dele, benzeu a comida e a água. A jibóia já estava tratando dele, dando água e comida. Ele começou a sentir um pouquinho a pimenta. Riscaram o corpo dele inteiro com caco de vidro, deram mais banho com pimenta. O corpo dele estava dormente e o sangue era água. No terceiro banho sentiu, porque o bicho largou dele. Ficou curado. Se não fosse isso, tinha morrido.

É fácil para a jibóia pegar uma pessoa apaixonada, porque ela fica com o coração fraco, o espírito fraco, sei lá...”

(Ana, Canauanim, 28.02.89)

Atentemos à expressão “*parece que tem outro ele*” utilizada por Doris: a realidade *panaokaru* é a dos sonhos, dos delírios febris, das viagens

xamânicas. Inútil seria sublinhar que não se trata de um grau menor de realidade frente àquela humana, mas propriamente de outra ordem de realidade. Afirmam explicitamente os Wapishana: *“sonhando, vemos gente, mas é bicho.”* E explicam ainda: *“panaokaru ninguém vê, só em sonho. É a mesma coisa que você estar em São Paulo e eu sonhar com você, porque acordado não vejo mais.”* O xamã - *marinao* - é aquele que pode transitar por esta dimensão: *“para o marinao, panaokaru é gente, tem carne, chapéu, mercadorias, fala.”*

Além disso, os relatos que percorremos trazem à baila outro ponto fundamental: comer em sonho, fazer sexo em sonho, estabelecer, enfim, o convívio com os *panaokarunao* em estados oníricos ou febris, nos retira da realidade dos vivos ³: *“tudo eles têm, por isso pegam a gente e dão comida, mingau, a gente não quer comer mais. Comemos em sonho.”* Atração fatal, sem dúvida, que nos faz desistir da existência humana para adentrar o campo do outro; percurso que, como vimos, poucas vezes tem volta.

Em contrapartida, pode-se sugerir que estados que constituem descentramentos em relação à medida humana atraem metonimicamente à esfera *panaokaru*: nota-se ainda nos relatos que o jejum, transgressão da boa dieta alimentar, bem como o desejo frustrado e a paixão obsedante - carência e excesso, respectivamente, diante do pacto amoroso - predis põem o sujeito à sedução predatória do *panaokaru*. Em suma, figura de alteridade, *panaokaru* parece dizer de um mundo que é outro e, por este motivo, potencialmente hostil à existência humana.

³ Tema que, aliás, evoca vivamente a relação dos Krahó com seus mortos (veja-se M. Carneiro da Cunha, 1978). Mais estreito tornar-se-á o paralelo adiante.

Importa-nos reter, por ora, que o caráter enganoso da imagem *panaokaru* igualmente se aplica à sua voz: com efeito, a voz é outro critério fundamental a diferir a realidade humana da realidade *panaokaru*.

É opinião geral que *panaokaru* não fala, possuindo apenas um grunhido ininteligível que em nada se assemelha à fala humana; apenas um xamã, *marinao*, pode interpretar seus grunhidos. Isto poderia nos levar a entender que, embora ininteligível ao comum da gente, *panaokaru* possuísse língua própria. Tal não se dá, porém: *“bicho da serra é gente, parece branco ou preto, tem comida, tem tudo e inclusive fala, Wapishana, Makushi e português.”* À falta de língua própria, *panaokaru* é imitação da voz humana, apenas imita a fala articulada.

Para além da ininteligibilidade, maior vácuo comunicativo se impõe, pois *panaokaru* é voz que não se escuta do interior da sociabilidade humana: *“a gente não entende, nem escuta fala de panaokaru.”* De modo análogo ao que vimos ocorrer com a imagem, dar ouvidos a esta fala leva necessariamente à doença e, em um limite, à morte: *“Kwap’taka é gente mesmo, quando fala com a gente, ficamos doentes. Kamara [o eco] também. Yatchim [a gripe e a malária] gosta de andar no sol quente, por isso não se pode levar criança no sol quente, porque bicho fala para ela - não precisa encostar, só fala de longe - criança fica doente, fica doida, chora. Faz mal conversar com bichos, a gente fica doente. A fala deles é diferente. Não presta conversa de bicho”.*

Comunicação de tal sorte deve ser evitada, portanto, sob pena de inviabilizar a comunicação com os vivos, inviabilidade que a morte física

expressa. E, como já se percebe, a comunicação com a esfera *panaokaru* vai se tornando possível à medida em que enfraquecem os laços comunicativos com os vivos, até que cesse de vez toda a possibilidade de diálogo humano. Isto afirmam os Wapishana de forma definitiva: “*Quanto mais doente, mais perto o panaokaru, de longe, é quando a doença começa.*”

Mas, para bem apreender a anti-fala *panaokaru* devemos retornar aos fragmentos da cosmogonia dos quais partimos para esta discussão. Como disse anteriormente, o advento do mundo atual operou-se sobre uma distribuição desigual da fala; na especiação que então teve lugar, todos os entes se transformaram em *pori*, magia: “*todos esses bichos fazem pori, porque andavam por aí, antigamente, quando eram gente. Ninguém faz pori à tã não. Até hoje em dia a gente usa o que eles fizeram. Viraram pori e deixaram para a gente, como ele [ninito, o gambá, que pode levar os filhos para ver as luzes da cidade sem que adoecessem] andou com os filhos e não pegou malária nem nada.*”

A força criativa de sua palavra ficou nas encantações que hoje só podem ser atualizadas pela fala humana. *Panaokaru*, a alma das coisas, seria, assim, ânimo que, sem potência, resta em sombra⁴. Tomando em consideração a glosa Wapishana para o termo *panaokaru* como “bicho” ou “animal”, poder-se-ia sugerir que *panaokaru* constitui um princípio genérico de animalidade, mas que, note-se, virtualidade de todos os existentes, não

⁴ Um paralelo aqui se esboça com a etiologia das doenças Piaroa, para quem, segundo J. Overing (1990), aquelas são a vingança enviada hoje pelos animais, pelas perdas culturais sofridas no tempo de antes.

se esgota na esfera da natureza. É, como se verá, virtualidade do homem, inclusive.

“Natureza personificada”, diz F.Santos-Granero (1991:92), retomando a expressão oitocentista. Mas, para os Wapishana, personificada é precisamente o que a natureza não é, pois seu ânimo é impessoal. Estritamente pessoal é a alma humana, expressa na fala que os animais há muito perderam.

Tratando ainda da noção de um princípio essencial das espécies naturais para os Amuesha na Amazônia peruana, F.Santos-Granero (1991:79ss.) observou que o fato das espécies naturais serem manifestações de uma essência fala da imortalidade atribuída à natureza, sua cíclica recorrência em contraponto à humanidade que, mortal, impõe-se a tarefa de buscar a imortalidade. Os Wapishana parecem montar diferentemente sua equação: a alma das coisas possui recorrência, afeta às coisas que crescem e morrem, mas carece de transcendência, a que só a alma humana pode aceder ⁵. Não por acaso os maus odores atraem a predação *panaokaru*, atraem-na as coisas fadadas à vida e à morte, à deterioração.

Mas, para demonstrá-lo, há que buscar o sentido da transcendência para os Wapishana, segredo que alguns vegetais detêm.

⁵ Nisto se pode ouvir, decerto, um eco longínquo do princípio *bope* para os Bororo, na leitura magistral de J.C.Crocker (1985).

II. A vida secreta das plantas.

A classificação botânica dos Wapishana compreende três grandes categorias: *karam'makao*, as plantas da mata, selvagens; *wapao'ribao*, as plantas domesticadas, cultivadas na roça; e por fim, categoria singular, os *wapananinao* - cuja tradução, de simplicidade apenas aparente, seria "as nossas plantas" (*wa*, pronome possessivo, 1ª pessoa do plural; *pananu*, *panakaru*, planta; *nao*, pl.). O critério do cultivo diferencia tais grandes categorias, critério que, se de fácil apreensão no contraste entre as plantas da mata e aquelas da roça, complica-se um tanto mais quando nos voltamos à categoria *wapananinao*, precisamente porque, como espero demonstrar, os *wapananinao* escapam à esfera do cultivo.

Distinguem-se os *wapananinao* das demais categorias inicialmente pelo fato de se encontrarem associados à magia, não apenas porque acompanham fórmulas mágicas - e, nesse caso, são seu veículo - , mas porque são geradoras de magia e, nesta segunda acepção, são equivalentes às encantações. Esta é a via que iremos explorar no que segue.

O uso de plantas mágicas é altamente difundido nas Guianas, seja entre as sociedades indígenas, seja entre as populações afro-americanas; W.Roth (1915: 281ss) já registrava este fato no começo do século, assinalando que por toda a costa da Guiana, até Caiena, se conheciam *des herbes enchanteresses* ⁶. Para os Wapishana, as plantas *wapananinao* são

⁶ A etnografia amazônica (Ph.Descola, 1986; F.Santos-Granero, 1991), aliás, faz referência algo constante a seu uso, embora, a meu ver, o tema seja ainda pouco explorado.

o epicentro do conhecimento esotérico, alto segredo ciosamente guardado da curiosidade de estranhos.

Os *wapananinao*, pelo levantamento a que pude proceder, são, em sua maioria, ciperáceas e cactáceas. O rol, no entanto, parece-me aberto, pois, para os Wapishana, sempre haverá a possibilidade de surgirem novas plantas; sua aplicação é o teste para a classificação: não é cena rara que crianças, brincando, ou adultos andando pelos caminhos da roça ou da mata encontrem plantas desconhecidas que suspeitam ser *panakaru*. A suspeição com que plantas desconhecidas são encaradas deriva da possibilidade de portarem a magia de terceiros, cuja intenção é igualmente desconhecida; assim sendo, crianças são severamente repreendidas se tomam nas mãos as plantas encontradas, bem como era motivo de reprovação meu próprio ímpeto colecionador pelas plantas rasteiras do campo.

Cactus e tubérculos, em particular estes últimos, caracterizam-se pelo seu excelente perfume, propriedade que os Wapishana enfatizam. Os *wapananinao*, dizem os Wapishana, brotam no inverno - tempo de águas, quando podemos ouvir seus latidos e longos assovios - e secam no verão. Fora da terra, são mantidos secos e secos, ainda, os tubérculos entram na confecção do pequeno maracá do *kamapazo*, uma das modalidades do xamanismo. A sequidão é outra propriedade fundamental dos *wapananinao*, a diferenci-los dos outros vegetais, bem como de animais ou humanos, que não podem prescindir da umidade para a vida. Sequidão e perfume fazem dos *wapananinao* uma forma de vida singular, única. Mais falaremos disso adiante.

A distinção reservada aos *wapananinao* na classificação botânica encontra ainda expressão espacial, pelo fato de serem cultivados exclusivamente em terreiro, assim distinguindo-se das plantas cultivadas - cujo espaço, por excelência, é a roça - e, obviamente, das plantas selvagens; por este motivo, uma das glosas que os Wapishana oferecem para *panakaru* é “tajá”, termo utilizado regionalmente para designar as plantas ornamentais dos jardins e alpendres: “*Branco também tem planta dele* - diz Paulino - *já vi em Boa Vista, em Caracaraí, tem kayapa, tem panakaru*”.

Seu lugar no terreiro é um canto discreto, longe da vista de estranhos, protegido por estacas que os encobrem. Isto não significa dizer que o terreiro da casa seja exclusivo dos *wapananinao*; dele compartilham outras plantas cultivadas - *wapao'ribao* - como as espécies frutíferas. O reverso, porém, não é verdadeiro: se encontrados em roças antigas ou na mata, os *wapananinao* logo são removidos para o terreiro.

A posse e uso de plantas mágicas não devem ser do conhecimento público; se interrogados diretamente, mulheres e homens negarão com calor que possuam tais plantas. Além disso, sua posse e uso variam conforme o sexo : há usos específicos para homens e mulheres, e seu conhecimento é vedado de um sexo a outro, sob pena de perderem a eficácia. Há ainda uma divisão entre o uso de indivíduos comuns - que os utilizam de forma laica, para garantir seu próprio sucesso, e o de seus cães, na caça, na pesca, na agricultura, no amor e tantos mais humanos projetos e interesses - e xamãs, estes últimos possuindo não só um conhecimento de um espectro mais

amplo de plantas, como fazendo delas um uso potenciado, o que faz com que alguns considerem que o xamã possui plantas mais poderosas.

São obtidos freqüentemente através de troca, onde figuram como item de extremo valor. Só a troca é o meio possível de circulação dos *wapananinao*; a venda, aliás, é considerada reprovável, além de ineficaz, porque, aborrecidos, os *wapananinao* recusar-se-iam a seguir seus novos possuidores, bem como vingar-se-iam daqueles que ousaram lhes ceder a terceiros, ponto que, espero, esclarecer-se-á nesta seção. Constituem ainda dos poucos itens que se podem herdar de consangüíneos, muito embora, dotados de intenção própria, os *wapananinao*, eventualmente, recusem a nova guarida.

Incerta é a origem das plantas *wapananinao*, segundo os Wapishana. Uma versão diz apenas que surgiram das cinzas de uma enorme cobra, Oropiro, que habita os altos montes no vale do Rupununi. Descobriram-nas os homens e aprenderam a utilizá-las por método tentativo, assim surgindo a magia de caça e de pesca. Outra versão, um tanto mais extensa, me contou Maria, jovem mulher que se especializava em fitoterapêutica na aldeia de Canauanim, que, por sua vez, ouviu de seu avô:

“Os pananu eram gente primeiro, porque pananu vira gente. Depois tocaram fogo nas casas deles então morreram. Depois do fogo brotaram em batata [isto é, em tubérculo] em suas antigas casas. Aparecem agora em sonhos, é por isso que têm udorona. Ninguém pode queimar ou cozinhar, porque morrem. Meus avós

foram lembrando seus nomes: lontra, flecha, kayapa..." (Maria, Canauanim, 14.01.92).

Haver sido gente um dia, virar gente, nestas idéias se desvela a propriedade fundamental dos *wapananinao*, a de, tal como os humanos, possuírem uma alma, *udorona*, princípio que, como já se prenuncia no que até agora dissemos, lhes confere intenção e vontade. Donos de vida própria, os *wapananinao*: aqui se delineia sua diferença radical com relação às outras categorias botânicas, pois ninguém os cultiva ou cria, mas eles apenas permanecem com quem deles melhor cuida. Se se desagradam dos cuidados que lhes são dispensados, os *wapananinao* mudam-se, o que é atestado pela morte - aparente - da planta. Digo aparente porque, à diferença dos humanos que com eles compartilham uma alma, os *wapananinao* nunca morrem: "*Não morrem esses panakaru, quando parecem mortos, é que voltaram ao seu pé, ou outro lugar de onde saíram (...) É gente, esse panakaru.*"

Por possuírem em comum com os humanos uma alma - *udorona* -, os *wapananinao* possuem ainda o atributo da fala que dela decorre: "*os tajás são gente, pode-se conversar com eles.*" Porém, o verbo possuir não é o que melhor descreve este atributo: para os Wapishana, os *wapananinao* são alma que, por sua vez, é a potência da fala em grau eminente, o canto. Em canto os *wapananinao* se manifestam, e mesmo no interior de um maracá vivem, falam e sobretudo cantam.

Alma/palavra, enfim, despida da matéria que se corrompe e perece. A *secura* parece assim conotar a imortalidade que lhes é própria. Infensos à deterioração e ao apodrecimento, os *wapananinao* se recusam a agir sob a invocação de enlutados ou para estes, porque lhes aborrece o odor putrefato da vizinhança da morte. Mulheres menstruadas igualmente não podem utilizá-los, nem o xamã pode fazê-lo por elas, porque os *wapananinao* não gostam do cheiro do sangue; sequer as grávidas, em virtude de seu peso. Tal aversão, a meu ver, não deriva de serem eles suscetíveis ao contágio do peso e da deterioração, mas antes porque constituem o oposto lógico da podridão: imortais, imputrescíveis, aromáticos, os *wapananinao* configuram o inverso das coisas deterioráveis e malcheirosas.

Por contraste, aqui se esboçam os fundamentos de uma fisiologia: a *matéria viva*, para os Wapishana, pressupõe a dosagem de umidade, calor e, pode-se acrescentar, peso. Possuem-na os humanos, animais e vegetais: a umidade, o calor e o peso dos corpos advém da quantidade de sangue, em homens e animais, e de seu correspondente vegetal, a seiva. Dosagem equilibrada entre o úmido e o seco, entre o podre e o imputrescível, o que vale dizer que quanto mais úmido, tanto mais tendente ao apodrecimento, quanto mais seco, mais imputrescível.

Como vimos, os *wapananinao* rejeitam terminantemente o cozimento, único modo de matá-los; seu uso ocorre em defumação por tabaco ou pela ingestão em água fria. Com efeito, os cuidados dispensados aos *wapananinao* incluem privilegiadamente o fornecimento do tabaco, seja em infusão, espargida sobre a terra, ou a fumaça, que deve ser soprada sobre o

tubérculo, que muito apreciam. Mais do que isso, sua atuação é obtida através da defumação do tubérculo com tabaco: *“você vai soprando e conversando com o tajá.”* Tal vínculo estreito ao sopro, à fala e à fumaça do tabaco é expressamente reiterado pelos Wapishana: *“Tabaco é caxiri de panakaru, sem tabaco eles não trabalham. Para trabalhar, tem que falar com eles, aí eles vêm nos sonhos, contam a doença e o remédio.”* À máxima distância do peso e da umidade, sua existência etérea tem por alimento o tabaco.

Nascidos da umidade da terra, durante a estação das águas, tubérculos ou cactus túrgidos alcançam sua plenitude na estação seca, perdendo mais e mais a seiva e atingindo a leveza aérea do canto. Fumaça, perfume e sequidão são, assim, expressões da leveza de uma alma sem corpo, que só eles, dentre todas as coisas, podem atingir ⁷. Dentre os homens, paralelizam-nos apenas os xamãs.

Certo é que pimentas, tabaco e, em particular, resinas aromáticas também são utilizadas para defumação em contexto terapêutico.

Já evidenciamos a utilização do tabaco para defumação. Instrumento para a ação dos *wapananinao*, o tabaco é, de modo equivalente, o instrumento fundamental do xamanismo para os Wapishana: o transe xamânico é alcançado por meio da ingestão de largas doses de uma infusão de tabaco em folha, bem como em cigarro, que acompanha toda a sessão xamânica. Muito embora o uso ritual o aproxime da categoria *wapananinao*,

⁷ Tal quadro evoca, sem dúvida, o valor das plantas aromáticas no pensamento grego, na bela análise de M. Detienne (1972).

jamais acede à sua condição plena: “*ōsoman* - meu tabaco - *não é pananu*, porque todo mundo planta e usa”.

De modo mais tênue, o mesmo ocorre com a pimenta. Ingrediente imprescindível da culinária Wapishana, a pimenta também se presta à defumação para o alívio da dor de cabeça e outras mazelas. Reconhecendo nela a propriedade do calor, ou “queimação”, os Wapishana a consideram extremamente eficaz para repelir ataques de *panaokaru*; deste modo, sua ingestão é quase obrigatória para as andanças cotidianas; ingerida ou esfregada na pele, pode aliviar a reclusão feminina durante a menstruação. Além disso, apesar da prática estar caindo em desuso, a aplicação de pimenta em cortes pelo corpo, especialmente nos braços e nas pernas, é feita na iniciação dos jovens - homens ou mulheres - para torná-los aptos às atividades produtivas da vida adulta; tais aplicações, facultativamente alternadas ao sumo de *panakaru*, podem ser repetidas pelos adultos, a fim de garantir o sucesso na caça, se homens, ou no processamento da mandioca, no caso das mulheres ⁸.

Problema análogo colocam, em particular, as resinas. Os Wapishana coletam especialmente dois tipos de resina: *nat'aib*, a resina do jatobá - também chamada jutaí -, e uma resina, que não pude identificar, designada por *maruai*. Ambas extremamente odoríferas, são utilizadas em defumação ou em beberagem, preparada com algumas gotas da resina derretida em água fria. Seu alcance terapêutico é de largo espectro: dores de cabeça,

⁸ A utilização da pimenta para fins rituais, entre os povos vizinhos de língua Carib, foi extensamente tratada por T.Koch-Grünberg (1982,III).

febres, gripes e, acima de tudo, diarreia e susto de crianças, tudo o que é provocado pelo extravio ou roubo da alma.

Apesar de largamente empregada pelos xamãs, seu uso não especializado é corrente: pais de crianças pequenas, via de regra, possuem, seja *nat'aib*, seja *maruai*, para o tratamento doméstico dos filhos. Estoca-se o *nat'aib* em sua forma natural, bolas de brilho opalino; já a seiva recolhida do *maruai* ganha a forma de pequenos pães que, endurecidos, têm cor castanho-esverdeada. Dada a abundância do jatobá na Serra da Lua, a resina chega mesmo a ser utilizada para fornecer luz, em períodos de carestia do combustível para as lamparinas. O *maruai*, por sua vez, existe na região, mas o raro e o distante é dito mais poderoso; assim, o *maruai* que ocasionalmente chega da aldeia do Wappun, fronteira do território Wapishana, é considerado mais eficaz e, por este motivo, alcança alto valor de troca entre os moradores das aldeias ao norte.

Venenos de pesca, classificados na categoria *karam'makao*, da mata, também são utilizados em contexto ritual. Tal como a pimenta, diversas variedades de lianas são conhecidas e utilizadas pelos Wapishana como venenos de pesca⁹. Seu uso ritual dá-se no luto, quando, a fim de contornar o estado de putrefação em que adentram pela morte de um consangüíneo, os enlutados devem tomar um banho de ervas aromáticas e de lianas usadas como venenos de pesca.

⁹ W.C.Farabee (1918: 61-64) listou vinte e quatro variedades de lianas utilizadas para veneno de pesca pelos Wapishana; não pode, entretanto, identificá-las. Dentre as variedades listadas por Farabee, pude observar o uso mais constante das lianas chamadas *aya* e *hayshara*.

Perfume, calor e o fato de sua intervenção contra os *panaokarunao* fazem com que as espécies acima arroladas, em alguma medida, borrem a classificação botânica: há margem à dúvida quanto a possuírem ou não uma alma/fala nos dias que correm. Mas, afinal, decidem os Wapishana que, em que pesem seu perfume e seu alto poder curativo, propriedades de que compartilham com os *wapananinao*, deles diferem por não disporem hoje da fala. Só os *wapananinao*, dentre todos os vegetais, são senhores do canto.

Dotados de alma, o que vale dizer autonomia, ânimo e vontade próprios, os *wapananinao*, por serem diferenciados das outras espécies vegetais, propõem ainda uma relação peculiar com os homens, pois, lembremos, à diferença de todos os outros cultivos que são reconhecidos como produtos do trabalho humano, dos *wapananinao* se diz que ninguém cultiva, apenas cuida. Os sentidos deste cuidar merecem exame.

Para qualificar a relação com os *wapananinao*, os Wapishana recorrem à comparação ao zelo, ao cuidado de pais para com seus filhos: "Se você planta o *panakaru* e ele gosta de seu tratamento, ele fica, como criança que a gente cuida."

Dois epítetos aparentemente contraditórios qualificam a relação entre humanos e *wapananinao*: de um lado, referidos em português, os *wapananinao* são ditos xerimbabos do *marinao*, o xamã; de outro, são ditos *marinaodani*, filhos do xamã. O aspecto animal de estimação esclarecer-se-á adiante, bem como a relação do xamã com as plantas mágicas deverá ser explorada em capítulo posterior. Atenhamo-nos, por ora, à filiação.

Tratando da relação dos Achuar com suas plantas cultivadas, Ph.Descola (1986:189ss.) afirma que a filiação vampiresca postulada entre mulheres e as plantas de sua roça - as plantas cultivadas sugam o sangue das mulheres que as cultivam - consistem em metáfora para expressar o desgaste, uma relação que consome o esforço feminino em prol da reprodução; este seria o atributo compartilhado entre os filhos e o cultivo: ambos extraem as forças das mulheres.

Os Wapishana também utilizam a comparação para se referir à relação que mantêm com as plantas mágicas, enfatizando como seus termos o zelo, o cuidado e o respeito mútuo que devem pautar a relação entre pais e filhos: *"Planta de marinao é filho dele, porque ele planta, cuida, defuma com tabaco todo dia. Cuida como a gente cuida filho. Todos que têm panakaru podem cuidar como filhos, dando tabaco."* Ou, como bem sumarizam, *"pananu tem que ser tratado com confiança, não pode ser de brincadeira."*

Porém, a leitura de uma tal relação sob a perspectiva da linguagem figurada, embora plausível, não me parece suficiente. Senão vejamos.

"A mandioca é nossa mãe", dizem com freqüência os Wapishana, para em seguida explicitar sua intenção de metáfora: *"porque nos alimenta"*. Outro, no entanto, é o estatuto concedido aos *wapananinao*: aqueles que cuidam de *wapananinao* e as plantas sob sua proteção tratam-se, friso, reciprocamente por termos que indicam filiação. Assim, em uma sessão xamânica, os *wapananinao* associados ao xamã o tratam pelo termo *ōdaru* - meu pai - ou *ōdaro* - minha mãe, no caso excepcional de uma xamã mulher -, bem como são tratados por *ōdani*, meu filho. Mas, como vimos há pouco, a

relação de filiação não é exclusiva do xamã; todos aqueles que cuidam de *panakaru*, devem cuidar como fazem com seus próprios filhos, zelando pelo seu bem estar. Além disso, os *wapananinao*, quando aparecem aos humanos, em sonhos, vêm sob a forma dos filhos que já temos, falam conosco e fazem suas demandas, em geral água e tabaco.

Não há aqui, a meu ver, uma relação de filiação em sentido próprio - aquela estabelecida com as crianças que geramos -, da qual a relação estabelecida com as plantas de que cuidamos decorra como extensão metafórica; ambas pertencem a um mesmo campo semântico, o da produção/reprodução. Em uma sociedade que desconhece a alienação do trabalho, disse J. Overing acerca dos Piaroa (1989:164-168), a produção é extensão do eu, sejam crianças, artefatos ou roças. Além disso, os Wapishana me parecem falar, literalmente, de uma filiação incorpórea: à diferença dos filhos que geramos da carne, estes são filhos incorpóreos, feitos só de alma/palavra, que concernem diretamente à reprodução do conhecimento esotérico, da magia.

Crianças e plantas mágicas, ambas portadoras de alma, pressupõem a construção de uma relação ativa e recíproca, que envolve o ensinamento como forma privilegiada do zelo. Assim, sob meu ponto de vista, se explica ainda o fato de que é preciso ensinar os *wapananinao* a cantar.

Sim, porque é preciso ensiná-los a cantar. Como as crianças, os *wapananinao* têm o potencial de fala, que deve ser desenvolvido: aquele que passa a cuidar de um *pananu*, o ensina a cantar. Em contrapartida, após seu

aprendizado, o *panakaru* passa a ter, por assim dizer, autonomia de canto: cantará e ensinará, em sonhos, novos cantos ao humano que dele cuida.

Filhos incorpóreos, imputrescíveis, feitos de canto e perfume: tudo o que até aqui dissemos converge para colocar os *wapananinao* sob a égide da incorruptibilidade e, assim, da transcendência e da imortalidade, oposto simétrico aos *panaokarunao*, marcados, como vimos, pela atração das coisas que vão morrer, do putrescível e do mau cheiroso. Na oposição entre os *wapananinao* e os *panaokarunao* situar-se-iam os humanos como termo médio, possuidores tanto de uma cota de imortalidade - *udorona* - que partilham com os *wapananinao*, quanto de uma porção *panaokaru*, representada pelo *ma'chai*, cadáver e seu espectro. Porém, não creio se possa capturar, cristalizada, uma natureza dos *wapananinao*: define-os antes uma conduta e o fim a que se destinam.

Indiquei anteriormente que há, para os *wapananinao*, uma utilização laica e uma especializada. Certo é que a fronteira entre ambas é tênue, mas basicamente traçada pelo canto. Este, por sua vez, é, como vimos, potencialidade da alma, mas, acrescentam os Wapishana, potencialidade ativada pelo alimento em tabaco. Assim, a utilização laica pode, em princípio, dispensar o canto: "*todo mundo pode usar pananu, mas se der tabaco, eles cantam; pananu de caça não canta.*" Dá-se o inverso no uso especializado, pois a magia pende do canto: "*panakaru quer beber tabaco, como gente bebe pajuaru. Sem tabaco, eles não vêem, não curam.*"

Mas nem só de tabaco se alimentam os *wapananinao*; o sangue é considerado um ativador, tão ou mais potente, de sua magia. Dizem os

Wapishana que o sangue lhes refina a arte, seja de cura, de caça ou de vingança. Mais do que isto, dizem os Wapishana que há aqueles que “*estragam*” suas plantas, isto é, lhes dão sangue para lançá-las à vingança, buscando precisamente a devoração de humanos. A isto designam os Wapishana por *kanaimo*, ao mesmo tempo condição e ato da vingança, ponto que retomaremos adiante.

Eis seu paradoxo: sangue e tabaco concedem o canto em mais alto grau, mas ao mesmo tempo desatam a virtualidade animal dos *wapananinao*. Com efeito, alimentados com sangue e tabaco, os *wapananinao* podem se manifestar sob forma animal ou humana. Assim, *saro*, a lontra, se manifesta na forma deste animal, bem como *baudokoru*, a onça, se apresenta como tal: conta Ana que, à época em que morava na aldeia Pium, cuidava de *saro*, a lontra; um dia “*apareceu uma lontra, mas era planta*”, Raimundo, seu marido, quis matá-la. Pouco tempo depois, em meio a uma sessão xamânica, veio a lontra, que disse a Raimundo: “*tu não me conheceu, papai? Tu queria me atirar? Eu estava enxotando os bichos.*” Outros *wapananinao*, como *komi* - pipirioca, uma ciperácea - e *kayapa*, uma cactácea, tomam forma humana, são ditos as palmatórias do *marinao*, com que o xamã pune os *panaokarunao*. *Bairii*, outra cactácea, vem a ser, como o nome indica, a flecha do *marinao*.

“*Pananu vira bicho conforme sua qualidade*”, dizem os Wapishana, ou seja, em princípio, a forma manifesta é particular a cada espécie de planta. No entanto, formas das mais variadas já foram reportadas; sem que houvesse um vínculo básico à espécie de planta, como jacamins, tamanduás,

ou mesmo gatos: *"tinha uma velhinha na serra - conta Silvia - que vivia sozinha; a neta foi visitar, viu dois gatos sentados e nem tinha gato por lá, eram as plantas dela."* Em um limite, todos os *wapananinao* podem tomar qualquer forma animal e humana; mas, ainda que sob forma animal, para os Wapishana, não deixam de ser gente, posto que não se apaga o fato de possuírem uma alma: *"Kayapa é gente, baudokoru é gente, bairii é gente, komiroanan é gente. Se não beber tabaco - nós e eles - não vê gente."*

Este estatuto ambíguo parece-me conjugar os dois qualificativos dos *wapananinao*, que acima mencionamos, de "filhos" e de "xerimbabos". Enquanto animais de estimação, devem ter sua ferocidade domesticada, direcionada a proteger os que deles cuidam: como a lontra de Ana, onças tomam conta de casas na ausência de seus donos; guiam-nos na mata e mesmo os levam para casa quando estão bêbados. Suspeitam os Wapishana que a jibóia, tajá aparentemente inocente dos brancos, tenha as mesmas propriedades; já se ouviu falar de jibóias enormes que protegem as casas de fazendeiros.

No entanto, ferocidade é algo que pode escapar ao controle; uma vez que o *panakaru* experimentou o gosto do sangue, vai querê-lo sempre. Carne e sangue de caça devem lhe ser regularmente oferecidos, sem o que buscarão o sangue humano, ainda que, deixando sua condição de xerimbabo, ataquem os que deles cuidam. Muitos são os casos de homens que negligenciaram seu dever de alimentar os xerimbabos e foram mortos por eles: conta Dinah, jovem mulher residente na aldeia Canauanim, que seu tio tinha plantas que o mataram, porque ele não caçava mais, não dava

comida para elas. Florence, sua vizinha, acrescenta em tom de censura: *"Até branco está morrendo, porque têm planta e não alimenta. Botam planta para vigiar, criança vê, espanta, já vem doença. Planta mata e come gente. Em Boa Vista uma menina morreu porque o pai não dava ao menos caldo de carne para as plantas"*.

Para o refinamento da magia há, portanto, um preço a pagar; o risco é o de que, tomando o que os Wapishana chamam agudamente de *"um gosto por sangue"*, os *wapananinao* passem a caçar indiscriminadamente animais e humanos. Levada ao extremo, a caça exercida pelos *wapananinao* torna-se, assim, antropofagia:.

"Esses panakaru são gente; se mandar matar, matam. Anda feito gente, fazendo kanaimo, mas volta para onde está plantado. Vira de tudo: raposa, tamanduá - voam, fazem de tudo quando são mandados. Matam, mas não é de uma vez, vão espantando - virando mutum, todo bicho - para a pessoa ficar fraca, doente".

Para domesticar os *wapananinao*, há que não deixar emergir sua virtualidade animal, o que significa não lhes permitir o sangue, ainda que isto implique em perda de magia:

"Não dou comida para planta, não. Se der, depois pára, vai comer gente. Molho só com água. Não dando comida, não faz mal a ninguém. Se não, pega gente, pega criança. Marinao dá comida - sangue, tabaco - para eles poderem cantar. Sem comida, não canta."

É, pois a alta magia figura de excesso que, enquanto tal, escapa aos designios humanos e cobra um alto preço em desastre e morte: *“Kayapa cura gente, mas seu pagamento é gente para comer.”*

Importa-nos reter que, para a cura ou para a morte, define-os uma finalidade: *“O mesmo pananu que faz bem, faz mal. Faz mal uma vez, vai fazer sempre, está estragado. Às vezes, alguém dá sangue de caça para ajudar a caçar. Mas pode sair caçando gente. Para ficar bem, é preciso dar só tabaco.”* Em suma, os *wapananinao* são aquilo que sua conduta faz deles: *“Pananu de kanaimé é o mesmo, só que já mudou o destino deles.”* O mesmo se dá com os homens.

III. Entre hipérboles, a pessoa.

G.Calamé-Griaule, em posfácio a *Ethnologie et Langage* (1987:562), já notava que o estudo da noção de pessoa é via privilegiada para uma antropologia da linguagem; em particular, segundo a autora, para a estilística, posto que a noção de eu subjaz, no mais das vezes, aos modos convencionados da expressão. O vínculo necessário entre a alma e a fala, evidente na leitura que até o momento empreendemos, leva-nos também, nesta seção, a explorar a noção de pessoa entre os Wapishana, a fim de iluminar suas implicações para as práticas retóricas ¹⁰.

¹⁰ As formulações que seguem, guardada a especificidade dos dados Wapishana, são estritamente tributárias de M.Carneiro da Cunha (1978) e E.Viveiros de Castro (1986), cujos trabalhos sobre escatologia Krahó e Araweté, respectivamente, são referências fundamentais quanto a este tema para as terras baixas sul-americanas.

Um breve retrospecto faz-se necessário. W.C.Farabee (1918:105ss.), não sem alguma perplexidade, julgou bastante rudimentares as concepções religiosas dos Wapishana, por lhes faltarem noções que considerava básicas, idéias como a de um deus criador e a de uma vida após a morte. Em suas palavras: "(...) Não têm a idéia de um grande espírito ou a de um deus criador (...) Não há outra vida ou existência para o corpo ou o espírito; portanto, não pode haver recompensa nem punição para as boas ou más ações praticadas quando no corpo. Qualquer religião que se diga que pratiquem, não faz referência à doutrinação moral (...)"

Muito embora se equivocasse ao deduzir da ausência de uma teologia a ausência de um código moral, penso que Farabee estava certo quanto a prescindirem os Wapishana de uma idéia de divindade: os demiurgos Tuminkaru - o criador, o transformador - e seu irmão Duid, que tantas transformações operaram na ordem inicial do mundo, se foram para sempre e, onde quer que estejam agora, não mais intervêm na existência humana ¹¹. O destino da pessoa não é, pois, a divindade, o que torna a imortalidade da alma matéria um tanto mais sutil, que terá passado despercebida ao etnógrafo.

Pensadores refinados, os Wapishana não postulam que a alma habite suporte ou recipiente corporal, nem que se localize - imagem a que estamos habituados - em uma parte específica do corpo, seja coração ou cabeça. O

¹¹ Diga-se, de passagem, que a catequese católica demorou a obter adeptos entre os Wapishana, se comparada ao seu estabelecimento entre os povos vizinhos; o catolicismo que hoje praticam, sem tematizar excessivamente o aspecto escatológico, apregoando apenas um lugar ao céu para as almas, de onde não mais retornam nem intervêm na vida humana, parece ser aceito porque não chega exatamente a confrontar a concepção Wapishana do destino após a morte.

princípio que venho designando como alma, *udorona*, é o princípio vital propriamente dito, força que, por si, nos movimenta e anima; expressa-se no batimento cardíaco, na respiração e, exponencialmente, na fala articulada. *Udorona* existe na pulsação, na respiração e na fala; sabe-se que há, quando há sangue e voz. Indissociável do corpo, *udorona* é o princípio dinâmico que lhe confere movimento, autonomia e vontade ¹². Sua realidade é ainda apreendida na sombra forte que projetamos ao sol.

A morte se atesta pela total cessação da respiração, da pulsação e da fala, o que pode ocorrer sem ser em definitivo, nos desmaios, no coma alcoólico e demais lapsos da consciência, eventos todos designados pelo mesmo verbo, (x)*maokan*, morrer. Na morte, diz-se "*udorona umakon naa*", a alma se vai. O destino após a morte não é objeto de alta elaboração; ao contrário, diante da questão, os Wapishana apenas reiteram que "*ninguém sabe para onde vai udorona*". Ir-se parece mais um circunlóquio para tratar de uma questão mais complexa: a morte não representa o fim da *udorona*, como pensava Farabee, mas o fim de sua existência individuada; na morte, o que não perdura é a personalidade. Ainda que alguns creiam que *udorona* possua uma existência após a vida terrena, esta é uma existência sem identidade, para a qual opera o paulatino estranhamento dos mortos: "*Udorona não vem mais, o marinao disse que às vezes elas vêm espiar, mas ninguém vê, ninguém conhece mais.*"

Destino diverso, advirto de antemão, seguem apenas os xamãs após a morte: permanecem em uma árvore chamada Toronai, que existe no alto, no

¹² O fato da *udorona* na pulsação levou G. Mussolini (1944) a afirmar que haveria na pessoa mais de uma *udorona*, o que não me parece traduzir fielmente o pensamento Wapishana.

céu ou no topo das serras mais altas e inacessíveis, onde se casam novamente e podem ter filhos. Dotado de poderes extra-humanos, também Jesus teve outro destino: *“quando o mataram nesta terra aqui, os judas queimavam e esquartejavam, mas ele não morria, porque o sangue juntava de todo. Aí resolveram raspar o sangue, para ele não reviver. Aí ele sabia, fez o sangue juntar no céu”*, técnica, afinal, desconhecida da imensa maioria dos humanos.

Esvaindo-se *udorona*, a morte produz dois outros aspectos que, embora distintos entre si, são ambos designados eufemisticamente por *awaru*, o vento. *Udikini*, ao contrário da força vital constituída na *udorona*, é a sombra mais fraca que projetamos ao sol. São ditos *udikini* os retratos e as imagens da televisão; tal como estes, *udikini* não passa de uma sombra pálida que ocasionalmente aparece aos vivos: *“você reconhece, mas ela não está mais, ela já morreu.”* Inócua aos vivos, *udikini* pode apenas produzir barulhos nos locais que um dia freqüentou. Às vezes, esconde-se nos redemoinhos, mas, via de regra, pode ser percebida na casa em que habitava, pois procura estar junto a seus antigos pertences terrenos:

“Udikini fica pensando. Pena porque não pode estar junto das suas coisas, casa, animais, dinheiro - gente não - e tenta alcançar de novo. Udikini não faz mal aos vivos, só quer o que era dele.”

Para evitar *udikini*, todos os pertences de um morto - sua flecha, sua espingarda, seu terçado - devem, em tese, ser colocados sobre a sepultura. Apenas em tese, porque a prática corrente é a partilha - empreendida pelo cônjuge, se houver, ou pelos pais - dos objetos do morto entre os parentes e

amigos. Poder-se-ia sugerir que *udikini*, definida pelos Wapishana como sombra, é a lembrança que o morto carrega de seus pertences em vida, mas reversamente, lembrança do morto evocada pelos objetos que um dia foram seus. Lembrança que vai pouco a pouco cedendo, ao entrarem os objetos em novo uso e nova posse: em seis meses, mais ou menos, dizem os Wapishana, *udikini* desaparece.

Outra coisa é desfazer-se a lembrança de alguém, um rosto e uma história: isto constitui o *ma'chai*, termo que se refere tanto ao cadáver quanto ao seu espectro. "*Udorona* - dizem os Wapishana - *ninguém sabe para onde vai; quem volta é ma'chai.*"

À diferença de *udikini*, apego do morto aos seus pertences, *ma'chai*, a sombra do morto, é seu apego aos entes queridos, às relações sociais que em vida entreteve. Mas este apego, se instituinte de uma sociabilidade na vida, na morte ganha sentido oposto: pode-se subscrever, para os Wapishana, o que demonstrou M.Carneiro da Cunha (1978) para os Krahó, ou seja, mortos são aqueles que se passaram para o outro lado, abandonaram os vivos e, assim sendo, aceitar seu convívio seria abrir mão da vida em sociedade. A saudade do morto - em duplo sentido, a saudade que sente e sua contrapartida, aquela que dele se sente - provoca nos vivos uma nostalgia letal.

Para entender o trabalho da nostalgia e de seu antídoto, o esquecimento, seja-me permitida uma breve descrição da morte e das práticas funerárias entre os Wapishana.

O enterro e demais disposições do luto dizem respeito diretamente à parentela do morto, muito embora não haja uma divisão estrita de papéis entre afins e consangüíneos; a seu pedido, mesmo os vizinhos não aparentados podem colaborar; em suma, qualquer homem pode fabricar o caixão e fazer a cova.

O tempo de tomar tais providências corresponde, grosso modo, ao de se velar o corpo. Este, no mais das vezes, permanece no telheiro exterior à casa (pode-se ainda velá-lo na igreja da aldeia), enrolado em sua rede ou totalmente coberto por um lençol; velas, quando as há, são acesas em profusão.

Não há demonstrações ostensivas de emoção; ao contrário, o lamento dos parentes é grave e comedido. Os demais moradores da aldeia acorrem facultativamente a "*espiar o corpo*", comentam em voz baixa a causa da morte, em geral debatendo as marcas de *kanaimo* deixadas no cadáver, ponto sobre o qual nos deteremos adiante. Crianças, mães de bebês de colo e doentes não participam do velório.

Dos presentes, apenas alguns poucos se incorporam à cena algo wertheriana do cortejo fúnebre. Em tempos passados - informa a etnografia e confirmam os Wapishana -, o corpo era enterrado em sua própria casa que, ao depois, era abandonada pelos parentes, mas esta prática caiu em desuso, hoje se utilizando um cemitério nas proximidades da aldeia.

Como tão bem descreveu E.Viveiros de Castro (1986:491ss.), há um quê de contagiante na morte. Nos dias que seguem, a ameaça do *ma'chai* paira sobre toda a aldeia: é preciso não estar só, é preciso deixar a

lâmparina acesa durante toda a noite; luz e convívio que se oponham frontalmente ao escuro solitário de uma cova. As crianças, mais vulneráveis do que os adultos à proximidade do *ma'chai*, devem ser particularmente protegidas: assistir enterros, seguir cortejos fúnebres, ou mesmo involuntariamente pisar no rastro de féretros lhes provocam disenteria, seu ventre incha, e a disenteria assinala um processo de decomposição análogo àquele por que passa o cadáver: "*não está vendo há quantos dias este ma'chai tem a barriga estufada lá, apodrecendo?*", pergunta Ana, avó experiente, em indignada surpresa diante de minha ignorância. Basta que os pais tenham ajudado no enterro ou partilhado da comida dos enlutados para que as crianças tenham disenteria; definitivamente, "*ma'chai estufa a barriga*". Os doentes, especialmente os que sofrem de reumatismo, conhecem significativa piora por ocasião do enterro.

O poder de contágio de uma morte ocorrida pode se alongar, sem duração certa, atingindo a todos indiscriminadamente. No verão de 1989, a morte de Charles, rapazinho pertencente a uma parentela recém-chegada da Guiana, que pouco residira no Canaúanim, pois trabalhava em uma fazenda na Serra da Lua, teve como efeito uma doença prolongada de sua vizinha Luzia: ela entreviu o *ma'chai* na mata - que a olhava por detrás de um tronco -, razão pela qual parou de comer e passou a ter ataques e desmaios freqüentes.

Reconheça-se, no entanto, um nó central no contágio da morte, de onde, como uma pedra atirada na água, ele se espalha em círculos concêntricos: quando transidos pela dor da perda, ditos fora de si -

"*madoronan*", literalmente "sem alma" - os consangüíneos são os que mais facilmente se deixam levar pelo *ma'chai*. Vários são, com efeito, os casos de mortes que se seguiram à morte de pais, filhos ou cônjuges: o pai de Dora adoeceu quando, durante o velório da esposa, sonhou que ela lhe cutucava as costelas; pouco tempo depois faleceu¹³.

Porém, mais do que sujeitos, os consangüíneos são, eles próprios, veículo de contágio, desde que se considera que, no luto, entram em um estado dito *dipshan*, considerado um estado de putrefação. A putrefação do cadáver igualmente os atinge: " *é um mistério, esse, porque a gente ainda não morreu, e já está podre*". Detalharemos este ponto adiante.

Ma'chai, certeza de um corpo que se desfaz, exala um odor pútrido que a tudo contamina, coisas, animais e homens. As opiniões divergem: para uns, a ameaça representada pelo *ma'chai* cessa com a total decomposição do cadáver; para outros o espectro permanece, independente da decomposição de seu corpo, e vai morar na mata e, principalmente, nas serras, de onde ocasionalmente vem rondar os vivos, para levá-los consigo. A divergência é significativa, pois refere-se precisamente à medida da lembrança do morto entre os vivos.

Pois que de outra coisa trata o *ma'chai*, senão da lembrança do morto entre os vivos? Presença de uma ausência, na análise inspirada de E.Viveiros de Castro (1986:505ss.), memória insistente de um corpo, de uma individualidade. Talvez por isso hesitem os Wapishana em determinar um

¹³ Como demonstrou ainda M.Carneiro da Cunha (1978) para os Krahó, uma espécie de combate aqui também se instaura entre os vivos e o morto, tendo por objeto de disputa os consangüíneos. O morto, com efeito, passa a conjugar um misto de ressentimento e hostilidade, muitas vezes referido derrisoriamente como "a caveira".

período para a ameaça posta pelo *ma'chai*: lembra-se de nós enquanto do morto nos lembramos.

Para evitar o *ma'chai*, os Wapishana parecem praticar ao pé da letra o que ordena o poeta: *"abre os vidros de loção e abafa o insuportável mau cheiro da memória"*. A casa em que residiu o morto é defumada com as resinas *maruai* ou *nat'aib* e outros ingredientes, cujo perfume ativo têm a propriedade de espantar o *ma'chai* ou seja, de neutralizar o cheiro da morte: *"é bom queimar maruai e casco de jaboti dentro de casa para espantar o ma'chai, porque não gosta do cheiro, é fedorento para ele. Para nós é cheiroso, mas ma'chai não é mais como nós, já virou bicho."* Folhas secas de maniva são ainda utilizadas na defumação: *"maniva velha, arrancada faz tempo, também pode queimar junto; assim como o pé da mandioca que morreu, ma'chai vai embora e nunca mais volta."*

Como vimos anteriormente, os consangüíneos devem tomar banhos preparados com uma mistura de ervas aromáticas - em larga medida, plantas não cultivadas, como cuité, jenipapo, urucu, pião roxo, sálvia do campo e barbatimão - , venenos de pesca - *aya* e *hayshara* - e folhas secas de maniva, que, de modo análogo ao processo de purificação da casa, vêm neutralizar o odor *dipshan* que carregam, cortando seus liames com o *ma'chai*. Expressão maior do luto, os banhos podem cessar depois de cerca de um mês, quando, do cadáver, só restam os ossos, que nada exalam e, por este motivo, não são perigosos.

O rito do luto opera, assim, a oposição entre a secura, a leveza e o perfume que caracterizam os *wapananinao* e a umidade, o peso e o mau

odor que são atributos *panaokaru*. Deste modo, faz sentido que os Wapishana posicionem *ma'chai* na categoria *panaokaru*, como há pouco registramos: *“ma'chai não é mais como nós, já virou bicho.”*

Nesta linha, a atração que *ma'chai* exerce sobre os vivos é vista como predação, atingindo os doentes e os tristes: *“muitas vezes a pessoa anda triste, pensando em quem morreu, é mais fácil ma'chai aparecer. Ver ma'chai é adoecer.”* Claro está que maior vulnerabilidade se encontra no espaço das relações sociais em que mais intensa é a presença do *ma'chai*: *“vêm os parentes: pai, mãe, irmão, irmã, filhos, marido, mulher. Sogros não, porque já é mais independente.”*

Novamente, os convites insistentes do *ma'chai* se fazem sobretudo através da oferta de alimento que, inverso simétrico da partilha que institui sociabilidade, só resulta em doença e morte: *“Ma'chai provoca dor de barriga e dor de coração, porque em sonho o ma'chai nos dá comida e bebida.”* Para seduzir os vivos para que o sigam, em particular quando vêem um deles doente, o *ma'chai* passa a alimentar o doente, que então piora, porque não quer mais alimentar-se: *“é a mesma comida dos vivos, se comemos no sonho não queremos mais a nossa comida.”* Conta Julia que seu marido sonhava seguidamente com a filha morta, que lhe oferecia comida. Definhava, até que, por fim, sonhou que a filha lhe fazia a oferta irrecusável de bolacha com guaraná, e ele aceitava; no dia seguinte, faleceu.

Tal negação de humanidade se expressa, de modo equivalente, no código comunicativo. A sombra do morto propõe um anti-diálogo: *“ma'chai é a sombra do morto, fala rouco, não entendemos o que diz, não é como nossa*

fala, falam baixo. Fica por aqui mesmo, no cemitério, nas casas, é quando faz mal para a gente." Pelos motivos que já examinamos, a comunicação com *ma'chai* só se estabelece em situações de descentramento da alma, nos estados oníricos ou febris: "*Ma'chai não fala, só assusta; criança às vezes vê, a gente não. Quando criança está doente, ma'chai vem no sonho. Adultos também, quando têm febre, sonham com ma'chai.*" E, por fim, entender sua fala é dar um passo decisivo em direção à morte: "*Ma'chai é sombra da gente, não fala, só em sonho. Udorona é nossa língua, nosso sangue, quando vai embora, deixa a sombra. Ma'chai ninguém escuta, fala baixo. Ma'chai anda à noite, assovia. Se você está doente e escuta, piora.*"

De um lado, a neutralização do *ma'chai* requer seu esquecimento. Por tempo variável, indeterminado mesmo, a ausência do morto se fará sentir, provocando a nostalgia, a tristeza. O paulatino estranhamento dos mortos é o antídoto para a ameaça que representa ao bem-estar dos vivos: "*Ma'chai fica aí mesmo onde morreu, não vai embora. Anda por aí, como se estivesse vivo. Ninguém vê mais. Fica no meio das festas, do pessoal animado, mas ninguém vê mais. Bebe caxiri escondido, por isso às vezes criança cai doente.*" Ninguém o vê, ninguém o escuta, ninguém, em suma, o reconhece: o apagamento de sua memória é o requisito para a continuidade da vida. O esquecimento é, assim, imperativo, como explicam os Wapishana, recorrendo sempre à comparação com o mundo vegetal: "*veja o algodão, nunca lembra o pé de onde foi arrancado.*"

De outro, podemos depreender que *ma'chai*, lembrança cifrada no odor pútrido exalado pelo cadáver, memória da carne que se desfaz, é

virtualidade do homem, que tende ao podre. É, sobretudo, o que não fala. Isto só vem reafirmar a fala como princípio ativo, ânimo, alma.

Voltemo-nos à alma. *Udorona*, como anunciei anteriormente, é princípio vital que se encontra na fala, no sangue, na respiração: prova disso - dizem os Wapishana - é que, quando morremos, ficamos "*brancos e frios*." É tempo de buscar o campo semântico em que se articulam estes três componentes.

A fala, do ponto de vista Wapishana, é índice exponencial da alma; sua existência no homem é o que o singulariza, não o deixando diluir-se entre as coisas do mundo. Índice também da vida humana, comprova-o o murmúrio rouco e inaudível dos mortos, cuja inteligibilidade é sinônimo de morte.

A fala é ainda um princípio eminente da razão. Crianças pequenas são ditas *madoronan*, termo cuja tradução literal, como aludi anteriormente, é "sem alma", porque ainda não falam. De modo correlato, querem com isso dizer os Wapishana que crianças não têm discernimento - "*criança não tem juízo*" -, motivo pelo qual se lhes deve perdoar as tolices que cometem. Ambos, fala e discernimento, desenvolver-se-ão concomitantemente no processo de socialização do indivíduo, culminando em plena sociabilidade. Assim, em seu auge, a faculdade de falar perfaz o homem, aquele que é capaz de dialogar com seus semelhantes. Nesta linha, diz-se ainda *madoronan* daqueles que estão fora de si, por estarem seja bêbados, seja tomados por sentimentos violentos, como a raiva, o ressentimento, a paixão:

estes agem erraticamente e não falam, recusam o diálogo; recusa cujas implicações examinaremos adiante.

A fala é princípio estritamente pessoal: *"Para formar uma criança, os pais ajudam com o sangue; o sopro e a fala são dela mesmo. A gente ensina a falar, mas a udonna da gente não pode fazer o outro falar."* Em analogia ao que vimos ocorrer com as plantas *wapananinao*, o potencial de fala precisa ser desenvolvido socialmente; às crianças, evidentemente, se ensina a falar. Este fato, que poderia passar por corriqueiro aos nossos olhos, para os Wapishana se reveste de alto valor simbólico, dada a equivalência entre a fala e a alma: ensinar a falar é processo de humanização, que só ocorre no interior de plena sociabilidade.

Além de pessoal, a fala é princípio cumulativo, que só encontra sua plenitude na velhice, quando, para os Wapishana, somos mais alma do que corpo. Nesta concepção imbrica-se o conhecimento, necessariamente envolto na competência oratória; falar bem é o corolário da sabedoria, que só existe na proporção da alma.

A respiração é outro componente pessoal da alma: no ventre materno não a possuímos; apenas a obtemos quando, pela primeira vez, inspiramos. A respiração acompanha o valor da fala, questão que se apreende com maior nitidez no contexto da magia: soprar e falar são atos homólogos, que surtem o mesmo efeito encantatório, por serem ambos alma.

Sopro, fala, o atributo fundamental da alma é a leveza. A alma - sopro e fala, conjugados na magia - é o que no homem pode ainda restaurar a

criatividade da fala original, seu poder de transformar o mundo. Assim definem os Wapishana:

"Sangue é udorona. Quando ficamos doentes, veja o pulso: tem sangue, mas é fraco, já está para morrer. Udorona também é respiração. Udorona também é palavra, por isso é contra doença que parente tem."

Resta por entender o terceiro componente da alma, o sangue. À diferença da respiração e da fala, o sangue é componente transmitido e partilhado.

O sangue, para os Wapishana, é obtido por transmissão: recebemo-lo de pai e mãe, em partes igualmente distribuídas. Partilham-no ainda irmãos, pais e filhos de Ego, constituindo assim, propriamente, o grupo que Ego reconhecerá como seus consangüíneos. Tal noção se expressa, em Wapishana, no termo *ōribienao*, que, traduzindo literalmente, significa "meus muitos", ou melhor dizendo, "os muitos de mim".

Os limites da consangüinidade estão dados neste grupo, limites estes que são ditos *ōtokon*, "minhas pontas": *"ponta é como planta, o que nasce do mesmo pé."* Em tese, encontram-se excluídas do grupo de consangüíneos a segunda geração ascendente e a segunda geração descendente em relação a Ego: *"Avós não são pontas, porque já morreram, já acabou. Chama avô mas não é ponta."* Explicam os Wapishana que, se vivos, os avós podem ser considerados *ōtokon*, mas não mais o serão após sua morte; tal condição transitória dos avós tem implicações sobre a relação que mantêm com netos, em particular no resguardo pela doença e outras situações que envolvem o cálculo do sangue. Tal concepção não deixa ainda de ter implicações na

transmissão discursiva, pois, como se verá adiante (veja-se capítulo 4), é precisamente a ausência possível de um vínculo de sangue entre Ego e a segunda geração ascendente que permite um vínculo de linguagem. Reservo-a por ora.

Os parentes colaterais não se incluem igualmente no grupo de consangüíneos, muito embora, à primeira vista, tal exclusão constitua incongruência no caso dos irmãos de mesmo sexo de pai e mãe, respectivamente, pois FB e F pertencem à mesma categoria *ōdaru*, meu pai; MZ e M pertencem, por sua vez, à categoria *ōdaro*, minha mãe. No entanto, os Wapishana desfazem a contradição novamente recorrendo à comparação com a reprodução vegetal: *“outra casa, outra grot; minha neta casa com um macho, faz casa, está grotando, fazendo outro pé.”* Assim, o grupo de irmãos mantém seu vínculo de sangue, mas cada um deles, separadamente, estabelecerá novo vínculo - outro pé - incomunicável em relação ao primeiro.

A noção de consangüinidade entre os Wapishana não parece, assim, exibir a transitividade apresentada em outras sociedades guianenses (veja-se P.Rivière, 1984). É certo que alguns são de opinião que cônjuges, em virtude de seu convívio estreito e longo, passam a partilhar de um mesmo sangue: *“Marido e mulher fazem filhos, moram juntos, ficam com o sangue igual.”* Tal opinião, porém, não é consensual e, mais do que isso, uma possível partilha de sangue entre cônjuges dificilmente é constatada na prática do resguardo pela doença, pelo luto, ou outras situações que envolvem o grupo de consangüíneos. A consangüinização dos afins raramente, senão nunca, ocorre: um *waichapanin*, um afim, permanece nesta

categoria, em que pesem o nascimento dos filhos ou a longa co-residência

14

Paradoxalmente, a recíproca não é verdadeira: *ōribienao* distantes, que há muito tempo não se vêem, esmaecendo pouco a pouco os laços de consangüinidade, terminam reclassificados como *waichapanin*.

Sob a perspectiva da partilha do sangue, sugiro que o termo *ōribienao* - “os muitos de mim” - deva ser entendido como as várias extensões do eu, e não como os iguais a mim. As situações de resguardo permitem uma leitura clara desta proposição.

Várias são as situações, no decorrer de uma vida, marcadas ritualmente por resguardo. Resguardo - (x) *sanedinpian* - é observado em uma gama variada de situações, como doença, menstruação ou luto, em que a integridade da pessoa encontra-se vulnerável à predação dos *panaokarunao*, a alma das coisas. O resguardo envolve exclusivamente o grupo de consangüíneos; avós e netos não resguardam um pelo outro, como disse, porque não possuem o mesmo sangue. Cônjuges igualmente não resguardam um pelo outro, mas resguardam simultaneamente por ocasião do nascimento de filhos; tal se dá porque a criança possui cotas de sangue de ambos.

¹⁴ A terminologia de parentesco Wapishana indica a possibilidade de casamento entre primos cruzados - “*ōzunad*”, minha mulher (homem falando); “*ōdaionaora*”, meu homem (mulher falando) - , porém, na prática, os casamentos são buscados com mulheres não relacionadas genealogicamente, sejam elas de outras aldeias ou de parentelas co-residentes: Raimundo, homem maduro residente na aldeia Canauanim, chegou a reprovar fortemente o casamento entre os primos cruzados, afirmando que “*peessoas assim são comunistas, são como bichos, não respeitam pai, mãe, ninguém.*” Nas redes que coletei, observam-se casamentos entre primos cruzados, primos paralelos e não-relacionados genealogicamente; a adequação terminológica ocorre a posteriori (veja-se J. Overing, 1975).

Resguardo se requer, com redobrada ênfase, no estado dito *dipshan*, em que se enfeixam três situações determinadas: a menstruação, a doença e o luto. Os Wapishana traduzem o termo *dipshan* como “podre”; há dois modos possíveis de referência à podridão na língua Wapishana: (x)*zaman* e (x)*dipshan*. Utiliza-se (x)*zaman* de modo amplo, em referência, por exemplo, a frutas apodrecidas. Já (x)*dipshan* se aplica exclusivamente às situações acima alinhadas, sendo raro que a elas se aplique o termo (x)*zaman*. Nesse sentido, entendem os Wapishana que *dipshan* é um estado de podridão, de deterioração em vida, ou, melhor dizendo, *dipshan* é estado que, em vida, vem nos mostrar que somos passíveis de corrupção e morte.

O resguardo da menstruação atinge apenas a mulher e não se estende aos seus consangüíneos. A menstruação, sobretudo a menarca, dizem os Wapishana, já foi, um dia, motivo de resguardo mais rigoroso; hoje, só os mais tradicionalistas praticam a reclusão então recomendada às moças. Segundo os relatos de mulheres mais velhas, a menina, em sua primeira menstruação, deveria ter sua rede suspensa no canto mais recôndito da casa; neste período, deveria comer apenas comida insossa e peixes pequenos. Hoje, as mulheres adultas, embora não sejam confinadas a lugar específico no espaço doméstico, devem se restringir à casa durante o período menstrual: andar pela roça ou à beira dos igarapés pode ter resultados funestos, pois, como sabemos, neste estado as mulheres são objeto preferencial de *panaokarunao*.

O estado *dipshan* caracteriza-se por um odor forte e nauseabundo, que, em contrapartida, atrai metonimicamente à esfera *panaokaru*: “a

menstruação é podre para nós", afirmam enfaticamente os Wapishana. Entende-se, assim, que o sangue em movimento é propriamente princípio vital; derramado, está morto.

Nesta condição, a menstruação tem um alto poder de contágio, afetando as pessoas em volta, em particular os homens; por este motivo, às mulheres menstruadas é vedado processar o produto da caça de um homem - "*o sangue sufoca o caçador*" - ou ainda, comer de sua caça, porque, dizem as mulheres, "*a espingarda fica panema, fica pingando como nós.*"

Insisto, no entanto, que o resguardo da menstruação não se estende ao conjunto dos consangüíneos, o que vem a ocorrer na doença e no luto.

A doença também é *dipshan*, podre, e exala mau-cheiro, que aos *panaokarunao*, atrai "*como uma flor, uma fruta.*" Feridas purulentas - "*qualquer doença que espouca*" - são consideradas *dipshan*, mas, acima de tudo, a disenteria é, dentre as doenças, a que mais diretamente se associa à podridão: para referir a uma pessoa afetada por diarreia, diz-se *udipshan*. Isto porque, a disenteria, especialmente a infantil, é causada, como vimos, pelo contato indevido com *ma'chai* e a podridão que o cerca. Toda doença, como também vimos anteriormente, atrai sobretudo os *ma'chainao*, fornecendo-lhes a oportunidade de levar consigo os entes caros, de quem têm saudade: na doença, a *udorona* do vivente "*não fica tão presa ao corpo, o corpo está fraco e não suporta a alma.*"

O processo de deterioração por que passa o doente atinge a todos os seus consangüíneos. De modo correlato, o resguardo, consistindo de dieta

alimentar específica e, via de regra, abstinência sexual, deverá ser cumprido pelo conjunto dos consangüíneos, sem o que a cura não se realiza.

No luto, mais claramente se depreende que o processo de apodrecimento atinge a todos os que partilham do mesmo sangue, pois que estes constituem, exclusivamente, o círculo dos enlutados. Disse acima que os Wapishana consideram este processo um mistério; mas logo lhe dão solução: "*ficamos podres - dizem - porque morreu uma parte de nós.*"

Assim, uma série de interditos cerca os enlutados, a fim de que não multipliquem os efeitos da decomposição em vida por que passam. É-lhes vedado tratar dos animais domésticos: alimentar os cachorros, porque perdem o faro e ficam preguiçosos; montar os cavalos, que ficam estafados pelo seu peso; as vacas diminuem o leite, porque os enlutados "*carregam no corpo aquela magreza*".

Não devem ver ou falar com doentes, senão estes infalivelmente pioram: a fala dos enlutados é forte, pesada, "*o doente sente aquela pesadeira*". Note-se que, como mencionamos anteriormente, as grávidas também constituem fator de piora para os doentes, dado seu peso, como se o começo e o fim da vida propusessem ambos um excesso da matéria, que a vida humana propriamente denega.

Devem abster-se ainda os enlutados de cuidar das próprias roças; terceiros o fazem, para que a mandioca não apodreça. A mandioca, aliás, é, dentre as plantas cultivadas, a única a ser atingida pelo estado *dipshan*: quando em contato com a morte, suas folhas amarelecem; o tubérculo esfarinha-se, torna-se imprestável como alimento. Isto marca, a meu ver, seu

valor central e, em decorrência, sua relação peculiar com os homens; mais do que qualquer outro produto do trabalho humano, a mandioca é também uma extensão do eu.

Enlutados mantêm igual distância dos *wapananinao*, que não suportam, como vimos, a deterioração e a morte. Além disso, os enlutados não devem sair de casa, porque são presa fácil para os *panaokarunao*, que, atiçados pelo seu odor *dipshan*, *podre*, vão querer devorá-los. Devem, por fim, comer estritamente entre si, pois, como aludi acima, os afins e outros alheios ao círculo dos enlutados, se partilharem de sua comida, sofrerão de disenteria.

De tudo, fica uma lição a extrair. Fala e sopro, componentes estritamente pessoais, conferem leveza à alma; seu pólo virtual são as plantas *wapananinao*. Por sua vez, o sangue, este terceiro componente que é transmitido e partilhado, confere densidade, peso; materialidade, enfim, cujo pólo virtual é o princípio *panaokaru*. Oposição que se poderia desdobrar em outras, como umidade e secura, mau odor e perfume. Mas, e este é o ponto que nos interessa de perto, a concepção da pessoa, entre os Wapishana, não se subsume a uma dicotomia simples entre corpo e alma, pois que, inextricáveis, corpo e alma se propõem em um gradiente; a dosagem equilibrada destes componentes é o que perfaz a condição humana.

IV. O sangue das canções.

Tudo o que até o momento dissemos destaca a fala como valor central, para os Wapishana, na definição do humano e, portanto, do social: o mais alto grau de sociabilidade é obtido pelas palavras comedidas de um homem, pela interação comunicativa entre semelhantes. Delineia-se, em contrapartida, uma retórica do silêncio, cercada de valores simetricamente opostos, própria aos não-humanos, *panaokarunao*, entre os quais se incluem os espectros dos mortos.

Mas, como aludi anteriormente, no homem também se emboscam zonas de silêncio, quando se o diz *madoronan*, os que estão fora de si, por estarem seja bêbados, seja tomados por sentimentos violentos, como a raiva, o ressentimento, a paixão, o pesar. Nesta seção, volto-me à ira enquanto perda da alma, que produz vácuo comunicativo; para tanto, há que buscar o campo mais amplo da vingança, a fim de extrair sua articulação à ética de que viemos tratando. E vingança, por sua vez, para os Wapishana, encontra-se subsumida no conceito de *kanaimo*.

Kanaimo - também grafado *canaemé*, *kanaimé* ou *kanaima* - é termo que, a partir do século XIX, torna-se recorrente na literatura etnográfica guianense, via de regra ligado à guerra e à feitiçaria; o viajante H. Coudreau (1887, IX:300) chegou mesmo a lamentar a vulgaridade dos Wapishana, dada sua insistência no tema. A interpretação do fato *kanaimo*, consagrada pela literatura etnográfica para as Guianas, tanto antiga quanto recente, prendeu-se invariavelmente a um horizonte funcionalista: mecanismo de demarcação

de fronteiras de um grupo, *kanaimo* seria referência ao outro, inimigo e predador [W.Hilhouse (1825) 1978:23; E. Im Thurn, 1883: 329; W.Roth, 1915:354ss.]. A destoar do funcionalismo sociológico, registre-se a interpretação de cunho “naturalista” fornecida por H. Roth (1950:25-26) que, substantivando o modo de matar *kanaimo*, retira ao conceito seu estreito vínculo à magia.

Tais interpretações, creio, são parciais; algo do conceito de *kanaimo* lhes escapa. Isto percebeu T.Koch-Grünberg (1982,III:187) que, apesar de, em linhas gerais, subscrever uma leitura funcionalista, deu, a meu ver, uma interpretação excepcional e luminosa ao conceito: reconhecendo na vingança mais do que a função de demarcação de fronteiras de um grupo, o etnógrafo apontava que *kanaimo* seria o furor da vingança, o sentimento que assola um homem e o obriga à ação. Nesta linha igualmente se inscreve a interpretação que ofereço.

Os Wapishana, em primeiro lugar, encompassam a acepção consagrada pela etnografia, afirmando serem *kanaimo* os povos que consideram “*brabos*”, isto é selvagens, como os Yanomami e os “*boca preta do Alalaú*”, os Waimiri-Atroari: intratáveis, belicosos, estes povos matam e guerreiam por motivo fútil, tudo o que pedem deve lhes ser dado, sob pena de vingança; apenas os americanos sabem agradá-los. Nesta linha, são derrisoriamente apelidadas *kanaimo* as crianças teimosas e beligerantes. É ainda nesse sentido que os Wapishana utilizam o termo “*rabudo*” como sinônimo para *kanaimo*: alusão à selvageria, deriva de *zapo*, a tanga

masculina usada pelos homens antigamente; tempo a que, do ponto de vista dos Wapishana hoje, falta precisamente a civilização.

Assim sendo, destaca-se, como apontaram todos os autores que trataram do tema, a suspeição sobre estranhos, cujos desígnios são insondáveis ou, como bem resumem os Wapishana: “*ninguém vê o coração de quem vem de longe*”. Ora, certo é que outros povos ou indivíduos provenientes de aldeias distantes são aqueles sobre os quais mais provavelmente pesa a acusação de *kanaimo*. Atualmente, nova categorização veio se instaurar, dividindo “brasileiros” e “guianenses”, estes últimos tidos como mais afeitos à ação *kanaimo* por seu tradicionalismo, que os faz, aos olhos dos “brasileiros”, menos “civilizados” e, em decorrência, suspeitamente familiarizados com a magia.

No entanto, a acusação de *kanaimo* não se dirige exclusivamente ao exterior de uma aldeia, delimitando um interior de iguais, como poderia fazer crer o modelo etnográfico para as Guianas (P.Rivière, 1984; J.Overing, 1975). Ainda que se reconheça o caráter compósito das aldeias Wapishana - em que a casa corresponderia ao modelo ortodoxo da aldeia nas Guianas -, verifica-se que tais acusações podem envolver até mesmo cônjuges: casos de morte motivada por ciúme conjugal são igualmente qualificados de *kanaimo*. Observe-se ainda que, no interior de uma aldeia, xamãs e rezadores, aqueles que possuem maior proximidade com a magia, são os mais passíveis de acusação.

Em acepção lata, os Wapishana consideram *kanaimo* todo agente de morte: *panaokarunao*, em particular *panaokarunao* das serras, os mais

perigosos, que habitualmente matam os vivos; todo homem que se dedica à vingança.

A doença seguida de morte, via de regra, tem sua etiologia na vingança, ou, nos termos Wapishana, é provocada por *kanaimo*, seja humano ou não humano. Só recaem em etiologia à parte as doenças ditas “de branco”, como gripe, sarampo ou malária que, muito embora também tenham um “pai” a enviá-las aos humanos, não são consideradas *kanaimo*. *Kanaimo* é, assim, ultima ratio para a morte que, em si mesma, é desarrazoada; creio ainda que, concordando vivamente com J.L.Borges, os Wapishana acrescentariam que é também desordeira e impudica, para não dizer de sua terrível gratuidade: *“Eles estão matando lá na Taba Lascada. Tem uma mulher que foi à roça sozinha, ouviu no mato quebrando o pau. Quando chegou em casa, deu febre, ficou doente.”*

Dada a incontornável evidência da doença e da morte, não surpreende que *kanaimo* seja um tema constante na vida cotidiana da aldeia: *“Aqui tem kanaimo que mata a gente”*, foi logo me avisando Florence em sua primeira visita à minha casa na aldeia Canauanim. Muito embora se diga que *kanaimo* não afeta os brancos, aconselhou-me a me mudar para a escola, que é de alvenaria e não queima. Até mesmo meninos pequenos se preocupavam com minha residência solitária e, no intuito de me convencer à mudança, faziam do *kanaimo* um retrato apavorante: macacos grandes e peludos, olhos injetados, mas sem rabo, porque de fato, diziam, são gente que vem da Guiana para comer o coração de suas vítimas.

Na teoria Dogon, segundo descreve G. Calamé-Griaule [(1965)1987:61-62], a raiva possui calor, fazendo as palavras ferverem no órgão em que são produzidas: do coração, que se torna vermelho e bate mais forte, as palavras sobem ferventes à boca. Para os Wapishana, as palavras não ditas produzem o rancor, mas, sugiro, a metáfora de que se valem é de fermentação, esta forma de apodrecimento: o rancor é literalmente deterioração da palavra comunicativa, “estraga” a intenção e o ato. Tal é o passo para a magia com o fito da vingança e não por acaso, a meu ver, dizem os Wapishana que a magia “estraga” aquele contra quem se dirige: *“kanaimo não fala para estragar; assim é o jeito dos caboclos - pondera Paulino - estraga parente deles, tem raiva do outro”*.

Ordena a praxe Wapishana que a expressão verbal, privada ou pública, seja reservada e comedida, tanto entre indivíduos de sexo oposto quanto entre os de mesmo sexo; as palavras devem ser cuidadosamente sopesadas de acordo com o sexo e a idade de interlocutores. Evidentemente desavenças ocorrem e podem eclodir em pesadas acusações, que recuperam mesmo antigas queixas. Insisto, porém, que os Wapishana abominam as vias de fato; a troca de acusações, como uma tempestade de verão, vem em plena força e logo cessa. É, porém, neste terreno que a ira pode medrar: *“às vezes a gente tem raiva e se controla, outros têm raiva e não querem nem falar.”*

O silêncio, portanto, carrega em si uma ameaça: um homem que não fala medita a vingança ¹⁵. A este estado os Wapishana designam *kanaimo*, o sujeito que, tomado de furor, recusa o diálogo e passa ao ato. Neste sentido, a etnografia - à exceção, como disse, de T.Koch-Grünberg - terá falhado seu alvo ao propor *kanaimo* como uma entidade, quando consiste antes de um modo de fazer e de um qualificativo da ação. Passemos, portanto, à ação *kanaimo*.

A ação *kanaimo* não se anuncia, apenas se a reconhece a posteriori, pelas marcas que deixa: os cadáveres apresentam a língua perfurada - às vezes também os pés -, marcas roxas pelo corpo, a genitália violada, o pescoço e membros moles, ao invés da esperada rigidez cadavérica. Há que frisar - embora o detalhe seja macabro - o fato invariável da genitália ou aparelho excretor violados: marca de morte *por kanaimo*, por excelência, é que no lugar das entranhas se encontram folhas, raízes, quando não objetos de metal.

Apesar da ação *kanaimo* ser objeto de controvérsia - jamais alguém conhecerá o assunto a fundo sem haver, algum dia, praticado -, opinião unânime é a de que *kanaimo* se exerce através da magia das plantas *wapananinao*:

"Essa gente que vira rabudo usa planta. É planta que entra nele, tem planta que faz gente virar bicho. É só um tipo de planta que ele usa, é batata. Eu acredito porque tenho um primo rapaz que usa planta. Ele arranjou planta com outro rapaz,

¹⁵ Isto constatou igualmente F.Santos-Granero entre os Amuesha (1991:102), onde rivais tratam de manter sinais de generosidade mútua, bem como sustentar o diálogo pública e ostensivamente, a fim de não serem acusados de feitiçaria.

de longe. Anda pelo lavrado, espantando gente. Dizem que já matou muita gente. Espantou minha filha perto do igarapé, transformado em irara. Quando espanta assim, dá febre. Manda a planta fazer, ela faz. Vira até barata, para entrar na casa e fazer mal. Toda carne, guardam um pedacinho, couro de todos os bichos para usar com as plantas. Essas plantas são gente, entendem tudo.”

Ou, como resumem os Wapishana, sucinta e incisivamente: “*alguém usa planta para matar, é kanaimo.*” Em sua virtualidade animal, lembremos, as plantas *wapananinao* se voltam à vingança, caça aos humanos; manifestam-se em gambás, raposas, tatus, animais que os Wapishana consideram violadores de sepulturas e necrófagos, que se reconhecem porque estes animais “*não tem medo de gente, não corre, não morre se atiramos nele*”. Se cantam, não se sabe ao certo; mas, ponderam os Wapishana que, se canto possuem, há de ser “*cantiga de bicho.*”

Há mais, porém. Dizem os Wapishana que - em relação simétrica e inversa aos xamãs que, como veremos, ingerem os *wapananinao* e os fazem cantar pela sua boca - o *kanaimo* guarda seus *wapananinao* dentro de si, animais que entram e saem de seu corpo pelo ânus: “*kanaime não é planta não, é gente mesmo. É gente, mas planta já entrou no corpo dele*”. Eis que se estabelece um nexos entre homens e plantas, tornados um só em seus avatares animais.

Além disso, vê-se que uma inversão radical da condição humana, parece, assim, operar-se no campo da vingança, expressa em uma inversão corporal: se as boas palavras e, em seu limite, o canto, saem pela boca, em exata contrapartida, a vingança, e o silêncio que a cerca, releva do baixo

corporal, produzindo animais pelo ânus. Inversão que se inscreve igualmente, como vimos, no corpo da vítima.

Atiçadas, ávidas por sangue, as plantas *kanaimo* atacam certamente sua vítima, que passará a exibir sintomas como febre, retenção fecal e urinária, dores violentas no baixo ventre. Morrerá dentro de alguns dias mas, para os Wapishana, já se encontra, de fato, morta desde a agressão sofrida. Isto ocorre porque, no ato de seu ataque, *kanaimo* já levou sua alma; atesta-o o fato de que a vítima não consegue falar da agressão sofrida, muito menos apontar o agressor. As tentativas de fazê-la falar incluem dar-lhe água de pilão, método dito infalível para soltar a língua; porém é raro que surta efeito no caso de *kanaimo*.

O silêncio ronda, assim, todo o cenário da vingança; esta impõe o silêncio à vítima, que não fala porque, morta, já não tem alma; na mesma medida, pressupõe o silêncio do vingador: "*quando ninguém espera, vai lá e mata; ninguém sabe o que ele está pensando com seus pananu*". Em homologia às plantas que utiliza - que negam o canto para passar à devoração -, um homem assolado, como disse acima, pelo furor da vingança, medita-a em silêncio e recusa o diálogo com seus semelhantes.

Mas, a vingança, mesmo para alguns dentre nós, tem um gosto doce; prová-la pode significar apegar-se a ela como um fim em si mesmo. Dizem os Wapishana que a ação *kanaimo* só se completa quando, violando a sepultura de sua vítima, seus avatares animais sorvem-lhe a matéria putrefata. Experimentando-a, o *kanaimo* também passa a ter um gosto por morte, matando apenas para devorar as entranhas do cadáver, que a ele

sabe ao que é, para os humanos, o alimento delicioso: “*para o kanaimo, corpo podre é como caxiri, guaraná, como abacaxi, caça gorda, gostoso.*”

Uma maneira de evitar a predação necrófaga do *kanaimo* é colocar sobre a sepultura uma armadilha de caça, geralmente utilizando pimenta, ou substâncias consideradas similares, como a gasolina, que o repelem. Impedidos de devorar o cadáver da vítima, os animais saem em louca debandada pelo campo, como tantas vezes já se viu fazerem tamanduás, gambás e outros *kanaimo*.

Predador ou presa, um homem devotado à vingança já deixou a condição humana e atualizou sua virtualidade animal; assim podemos entender as alusões à caça e armadilhas, bem como o fato de que os Wapishana resumem a ação *kanaimo* em uma frase lapidar: “*virar bicho.*” Negar o diálogo é passar à devoração.

Entre devoração e canto, se instaura o diálogo humano. Ponto instável e sempre passível de ser ultrapassado, a condição humana depende de uma conduta dentro de parâmetros humanos: o alimento apropriado, as palavras apropriadas. À ética alimentar corresponde, assim, uma ética discursiva: somos o alimento que ingerimos, as palavras que pronunciamos, parecem dizer os Wapishana. O canto e a leveza, expressões de uma alma que ultrapassou a corporalidade, constituem a busca de xamãs; na medida humana cabem as crianças, a boa dieta, as boas palavras, dirigidas à sociabilidade.

Capítulo III

A repartição social da palavra

I. Fala coloquial, fala não-coloquial

Bem cedinho pela manhã, pode-se avistar ao longe a bicicleta do catequista, avançando pelo campo aberto. Acompanhado de um ou dois meninos, logo virá abrir a pequena igreja de adobe, varrer o chão e organizar o altar. Um dos meninos, com toda a força, fará soar o aro de ferro que, pendurado na mangueira, faz as vezes de sino. É domingo.

Em vão, o sino, esganiçado, chamará ainda, por algum tempo, a intervalos regulares. Aos poucos, vão chegando pequenos grupos, quase toda a aldeia estará reunida só quando o sol já anda alto no céu, por volta das oito horas. As pessoas envergam suas melhores roupas, as meninas trazem fitas no cabelo, uma mulher mais vaidosa ostenta alguma renda, os sapatos de salto dão o melhor de si no chão de terra poeirenta.

O domingo constitui uma referência temporal de curta duração para os Wapishana. A contagem dos meses não é importante, e a dos anos divide-se pelas duas estações, verão e inverno, a partir da atividade agrícola. Os dias santos católicos são guardados, em particular o Natal, o dia de Santa Luzia, padroeira atribuída à aldeia pelos missionários, e a Semana Santa, que pede a restrição da carne: contam os Wapishana que o padre na Guiana dizia que comer a carne neste período faria correr sangue, ao invés de água, nos rios.

Raro é o domingo que conta com um padre; nas visitas de desobriga, quando ocorrem, fazem-se os casamentos e os batizados, mas o culto dominical fica a cargo do catequista, alguém assim investido pelos missionários católicos por ter cursado o treinamento que rotineiramente oferecem na área. Comumente o culto consiste da leitura e interpretação de uma passagem dos evangelhos, de sua escolha, entremeadas de cantos também previamente selecionados do missal.

Depois do culto vem, invariável, a reunião. Todos os presentes se agrupam em um barracão ao lado da igreja, e sua disposição espacial não deixa de ser significativa: os homens à frente, cena principal que dá para o espaço vazio onde serão feitas as falas; as mulheres, por seu turno, ocupam os bancos na parte de trás do barracão. Contrapartida exata dos homens mais velhos que monopolizam as falas, as mulheres mais velhas procuram os cantos mais distantes, de onde atiram observações mordazes sobre o que é dito, bem como sobre aqueles que o dizem na cena aparentemente principal. Sem quebrar a etiqueta, mantêm um tom baixo, porém plenamente audível, invectivando ou censurando os homens como se, tendo pleno acesso à fala pública, dela abdicassem para, de uma perspectiva estratégica, melhor tecer a crítica da autoridade que tal fala representa.

Os temas tratados, via de regra, giram em torno da demarcação da terra, dos cuidados a serem dispensados ao gado, e outras questões de interesse coletivo da aldeia. Não se pode deixar de notar que a reunião dominical é das poucas ocasiões em que as parentelas se articulam para tratar de assuntos comuns da aldeia e, por este motivo, constitui situação

que oferece interface a outras instâncias da política supra-aldeã, seja a organização indígena, seja a esfera governamental ¹.

Pausada e judiciosamente, os homens mais velhos falam. O tom é baixo e assumidamente modesto; comumente o discurso se inicia com um provérbio como "não vim ao mundo para ser pedra" - aliás, diga-se de passagem, apropriado por Mário de Andrade em seu *Macunaíma* - para dizer da sua pequenez e transitoriedade, fazendo ao mesmo tempo largo recurso à sua trajetória de vida, enfim, à sua experiência acumulada para ilustrar uma solução para a questão em pauta. É recebido pelo silêncio respeitoso da audiência, que, em efeito esperado, nele reconhece a força moral de um homem que já viu muito.

Nem tudo é concórdia, porém: desavenças latentes por vezes eclodem em duelos verbais entre os homens mais velhos. Acusações duras são então trocadas, jamais enunciadas em primeira pessoa, antes postas em circulação como se pertencessem ao domínio comum de uma imensa cadeia, cuja ponta é um terceiro ausente, em geral recém-falecido. As palavras são ásperas, mas o tom se mantém inalterado; só os jovens, quando partem em defesa de

¹ Anotemos, à margem, aspectos correlatos da política entre os Wapishana. De um lado, as aldeias, via de regra, possuem um "tuxaua", figura criada pela atuação das agências indigenistas, que incentivam o surgimento de lideranças, nelas buscando interlocutores políticos. De outro lado, a organização política supra-aldeã, ainda que incipiente, ocorreu na última década, representada pela criação do Conselho Indígena de Roraima, que reúne os Makushi e os Wapishana: além de problemática em sua própria natureza, por confrontar a tradicional autonomia política das aldeias, tal organização possibilitou ainda a emergência de lideranças políticas jovens, homens que, escolarizados, lidam com relativo desembaraço com o universo da burocracia governamental e instâncias congêneres. Os Wapishana parecem resolver esta contradição separando as esferas da vida aldeã e do contato com os brancos, deixando aos jovens, esta, e apenas esta esfera. No interior da aldeia, tais lideranças jovens não têm espaço político, e sua situação nada tem de invejável, estritamente controlada pela opinião pública por recorrentes acusações de arrivismo. Em seu ritmo cotidiano, a aldeia parece, entretanto, prescindir de chefes, deixando as parentelas ocupadas em suas questões internas.

um ou outro dos litigantes, se manifestam aos gritos, merecendo por isto a reprovação geral dos circunstantes, que aparteiam, pedindo respeito.

Atingindo seu ápice, a discussão bruscamente morre, outro tema é trazido à baila na intenção explícita de abafá-la, porque, como aludi anteriormente, os Wapishana não apreciam as vias de fato. Isto, evidentemente, não encerra o conflito; ao contrário, ele fermentará dias inteiros em conversas à boca pequena, alinhando e realinhando as lealdades políticas. O desfecho de fato depende da gravidade da desavença: pode tanto definhar quanto, em um limite extremo, levar a parentela politicamente mais frágil à saída da aldeia.

Detenho-me, entretanto, na formalização desta oratória. Sabe-se que, em acepção antiga, o termo retórica subsume a oratória política; a apreensão moderna tornou-os sinônimos ². Da perspectiva dos Wapishana, não se trata de uma acepção ou outra: em que pese sua alta formalização, não reconhecem esta oratória como um fluxo apartado da fala cotidiana.

Partimos, assim, de uma recusa. Ou seja, muito embora a oratória política, evocando histórias de vida como exemplo e testemunho, pudesse ser por nós definida como um gênero discursivo, não é assim reconhecida pelos Wapishana; tampouco os provérbios que são recorrentes, embora não

² Como já se apontou exaustivamente, a decadência da retórica enquanto preceptiva totalizante confinou sua inteligibilidade ao discurso político. Os estudos sobre oratória política em sociedades ágrafas, que vêm se multiplicando desde a coletânea organizada por M.Bloch em 1975, a meu ver, tendem igualmente, em sua grande maioria, a superdimensionar seu objeto, tomando a oratória política como a prática retórica por excelência. Assim leio ainda a análise de J.Sherzer (1990) sobre arte verbal Kuna, em que uma dupla redução parece operar: em um primeiro momento, vale-se de uma divisão, discutível, entre retórica e poética, para em seguida reduzir a retórica à oratória política.

prolifere como em terreno africano (C.Serrano, 1993; G.Calamé-Griaule, 1987: 455ss.).

A fala ponderada, conciliadora, que busca o entendimento, é a fala socialmente virtuosa, mas, para os Wapishana, não constitui, em si mesma, falar bem. O falar bem, em primeira instância, exige técnica, linha clara a separar a fala coloquial daquela que, a título precário, designamos por não-coloquial.

Tal não vale dizer que a fala coloquial não seja formalizada, evidentemente o é, como pudemos vislumbrar na fala pública dos homens mais velhos. Mais do que isso, podemos ainda depreender um alto grau de formalização no diálogo, ainda que privado, entre diferentes posições em sexo ou idade, bem como entre afins. Notável, sobretudo para um estranho, é a formalização que exhibe o cerimonial de recepção, em que o visitante fala longamente às costas voltadas de um hospedeiro cabisbaixo e silencioso: saber falar e saber escutar, como aludimos anteriormente, são pólos equidistantes de uma mesma escala de sociabilidade.

Toda fala, afinal, é formalizada, já apontava M.Bakhtin (1992:60-102), daí retirando implicações para a inserção do coloquial na escrita literária. Ademais, se, como supomos, o discurso configura sistema, a fala coloquial e aquela não coloquial estão necessariamente imbricadas; o todo é retorizado. Espero esclarecer tal articulação sistêmica ao longo deste capítulo, pois, focalizando as práticas discursivas não-coloquiais, delineiam-se, em negativo, os valores socialmente atribuídos à fala coloquial³.

³ Para uma excelente análise da formalização na conversação na Europa do século XVII, veja-se P.Burke, 1995.

O falar bem, para os Wapishana, é reconhecível sob as convenções específicas de três gêneros discursivos, a saber: *marinaokanu*, os cantos xamânicos; *pori*, as encantações; e *kotuanao dau'ao*, as narrativas. Teremos oportunidade nos próximos capítulos de empreender uma descrição em detalhe destes gêneros. Trata-se, neste capítulo, de interrogar o acesso porventura diferencial entre homens e mulheres, entre leigos e especialistas, à técnica do falar bem. Trata-se, enfim, de nos voltarmos a uma repartição social da fala não-coloquial.

II. Gêneros discursivos: um esboço

Demolida pela crítica romântica, a questão dos gêneros, é certo, há muito caiu em desuso na literatura ocidental, tornando assim polêmica sua retomada para fins analíticos ⁴. Subscrevendo, no entanto, a posição de P.Zumthor (1983:45ss), assumiremos aqui o risco de aplicar o conceito, sob a condição de claramente circunscrevê-lo.

A definição de gênero, tal como a utiliza P.Zumthor, apóia-se em duas premissas: de um lado, afirma o autor, constituem gêneros determinadas variedades ou séries de discursos que apresentem semelhanças funcionais internas, organizadas sob um modelo ou “figura programática”; de outro, tais variedades ou séries devem ser socialmente reconhecidas enquanto distintas. Não me parece que outra coisa tenha dito M.Bakhtin/Medvedev quando - navegando, aliás, contra corrente na crítica literária - enunciou

⁴ Para uma resenha da questão dos gêneros, veja-se R.Finnegan (1992b).

genialmente, ainda em 1928, que uma poética do gênero só pode ser uma sociologia do gênero (M.Bakhtin/Medvedev, 1985:135).

Nada permite, assim, aplicar a outros materiais classificações pertencentes à tradição clássica ocidental, rotulando gêneros como “baixo” ou “sublime”. Ao contrário, a busca de uma classificação operante no grupo social estudado - seja ele uma classe social ou etnia - tenta prevenir aquilo que Zumthor chamou, com muito espírito, de “bric à brac terminológico” em que tantas vezes incorrem os etnólogos, designando aleatoriamente materiais orais diversos por “conto”, “lenda”, “epopéia” ou “mito”.

A noção de “figura programática” é ainda teoricamente interessante, por evitar que a noção de gênero envie à excessiva rigidez de uma tipologia. Satisfaz-se, assim, o parâmetro sugerido por R.Finnegan (1992b:135-139), que, presa à questão da autoria e da possibilidade de inovação daí decorrente, frisa que gênero é forma estável, mas não fixa.

Neste quadro, voltemo-nos à classificação vigente entre os Wapishana.

Os Wapishana explicitamente discriminam, nomeando-os, três gêneros discursivos não-coloquiais: *marinaokanu*, *pori*, e *kotuanao dau'ao*. Enquanto modalidades altamente convencionadas, balizam tanto o que se diz quanto o como se diz: em suma, dão a medida do falável. Teremos oportunidade, nos capítulos que seguem, de detalhar as convenções de cada um destes gêneros, e sua incidência em tema, estilo e contexto de ocorrência; para o momento, desejo apenas apontar o que distingue o conjunto destes gêneros da fala coloquial.

Certo é que os gêneros reconhecidos pelos Wapishana não se distinguem da fala coloquial pelo aspecto lingüístico, como já se descreveu para a linguagem religiosa das mais diversas sociedades (veja-se S.J.Tambiah, 1968); ao contrário, muito embora se verifique a ocorrência de arcaísmos e/ou empréstimos lexicais, ou ainda obscuridade, não é sua ininteligibilidade ou esoteria que as torna reconhecíveis à audiência ⁵.

Para os Wapishana, os gêneros discursivos em questão diferem radicalmente da fala coloquial pela cota de alma que possuem. Ora, toda fala é alma, como vimos anteriormente, mas, à diferença da fala coloquial, os gêneros discursivos operam, para me valer da expressão de Tambiah, com a alma em estado ativado (S.J.Tambiah, 1968). A expressão parece-me bem traduzir a concepção Wapishana, se entendermos que ativado é o estado da alma sem corpo.

Note-se que, concebida como alma livre de um suporte corporal, esta fala também não é a fala humana por excelência; um breve esboço dos gêneros poderá esclarecer esta afirmação.

Denominam-se *marinaokanu* os cantos de um xamã, *marinao*. O termo *kanu* significa canto, designando assim propriamente as canções que entremeiam a sessão xamânica, embora outras falas ali ocorram, como se verá adiante. O xamanismo, pressupondo iniciação, certamente configura o campo, aqui como alhures nas terras baixas sul-americanas, de conhecimento mais especializado. A iniciação ao xamanismo, entre os Wapishana, requer basicamente a incorporação paulatina das plantas

⁵ Para uma discussão clássica do tema, veja-se Malinowski [(1935) 1966,II:218ss.), para quem a linguagem mágico-religiosa porta, por definição, um "coeficiente de estranheza".

wapananinao que, passando a fazer parte indissociável da pessoa do xamã, através de sua boca cantarão.

Já o gênero *pori* - termo que os Wapishana glosam como "oração" ou "remédio" - consiste de encantações, que têm o poder de atuar sobre o mundo tangível e intangível.

O conhecimento e utilização de fórmulas *pori* é, em princípio, acessível a todos. Os detentores de vastos repertórios, no entanto, são reconhecidos como especialistas: são *popazo*, "rezadores" ⁶.

A magia, como aludi anteriormente, é um atributo da alma-palavra de todos os entes que povoaram o mundo dos primeiros tempos, atributo perdido na ruptura da ordem primordial. Eis seu paradoxo: aprisionada na encantação, a palavra de todos aqueles entes só se manifesta hoje pela voz humana.

As narrativas *kotuanao dau'ao*, por fim, encompassam uma gama variada de temas sobre o mundo primeiro ou humanos acontecimentos, sob uma condição sine qua non, a de que o narrado seja referência passada e morta da perspectiva dos que hoje existem. Ou seja, ainda que referindo-se ao mundo humano, as narrativas *kotuanao dau'ao* abordam exclusivamente os mortos, e jamais tratam dos vivos.

Vê-se, assim, que os gêneros discursivos, em contraste à fala que pertence aos humanos, apontam para uma esfera alheia, não humana: se as

⁶ *Popazo* é forma substantivada do verbo *poan*, soprar; a tradução estrita seria, portanto, "sopradores". Há, com efeito, um vínculo necessário entre a enunciação encantatória e o sopro, de que trataremos adiante. Mantenho o termo rezadores, por ser a glosa Wapishana.

narrativas *kotuanao dau'ao* falam de outros, os mortos, as encantações e os cantos do xamã são, por sua vez, a fala dos outros. Este é o seu diferencial.

Há nuances, porém. Se há uma linha clara a separá-los da fala corrente, sugiro ainda que tais gêneros discursivos, entre si, alinham-se em crescendo, na proporção direta da alma que contêm. Nesse sentido, os Wapishana concebem as narrativas *kotuanao dau'ao* como mais próximas, mesmo humanizadas, diante das encantações e dos cantos xamânicos; eis porque igualmente as narrativas são desprovidas de magia, força produtiva que ambas as outras modalidades possuem em grau máximo, por serem eminentemente alma-palavra.

Reservemos a discussão. Por ora, importa-nos reter que, em sua distinção da fala coloquial, bem como no interior de seu conjunto, os gêneros discursivos regem-se pela mesma proporção entre corpo e alma que viemos examinando. Em torno deste eixo organizam-se as convenções das práticas retóricas que, como disse, examinaremos mais de perto nos capítulos que seguem. Feito este inventário preliminar, podemos agora nos voltar à sua repartição sociológica.

III. Do contexto de ocorrência.

“Minha mãe deve ser *kotuanao*, porque nasceu não se sabe em que ano, sabia como era o começo do mundo, viu um tempo de escuridão, em que não se via o sol e só se enxergava de perto. Não sei se esse foi

o tempo em que quebraram o sol: dois irmãos, duidnao (doidos, teimosos, insensatos) foram embora... Sol ficava no Roraima, onde Deus botou uma árvore grande, que tinha de tudo - mandioca, milho, abacaxi - para nós não sofrermos. Era só buscar. Mas os dois irmãos, duidnao, disseram: vamos derrubar esta árvore. A árvore era muito grande, pegava no céu. Se eles não tivessem derrubado, ninguém estaria agora lutando, derrubando roça. Eles começaram a derrubar pela manhã. Quando foi cinco e meia da tarde, estrondou o pau que, na queda, levou o sol, levou tudo. Nesse tempo tudo ficou escuro. Os pássaros - papagaios, tucanos, que eram gente - choraram atrás do sol. Mandaram pássaros gente para procurar o sol, uns e outros não acharam. Por fim, mandaram o caburé, que encontrou o sol, juntou, emendou, fez do jeito que estava, redondo. Fez como relógio: por isso os brancos sabem fazer relógio, porque estudaram.

A árvore se espalhou. Quando eu era menina, não havia maniva; o padre trazia em pedaços pequenos, para distribuir para o pessoal. No Roraima, ainda há bananeiras e outras árvores, restos da grande árvore. Lá, tudo o que se planta dá, porque Deus deixou lá. Aqui não, se não se guarda semente, perde tudo. Parece que isso aconteceu em 1928. A mãe contava que teve medo, que tinha que ir para a roça no escuro."

(Ana Nicácio, aldeia de Canauanim, 4/03/89)

Esta narrativa surgiu espontânea, mesmo displicente, em uma manhã na roça: Ana tentava responder minhas infindáveis perguntas sobre os *kotuanaonao*, os antigos. Sua ocorrência era algo fora do comum, sem

dúvida, mas quando perguntei se Ana considerava esta sua fala uma narrativa pertencente ao gênero *kotuanao dau'ao*, sua resposta foi afirmativa, alegando para tanto o fato de se referir aos mortos, critério básico, como disse acima, para definir o regime narrativo. Acrescentou porém, que podia “contar melhor”: tratava-se, a seu ver, de uma versão abreviada. Com efeito, a extensão é um critério indiscutível para o julgamento do virtuosismo do contar.

Do ponto de vista de Ana, o deslocamento de sua performance devia-se tão somente ao contexto de ocorrência, primeira inadequação da qual outras derivaram, como abreviar ou mesclar a experiência pessoal, pontos sobre os quais tornaremos oportunamente.

“*Contar estória de dia cria rabo*”, dizem, bem-humorados, os Wapishana. Narrar é, por excelência, atividade noturna: é quando a noite vem e cessa aos poucos o burburinho das crianças no terreiro de uma casa, todos vão se aquietando em suas redes, sombras à luz bruxuleante de uma pequena lamparina. Aí então alguém rompe o silêncio, decidindo contar, aleatoriamente, a trajetória singular das estrelas *winao*, as Plêiades - um dia, faz tempo, meninos que, abandonados e famintos, resolveram deixar seu lar terreno -, ou de como surgiram a noite ou os brancos.

Em ensaio famoso, W. Benjamin (1987:197-221) argumenta que a narrativa é gênero próprio aos contextos de produção artesanal, em que não se verifica a alienação do trabalho e, portanto, não há uma fratura entre a arte e o trabalho, como sói ocorrer nas sociedades industriais. O cenário Wapishana não contradiz, em princípio, o argumento de Benjamin; percebe-

se, no entanto, que, se operam uma disjunção entre o tempo e o lugar da fala coloquial e aquela não-coloquial, é para melhor conectá-los do ângulo de sua concepção do tempo e da condição humanos

A noite é, a meu ver, tempo cuja escolha nada tem de fortuita: realça o fato de que a ocorrência destas falas, vero oposto de *worksongs*, deve ser apartada da vida cotidiana, em particular da atividade produtiva - em que se incluem tanto a vida sexual quanto a produção econômica -, daquilo que, enfim, perfaz o dia a dia dos humanos. Assim podemos entender a expressão "criar rabo", animalizar-se, ser a-social: quebrar a convenção, trazendo uma narrativa para o domínio do dia, é introduzir esta fala no tempo da produção ⁷.

Tal oposição entre noite e dia não é critério exclusivo da narrativa. Ao contrário, se dela tratamos nesta seção de modo genérico, deve-se ao fato de que esta oposição permeia todos os gêneros reconhecidos pelos Wapishana, sejam narrativas, encantações ou sobretudo cantos xamânicos.

Com efeito, as encantações a que pude assistir ocorreram invariavelmente no cair da tarde ou no alvorecer, quando a luz é pouca: é a sua hora, jamais à luz do sol. O mesmo se aplica, com maior rigor, à sessão xamânica, que só se inicia na noite alta; neste contexto, a escuridão total é obrigatória, não se permitindo a luz da lua ou sequer a brasa de um cigarro.

⁷ Registra R.Finnegan (1992a:373) que a noite parece ser o contexto mais comum para "contar histórias", quando o dia de trabalho é findo. Acrescenta a autora a ocorrência de sanções para a quebra desta convenção entre os Zulu e os Ndebele do Transvaal, para quem contar durante o dia provoca o aparecimento de chifres, bem como entre os Kamba, diz-se provocar a morte do gado. Não é claro, diz Finnegan, se tais sanções são levadas a sério pelos adultos.

A modalidade mais branda do xamanismo, como se verá adiante, tampouco suporta a claridade do dia, utilizando apenas a luz tibia das velas.

Uma oposição noite e dia se articula, assim, à distinção entre fala coloquial e fala não coloquial. Correspondem, ousou dizer, à oposição corpo e alma que vimos anteriormente: a faina do dia, o fazer do alimento e dos corpos, não pode se diluir na tessitura da alma.

Isto se torna ainda mais claro na divisão sexual da palavra, que examinaremos no que segue.

IV. Critérios, escolhas

"Eu, eu fui criada antigamente. Eu não sei disso sobre antigo, nem um pouco eu converso. Meu pai me mandava, meu pai me mandava assim [fazer] alguma coisa. Eu trabalho com a mandioca, eu ralo, eu faço parakaru, eu faço sawarao, faço de tudo. Quando eu tinha preguiça nos olhos, minha mãe ficava brava comigo, minha mãe ficava brava comigo, quando meu pai mandava, se eu tivesse preguiça de ir, eu não obedecesse, minha mãe falava, minha mãe colocava pimenta em meu ânus, ela me queria esperta com pimenta, colocava pimenta, panakaru no meu ânus para espertar, por isso eu sou esperta, parece, parece. Eu não era esperta até que meu pai morreu, até que meu pai morreu; mas quando eu envelheci eu já sabia fazer um pouco de tudo: eu faço beijú, eu faço farinha, eu me viro, eu sou dona de mim mesma. Até eu ter marido, aí eu fazia de tudo um pouco para meu marido, eu fazia sua bebida, eu fazia sua rede, fazia de tudo um pouco. Não passei aperto

por isso. Por que eu obedeci à fala de minha mãe. Até agora, eu já estou velha, eu falo do jeito dela. Eu não me gabo como os outros, mas há gente nova que se gaba muito, não quer ralar a mandioca, não quer fiar, elas vêem vantagem na rede do branco. Eu sou antiga, não vejo vantagem na rede do branco, eu mesma fio, eu teço meu fio para minha rede, eu faço minha rede, mas há gente nova que já é orgulhosa, elas gostam da rede do branco, elas já têm dinheiro, parece, por si próprias. Eu sou antiga, eu não sei de dinheiro, por isso, pobre de mim, eu fio, sim, eu sou curada. Mas há aqueles que não tomam, não tomam pimenta pelo ânus, não tomam panakaru. Eu, quando era ainda assim, barrigudinha, eu trabalhava com a mandioca, eu assava o beijú, não era bem-feito não, parece, mas eu fazia. Há jovens que não querem saber, não querem ralar a mandioca por muito tempo, elas são orgulhosas. Eu sou antiga, eu não me gabo, até hoje vivo do mesmo jeito, desde pequena até que envelheci. Eu faço minha comida, eu não peço farinha por aí, a meus parentes por aí, não. Eu não. Ora, depois elas casam, seus maridos fazem sua comida, eles torram, elas não querem mais carregar mandioca. Eu, do mesmo jeito eu ralo hoje, ralei curvada enquanto eu envelhecia [frase incompreensível] eu sou shy.

(Luzia da Silva, Canauanim, 20.01.92)

"Gender is genre", declarou A.K.Ramanujan (1991:53), em expressão intraduzível para o português. A partir de material Tamil, Kanada e Teluga, o autor queria com esta expressão dizer que o gênero, enquanto categoria etnobiológica, vem moldar e singularizar práticas discursivas: o mundo das mulheres não é o mundo dos homens, diz o autor.

Tal via não é exatamente novidade: G.Calamé-Griaule [1965 (1987)] há muito demonstrou que a teoria do discurso, entre os Dogon, se norteava por um princípio dual, em que a oposição masculino/feminino era fundamentalmente operativa. Mais ambiciosa é, no entanto, a proposição de Ramanujan, aliás encampada por A.Appadurai, F.Korom e M.Mills (1991:9): o autor avança que, em um universo discursivo predominantemente masculino, o discurso feminino vem a configurar um contra-sistema.

Aceitando o debate corrente, perguntemos, pois, pela possibilidade de circunscrever uma esfera propriamente feminina entre as práticas retóricas dos Wapishana. De modo mais amplo, trata-se de examinar se, e em que medida, diferem homens e mulheres no acesso a estas modalidades.

A narrativa acima foi contada, vale assinalar, após muita insistência, a mim e a uma audiência mais ampla de homens, mulheres e crianças na aldeia de Canauanim, na noite de vinte de janeiro de 1992. Estas reuniões, devo notar ainda, eram decerto induzidas, não ocorreriam sem minha presença, mas apresentavam alguns aspectos que julgo importante enfatizar: de um lado, a atmosfera, em contrapartida à das reuniões dominicais que mencionei anteriormente, era francamente descontraída; homens e mulheres sentavam-se juntos e alternavam-se para falar, em meio aos risos ou comentários dos ouvintes. De outro, distanciando-se da situação inadequada do dia que examinamos, as narrativas vinham prolíficas, longas, esmeradas, cada narrador exibindo vaidosamente o melhor de seu repertório; a audiência, no mais das vezes, aprovava: *kaimena*, é boa, é bonita.

No entanto, a narrativa de Luzia não é, em primeira instância, exemplar. Ao contrário, tem um caráter algo excepcional e suscitou mesmo uma surpresa divertida em sua audiência. Novamente, o deslocamento da performance é, como pretendo demonstrar, estratégico para uma discussão dos papéis de gênero no acesso às práticas retóricas.

Consultados depois, aqueles que a ouviram julgaram inadequada a narrativa de Luzia: a objeção incidia no tom extremamente pessoal da narrativa. Não hesitaram, porém, em classificar seu discurso como pertencente ao gênero narrativo *kotuanao dau'ao*, alegando para tanto que a idade avançada de Luzia a tornava antiga - como antigos devem ser os temas narrativos - e que, em decorrência, sua narrativa era apta.

Nesse sentido, a condição idosa de Lucy preenche o critério e sua performance é adequada: por sua idade, basicamente, seu discurso foi classificado como *kotuanao dau'ao*, porque ela fala de um tempo que não pode ser experimentado pelos mais jovens. Poderíamos entender a fala de Luzia como exortação conservadora às mulheres jovens e encerrar assim a questão. Há mais, porém.

Luzia abre sua narrativa afirmando: "*não sei disso sobre antigos*". Mais do que isso, faz uma opção temática por sua experiência pessoal do cotidiano feminino: o preparo da bebida, do alimento, o fiar a rede, em prol da unidade conjugal. Mas, ao contrário do que propõe Ramanujan, o narrar uma experiência feminina não constitui, para os Wapishana, um contra-sistema configurado por um discurso especificamente feminino, nem é esta sua inadequação. Do ponto de vista da audiência, como disse, o

deslocamento efetuado pela narrativa frente às convenções do gênero pautava-se pela pessoalidade, questão afeta tanto à experiência feminina quanto à masculina.

Referentes ao que é passado e morto, como anunciei acima, as narrativas *kotuanao dau'ao* propõem como decoro um afastamento em relação ao narrado, ponto que examinaremos mais detidamente adiante. O laivo inadequado de Luzia portanto, reside antes em sua insistência em trazer a trajetória pessoal à esfera da narrativa.

Trajetória pessoal que envia a uma história e a um corpo, precisamente do que o gênero narrativo - e lembremos, as práticas retóricas em seu conjunto - se afasta, discurso que se quer mais alma do que corpo.

Porém, note-se que, articulando sua experiência do papel feminino à condição de "antiga", Luzia produz uma imagem do passado distinta do presente: para seu escândalo, as mulheres hoje atribuiriam aos homens tarefas de sua exclusiva competência, como ralar a mandioca ou torrar a farinha. Tal movimento instaura a adequação da narrativa: alinhando a narradora e o narrado, afasta a ambos de sua audiência; a pessoalidade da narradora, assim, se dilui no passado a que pertence, estranho ao presente.

Neste quadro, o ponto importante a reter é que, da perspectiva da codificação retórica para os Wapishana, o critério da idade subsume o do sexo: o diferencial para o acesso pleno às práticas discursivas não-coloquiais dá-se entre jovens e velhos. Seu índice é o maior ou menor afastamento do corpo

V. O acesso ao conhecimento

“Aona puaitapan amazada” - “você não conhece o mundo” - é a resposta que escutam invariavelmente os mais jovens, quando tentam opinar sobre assuntos considerados graves ou que, no mínimo, escapam à sua alçada. A frase bem resume o modo pelo qual os Wapishana concebem a aquisição de conhecimento. *Amazada*, o mundo, é noção que enfeixa espaço e tempo e, deste modo, tem duplo sentido: de um lado, significa que alguém que ainda não correu o mundo, por isso não o conhece; de outro, significa que alguém ainda não o viveu o tempo suficiente para conhecê-lo.

Conhecer espaços mais amplos do que a própria aldeia de origem constitui, é certo, fator respeitável de conhecimento. É de praxe que rapazes solteiros viajem pelas outras aldeias no Brasil ou na Guiana, ou a trabalho em fazendas e garimpos que se espalham pelo território Wapishana: comumente, na volta, trazem consigo a esposa e o conhecimento de curas espetaculares, bem como um repertório expressivo de narrativas aprendidas à noite em volta das fogueiras.

Mas, para os Wapishana, o acesso ao conhecimento, à sabedoria, encontra-se sobretudo associado ao tempo, à idade: os mais velhos são os que necessariamente acumularam o conhecimento pela experiência.

A associação do conhecimento à idade não significa que os mais jovens não possuam repertórios discursivos; ao contrário, meninas e meninos impúberes, que permaneciam discretos e silenciosos durante a narrativa dos mais velhos, depois eram capazes de repeti-la ou mesmo variá-

la. Ocorre que, ainda que dominem um determinado repertório, os jovens não se sentem autorizados a veiculá-lo, como bem notou P.Gow (1990) entre os Piro, pois que esta autoridade é socialmente reconhecida como atributo da idade.

Os mais velhos, "aqueles que sabem as histórias", são chamados *kwad pazo*⁸, termo que os Wapishana letrados traduzem por historiadores; outros, ainda por associação à letra, usam de metáfora como "*bibliotecas das aldeias*" para referi-los. Nesta linha, no contexto do culto católico é dito *kwad pazo* aquele que interpreta a leitura bíblica. Tudo aqui parece falar de uma especialização, cujo teor, no entanto, há que matizar.

Especialização é questão de que se ocuparam, em larga medida, os estudos empreendidos em terreno africano, entre sociedades linhageiras ou mesmo centralizadas, onde genealogias e listas dinásticas constituíam monopólio de especialistas encarregados de sua memorização e transmissão (veja-se J.Vansina, 1965:31ss.; 1985:94ss.). Nesse sentido estrito, o conhecimento para os Wapishana não configuraria um domínio especializado: de um lado, não se trata de um patrimônio de linhagens - que a morfologia social Wapishana, baseada em parentelas, desconhece -, e de outro, sua transmissão não pressupõe sucessão ou outros mecanismos institucionais.

Sabe-se que nas terras baixas sul-americanas, em particular na Amazônia, ausentes os grupos corporados e a centralização política, a equação entre saber e poder, mais sutil, reside no campo do conhecimento

⁸ Expressão derivada do verbo *kwadan*, contar: literalmente, o que conta, contador.

ritual (veja-se J.Overing, 1990; F.Santos-Granero, 1991). O xamanismo e, em menor grau, a prática encantatória, como se verá nos capítulos seguintes, configuram certamente campos de conhecimento ritual que exigem maior especialização; em particular o xamanismo, por pressupor iniciação. Mas a definição genérica de *kwad pazo*, que ora discutimos, não se resume a esta esfera específica, antes a encompassa. Ou seja, um xamã é, por definição, um *kwad pazo*, mas nem todo *kwad pazo* é um xamã.

Assim sendo, há que marcar uma diferença crucial em relação a outras sociedade amazônicas: o conhecimento entre os Wapishana, associado à idade, é um canal aberto e, em tese, acessível a todos, posto que a velhice é processo inescapável, que chega inexoravelmente a cada um de nós. Concebendo o conhecimento como um processo necessariamente cumulativo, os Wapishana consideram que um adulto pleno pode ser um *kwad pazo*, o que não significa que todos o sejam; os mais velhos possuem o potencial, mas não é normativo desenvolvê-lo.

Apesar de investir tanta ênfase na idade, os Wapishana não exibem grupos etários, nem demarcam rigidamente ritos de passagem. Evidentemente, muito embora não recebam maior institucionalização, se reconhecem fases socialmente relevantes na trajetória de um indivíduo. Indiscriminadas, as crianças são referidas por um só termo, *koraidaona*. Na puberdade, “quando muda a voz”, um rapazinho passa a ser designado pelo termo *tominaru*, condição a ser superada apenas com o casamento, quando então acede à condição de *daionaora*, termo que significa ao mesmo tempo homem e marido; o nascimento dos filhos virá a consolidar esta condição

adulta. Porém, apenas o tornar-se sogro, com o casamento dos filhos, constitui efetivamente o momento de acesso à idade madura e à respeitabilidade e, em um crescendo, o nascimento dos netos traz a idade adulta em sua plenitude. Assim, para os Wapishana, um adulto pleno é um indivíduo com netos.

O mesmo se aplica às mulheres, com a diferença de que a puberdade feminina se distingue por fases intermediárias que realçam, a meu ver, mais do que na esfera masculina, a entrada na vida sexual e reprodutiva: no despontar dos seios, a menina é dita *kadineibi*, tornando-se *kashinaru* por ocasião da menarca; no auge da puberdade é dita *mawisse*, o que designa a mulher jovem e bela. Uma mulher será considerada *mawisse* até o nascimento dos filhos, porque, estritamente, *mawisse* é a mulher que ainda não enfrentou um parto. A partir de então, a determinação pelos filhos torna a trajetória feminina em tudo análoga à masculina.

Neste quadro apreendemos entre os Wapishana um motivo político comum às Guianas: tendencialmente, um *kwad pazo* será o líder de uma parentela, com muitos filhos casados e netos. Ilustra-o a pequena aldeia Wappun, onde Paulino, líder de uma das três parentelas que compunham a aldeia, e a mais numerosa, era reconhecido como *kwad pazo* de maior renome. A aldeia Canauanim, demograficamente mais densa, fornece o modelo em maior escala, com vários *kwad pazo* que correspondiam, quase que univocamente, a líderes de parentelas. Insisto, porém, que tal visibilidade não deriva tão somente da manipulação eficiente das relações de afinidade para fins de liderança política, como enfatiza a etnografia

guianense, mas sobretudo da força moral atribuída a um indivíduo que já viveu e por isso, conhece muito ⁹. Note-se, nesse sentido, que em vários casos, aqueles considerados *kwad pazo* são, da perspectiva produtiva e econômica, dependentes de seu grupo doméstico (veja-se P.Rivière, 1984).

Em suma, o *kwad pazo* é um sábio, e a sabedoria, para os Wapishana, é um derivativo necessário da experiência de vida. Os *kwad pazo* por vezes são chamados, bem como se auto-intitulam, jocosamente, *restos de kotuanao*, antigos, porque, além de narradores, são igualmente co-participantes de um passado cuja memória os mais jovens não partilham por experiência própria. Mais clara tornar-se-á a expressão *restos de kotuanao* diante das convenções do gênero narrativo, que examinaremos no próximo capítulo.

Importa-nos reter esta equação entre conhecimento e idade, concepção que talvez não passe de um ideal distante a nós, burgueses que, nas palavras de E.Bosi (1987:47), “desinfetam as paredes da eternidade.” Para os Wapishana, já o sabemos, ao contrário, trata-se de um vínculo necessário.

O conhecimento em demasia, crêem os Wapishana, envelhece, e, por este motivo, os jovens não devem tentar adquirí-lo, sob pena de encanecer, ou, em caso extremo, enlouquecer: Dizem os Wapishana que rapazes solteiros, sobretudo quando utilizando extemporânea e inadequadamente encantações, tendem a perder o controle facilmente, e sofrer acessos de

⁹ Para a área guianense, a análise de J.Overing (1990) é a que conjuga, de modo mais eficaz, as esferas ritual e política, mostrando que o líder político, do ponto de vista Piaroa, é necessariamente, um líder religioso, um homem de vasto e reconhecido conhecimento que, por este motivo, pode proteger sua comunidade da predação do mundo circundante.

choro sob o efeito do *parakaru*. O envelhecimento precoce e a loucura são, é certo, os motivos mais frequentemente alegados pelos mais moços para preferirem não dominar técnicas retóricas. Podemos aqui depreender o nexo entre a partição social da palavra e a ética que viemos discutindo: o conhecimento da palavra que é só alma, quando em demasia, tem algo de abismo.

Tal articulação do conhecimento a uma ética social, demonstrou-a J.Overing (1989; 1990) para o caso análogo dos Piaroa, para quem o conhecimento deve ser mantido sob estrito controle moral, a fim de que não degenere em poder; seu extremo também é a loucura. Nesta mesma linha, para os Wapishana, os mais velhos são aqueles que, pela autoridade de uma conduta correta, garantem o uso moralmente correto da força ambígua da palavra.

Além disso, explicam os Wapishana que a velhice é condição de acesso ao conhecimento para homens e mulheres indistintamente, uma vez que o acesso ao conhecimento avança à medida em que declina o vigor físico, em particular a atividade sexual e reprodutiva. Por este motivo, a velhice iguala homens e mulheres em seu afastamento do corpo.

Vê-se que o gradiente, estabelecido por corpo e alma, codifica não apenas o que se diz, mas também quem o diz. Entre jovens, o acesso será tendencialmente masculino, pois, para os Wapishana, as mulheres são mais afetadas à esfera do corpo do que homens, porque sujeitas ao estado *dipshan* que lhes advém na menstruação, ao peso da gestação. Mas, tomados em conjunto, os jovens, estão na esfera do corpo, se comparados aos velhos.

Em grau extremo, afastados da sexualidade e da fabricação dos corpos, os velhos são mais alma do que corpo; eis porque podem aceder plenamente à palavra.

Capítulo IV

Lições de esquecer: o gênero kotuanao dau'ao

One heart speaks - another one listens; and the earth, the sea, the sky,
the passing wind and the stirring leaf, hear also the futile tale of the
burden of life.

Karain: a memory, Joseph Conrad [(1898) 1990]

Tomando a Odisséia para refletir sobre as propriedades da narrativa, T.Todorov (1979:74-78) pergunta-se o que quer Ulisses, para concluir: Ulisses não quer senão contar a Odisséia. Corriam os anos sessenta, tempos mais inocentes, adverte M.Mills (1991:15), quando toda construção expressiva era tomada enquanto "texto".

A advertência de Mills pode ser entendida no quadro do debate corrente nas últimas décadas, em que as ciências humanas - a crítica literária, inclusive - apresentaram, enquanto tendência forte, um deslocamento do foco analítico da semântica para a pragmática. Neste viés, como formulou W.Iser (1980:x), o "texto" é efeito que se apreende no processo de leitura; o que importa para a análise é o evento novo gerado na interação entre texto e leitura, "reformulação de uma realidade previamente formulada, que traz para o mundo algo que não existia antes (...)". Assim, enuncia ainda W.Iser (1980:10), o sentido "não é mais um objeto a ser definido, antes é um efeito a ser experimentado".

Guardada a especificidade da reflexão de Iser - voltada ao universo da leitura e, evidentemente, da literatura -, dela me valho para, neste capítulo, interrogar a narrativa entre os Wapishana.

Trata-se, em primeiro lugar, de explorar a narrativa em situação. Deste ângulo, a narrativa configura espaço de debate entre narrador e destinatários, que, mais do que refletir uma realidade, é realidade que incide produtivamente sobre outras realidades (veja-se M.Mills, 1991; A.Appadurai, F.Korom & M.Mills, 1991).

De modo correlato, em busca de efeitos de sentido, interessa-me focalizar o contrato que se estabelece entre o narrador e sua audiência, contrato que adequa ou torna inteligível a experiência de tais efeitos (veja-se também W.Iser, 1983:397).

Para tanto, deixemos que, inicialmente, a narrativa nos leve.

I. Mundos narrados.

A idéia de reunir narradores foi de Casemiro, *kwad pazo* da aldeia Canauanim, cuja notoriedade ultrapassa os limites locais, conhecido que é por todas as aldeias da região da Serra da Lua e mesmo as do rio Uraricoera. Disposto a me ensinar sobre “o que se conta sobre os antigos” - *kotuanao dau’ao* -, Casemiro convidou outros narradores da aldeia para que, juntos, o fizessem. Estas reuniões, como aludi anteriormente, repetiram-se em muitas outras ocasiões, envolvendo maior número de narradores e

ouvintes; à luz de um lampião, ouvíamos uns aos outros até que o sono ou a lembrança do dia seguinte nos vencesse.

Resultaram, assim, antologias, de um ou vários narradores, dentre as quais destaco uma para os fins da presente análise. Trata-se da primeira antologia que registrei, em um longínquo mês de novembro de 1988, quando mal iniciava minha residência na aldeia Canauanim. Aqui apresento as narrativas na seqüência em que foram registradas, pois, a meu ver, seria difícil, senão impossível, recortá-las sem fazer violência ao diálogo interno que as entrelaça. Pois, como se verá, há diálogo entre narradores, bem como um destinatário ativamente silencioso: a brasileira, àquela altura desconhecida, que perguntava pelos antigos, o que veio assim a infletir o evento narrativo.

Seja-me permitido apresentar os narradores que compõem a antologia: Casemiro Cadete, José Antônio, Francisco, Allan Charles.

Casemiro Cadete, já o introduzi anteriormente; há, todavia, que acrescentar que, ao lado de seu irmão Andrade - que veio a falecer no ano de 1990 -, constituía um dos esteios políticos da aldeia, o mais velho de uma parentela expressiva e considerada fundadora de Canauanim. Católico fervoroso e militante, Casemiro conhece bem outras aldeias Wapishana, bem como os povos vizinhos: há cerca de duas décadas atrás, foi, por sua própria iniciativa, residir e missionar entre os Yanomami; mais tarde, passou algum tempo na aldeia Wapishana de Jacamim como professor e catequista. Letrado em português e Wapishana, Casemiro é autor de um dicionário (C.M.Cadete, s/d), e vem se dedicando ao trabalho monumental de verter a

bíblia católica em Wapishana. Sua condição de intelectual e militante faz com que a aldeia, via de regra, o invista como interlocutor privilegiado no trato com missionários e antropólogos; neste quadro iniciaram-se também as nossas relações.

José Antônio, sogro de Casemiro, é morador da aldeia de Sawariwao, na Guiana. Na ocasião de nosso encontro, visitava a filha adotiva, Inês, na aldeia Canauanim. De idade indefinível, mas certamente bastante avançada, José é um *kwad pazo* bastante considerado por sua parentela. Sua idade - aliada talvez à sua condição de visitante - responde pela precedência que decididamente detém ao narrar, precedência que transparece no número e diversidade temática de suas narrativas, em resposta à demanda dos outros narradores.

Francisco e sua parentela chegaram à aldeia Canauanim por volta dos anos setenta, vindos da aldeia de Sawariwao, em território guianense. Contam-se entre os muitos que deixaram o território guianense durante os tempos árdios de repressão e carestia no Rupununi. A escolha de residir na aldeia Canauanim foi, em larga medida, determinada pelo fato de que seu filho, Maurício, ali se estabelecera anteriormente, acompanhando a parentela da esposa. Pai de muitos filhos casados, entre mulheres e homens, Francisco é líder de uma parentela igualmente significativa, cujo apoio político é decisivo na esfera pública da aldeia; tímido, porém, procura se manter à margem dela, como se desejasse perpetuar uma condição de recém-chegado, condição que a população aldeã, com efeito, evoca em momentos de crise que eventualmente oponham os interesses das

parentelas originárias da área brasileira e aquelas vindas da Guiana; neste contexto, sabe-o bem Francisco, “guianense” torna-se uma acusação.

Allan Charles, genro de Francisco, era o mais novo dos quatro narradores. Letrado em inglês e Wapishana, foi, antes de mudar-se para a área brasileira, aprendiz e colaborador no estabelecimento de escrita fonêmica do Wapishana pela lingüista e missionária Francis Tracy no Rupununi. Detinha, por volta dos quarenta anos, um conhecimento considerável de narrativas e encantações; tudo nele indicava uma velhice plena de sabedoria, mas calou-se prematuramente, vindo a falecer no ano de 1992.

Quase em contraponto, a esta antologia acrescento um segundo evento, a narrativa solitária de Harry, que se deu anos depois, em janeiro de 1992. Nascido em Ishalton, aldeia Wapishana em território guianense, Harry tem hoje cerca de cinquenta anos; sua experiência - tal como a dos outros narradores, à exceção de Casemiro - está, portanto, referenciada ao contexto da colonização inglesa, o que, como veremos, transparecerá em seu discurso.

Há poucos anos, Harry fixou residência na aldeia Canaunim, para onde anteriormente, nos anos 60, havia se transferido sua parentela de origem. Sua mulher o abandonara há algum tempo; seus filhos, de quem não tem notícia, são adultos e vivem em Lethem e em Boa Vista,. Harry veio sozinho para a aldeia Canaunim, antes passou um tempo em Georgetown e em garimpos na Guiana. Como todos os outros que atravessam a fronteira, temendo a acusação de estrangeiro, Harry abrazei seu nome para Ari.

Vive na casa de sua irmã Doris, viajando às vezes para visitar outra irmã, Sylvia, que vive em uma fazenda mais distante da região. Devo observar que sua situação era, do ponto de vista dos Wapishana, anômala - um adulto celibatário na dependência da irmã -, o que, como se verá, incide decisivamente sobre sua narrativa.

Antes de passar às narrativas, registro que Allan Charles e Casemiro Cadete me ensinaram a escrever em Wapishana e responsabilizaram-se, quase que inteiramente, pela transcrição e tradução interlinear das narrativas que seguem; a eles somaram-se ainda dois jovens, Wilson e David Ribeiro, letrados em português e Wapishana.

Uma palavra deve ainda ser dita acerca da tradução livre, de que me encarreguei sozinha. Observo inicialmente que, em detrimento da concisão, tentei fazer com que a escrita, na medida do possível, permanecesse próxima à expressão oral, mantendo as repetições e orações aditivas. Estas características, como se sabe, foram centrais para W.Ong (1989:36ss.) formular sua definição de oralidade: tomando o texto da Bíblia como referência, Ong mostra que as edições mais antigas mantinham-se mais próximas daquilo que considera ser uma "cultura" oral, caracterizando-se pelas orações coordenadas aditivas, em contraposição às edições recentes, produtos acabados de uma "cultura" escrita, que se pautam pela economia das orações subordinadas. Não discordaria; porém, penso serem problemáticas, como anunciei à introdução deste trabalho, as implicações que Ong deriva destas características, traçando uma fratura entre "cultura" oral e "cultura" escrita.

Nesta linha, esclareço ainda que a pontuação foi escolha minha e abertamente arbitrária: introduzi-a em nome da clareza e legibilidade para leitores como nós. Por fim, como se sabe, tradutores, traidores: há que sustentar, talvez com alegria, o fato de que todo processo de tradução contém, como resíduo, uma cota intraduzível.

Narrativa 1.

José Antonio

tradução: Allan Charles e Casemiro Cadete

Então minha fala eu começarei, eu contarei aquilo que se conta sobre os antigos, algo como eu ouvi há muito tempo daqueles velhos antigos. Às vezes as pessoas se reuniam deste mesmo modo. Então, um ou outro trazia assunto. Então, eu tentarei contar um pouco como antigamente nós vivíamos, mensagem que eu ouvi assim.

Eu tentarei contar como os antigos viviam, do jeito que eles viviam. Não havia brancos no meio, gente Wapishana e Atoradi vivia toda junta. Então eles viviam, muitos Wapishana e muitos Atoradi e muitos Makushi. Então eles viviam, eles pensavam sobre seu viver. Nós vivíamos bem, nós iguais e outras espécies de gente.

Eles disseram: ora, nós vivemos assim, mas, bem, vamos experimentar como outras gentes vivem. Eles fazem *parakaru*, os Makushi e os Yaricuna fazem *parakaru* também. Eles pensavam: ora, então vamos passear entre os Wapishana para ver como os Wapishana vivem, se é assim como nós.

Então, eles foram passear entre os Wapishana, para ver se os Wapishana vivem como os Makushi vivem. Eles faziam seu pote para colocar a bebida, chama-se *dowada*, feito de barro, feito de barro. Disso eles viviam.

E um disse: como eles fazem desse jeito, o pote de bebida? Nós fazemos assim: até que eles mostraram outras maneiras; os Makushi também. Bem, então - eles disseram - então, vamos fazer para nós mesmos. Então, eles fizeram o seu daquele jeito também.

Então, como eles caçam - eles disseram - aqueles homens, como eles flecham sua caça? Nós fazemos bico de flecha, chamado *wada*. Ora, verdade, dos Wapishana mesmo, de verdade.

Os Makushi, os Yaricuna eram diferentes. Então eles disseram: nós fazemos assim nossa flecha, mas há o que fazemos chamado *curare*, com que nós matamos nossa caça. Nós matamos nossa caça com este *curare* de sangue forte. Um pouco de sua flecha que entra na anta, ela morre; veado mateiro e tudo o que se quiser flechar. Então eles disseram: esse é o *curare* que os Makushi fazem; os Wapishana não sabiam fazer esse *curare*. Então, muito bem, os Wapishana já ficaram com medo.

Agora, como é que eles fazem seu fogo? Como é que eles fazem fogo? Nós fazemos fogo por atrito, chama-se *ikiziikao* [o ato de fazer fogo por atrito], aí ele acende. Assim eles fazem seu fogo.

Nós - os Makushi disseram -, nós temos pedra, chama-se *izako*, nós fazemos nosso fogo assim. Aí, eles pegaram essa *izako* - chama-se *izako* - aí eles a pegaram e acenderam também. Eles pegaram também algodão, atiraram casca de pau, daí que acendeu; depois, eles jogaram toras grossas, assim eles fizeram e mostraram seu próprio jeito também. Pois bem, agora, parece, você, parece, como você faz sua roça? - os Makushi perguntaram a eles. Nós fazemos nossa roça com pedra dura que se encontra. Eles faziam algo parecido com machado; daí eles faziam sua roça, eles derrubavam pau com pedra dura, mas não era pedra do tipo desta, mole assim não. Assim eles faziam sua roça, tudo eles plantavam em sua roça, com pedra.

Eles nunca haviam visto os brasileiros, nem os ingleses, por aqui. Só os Wapishana, só os Makushi viviam por aqui. Eles chegaram em nosso mundo, em nosso lugar, não havia cidade. De hoje em diante existe cidade, parece, esta Georgetown de que falam; mas então não havia, nem Boa Vista. Eles não sabiam de onde chegavam aqueles brancos a nosso lugar, como encontraram a terra, como os brancos encontraram a terra daqui.

Então os brancos a encontraram depois. Logo eles ensinaram os Wapishana, assim: eles trouxeram machado, enxada, terço, lima. Antigamente, coitados, eles não sabiam usar, eles nunca haviam visto aquelas coisas de ferro, não sabiam usar assim. Aí eles já ensinaram a gente Wapishana, Makushi, todos eles. Os Wapishana aprenderam - é difícil - os Wapishana aprenderam; depois os Wapishana souberam, porque eles sabem usar terço, machado, enxada. Por isso eles usam agora. Mas antigamente não, nós não sabíamos usar assim.

Faz tempo, os antigos, faz tempo, gente morava, não fazia casa assim para morar; eles levantavam qualquer coisa, só folha, parece, assim, sempre assim, não faziam casa como agora, parece, não. Eles chegaram então, diz-se, eles ensinaram há pouco tempo, mas aos antigos não. Nós aqui, parece. Por isso as coisas vistas foram aperfeiçoadas agora. Era assim que se contava sobre os antigos.

Aqueles antigos não conheciam espingarda, eles não conheciam terço, enxada e outras destas coisas, não conheciam. Suas enxadas eram sempre só de pedra, parece. Diz-se. As coisas então seguiam, parecido com o que é agora. É o que eu ouvi faz tempo, conversando sobre a vida dos Wapishana.

Os Wapishana não sabiam plantar manga, parece, não sabiam plantar o que agora as pessoas plantam. Não se via, não se via manga, não se via laranja, não se via nada. Aquelas suas plantas eram assim: se se chegasse em suas casas via-se só caimbé. Sempre caimbé, sempre. Diz-se caimbezal. Se se chegava, os antigos convidavam sempre para sua casa. Eram suas plantas, parece, coitados. Não tinham nada, coitados.

Eles sabiam plantar alguma coisa, sim, eles plantavam só mandioca, parece. Então, só plantavam para comer, os antigos. Eu escutei. Acabou isto aqui, o mundo que foi contado.

Narrativa 2.
José Antonio
tradução: Allan Charles e Casemiro Cadete

Os brancos ¹ chegaram antigamente. Não havia brancos aqui, nem lá em Georgetown. Não. Todos iguais: Aruak, Carib, Wacawai, iguais, todos *caboco*. Eles não sabiam fazer roça, parece: nunca haviam visto machado, terçado, lima, fósforos, eles nunca haviam visto essas coisas. Eles viviam por aí, pelo mundo, mas viviam. Eles faziam seu fogo com o que se chama *izako*, pedra vermelha, pequena. Era diferente o modo como faziam seu fogo. É, mas eles tinham fogo, eles queimavam sua roça, assim eles viviam sempre.

Depois, um dia, aqueles chamados *Colombos* ² - da Inglaterra, parece - eles pensaram, pensaram... Seu chefe, outro branco, disse: há terra lá. Eles pensaram, diz-se, até que arrumaram aquele barco de vento; não era movido a motor não, só vento.

Então, eles embarcaram todas as coisas: terçado, roupa, enxada, machado, fósforos, lima, de tudo eles embarcaram. É, eles foram, foram...é, para cá, pelo lado de Georgetown. Mas não havia cidade não. Eles vieram pelo mundo. Trouxeram sua gente, cinco ingleses, com eles. Procuravam a terra. Foram pelo meio do mar ³; vieram, vieram, não havia onde descansar. Só vieram, não se sabe por quantos dias, parece. Por muitos dias vieram. É longe aquela Inglaterra, sim! Então, os outros disseram para aquele Colombo: "Ora, mataremos você!" O

¹ Esclareço que o termo brancos, nesse contexto, refere-se exclusivamente aos ingleses: o narrador utiliza o termo *paranakaru* - literalmente "os do mar", "os que vieram do mar" - com que os Wapishana designam os ingleses, em contraste a *karaíwa*, brasileiros.

² *Columbusnao*, onde *nao* é sufixo pluraizante.

³ *tubaru'o parana*, água grande.

chefe disse: "Não, mais um pouco, dêem-me três dias, se não encontrarmos terra, aí vocês me matam." Eles concordaram. Então, vieram, vieram, e viram mato. Com aquele olho que colocavam, aqueles ingleses brancos mal viam um matinho. "Você vê - eles diziam - terra lá?" "Há gente então". "Nós iremos lá longe". É, mas seu olho de tirar e pôr alcançava lá. Em três dias alcançaram a beira da mata.

Chegaram e encontraram aqueles Aruak lá, Wacawai, moradores de verdade. Então, diz-se, eles nunca haviam visto aquele barco grande. De jeito nenhum! Eles queriam flechar, quase flecharam. Mas parece que aqueles ingleses acenaram com a mão: "não nos flechem!" Eles chegaram, e então vieram para o barco. Mas diz-se que não sabiam a língua, só a sua mesmo. "Nós trazemos coisas - mostraram para eles, assim, assim - para o trabalho: terçado, tudo, machado - eles mostravam - fósforos...Olhe aqui, assim se faz fogo... " Até que se foram acostumando com o que encontraram, eles já conheciam pedra. Eles encontraram aqueles Aruak, Carib, Wacawai; é, do nosso jeito de verdade, Wapishana, caboco de verdade. Não eram como os brancos, não: viviam no mato, encoivaravam, cavavam com pedra, da pedra amolada faziam como enxada. Sua casa era no mato, só folha de inajá que levantavam. Não era como nossa casa não! Eram desse jeito. Nós fomos encontrados, nós fomos encontrados. Assim nós fomos encontrados. É o fim.

Narrativa 3.

José Antonio

tradução: Allan Charles e Casemiro Cadete

Então mais uma, de novo, que eu escutei. Eu não sei como foi, faz tempo, aqueles antigos...Sim, não faz pouco tempo. parece. Então, parece, o brasileiro, brasileiro antigo também, eles encontraram aqueles Wapishana que viviam aqui. Depois, parece, eles os maltrataram, maltrataram os Wapishana. De repente, os Wapishana fugiram para longe, para lá, para o nascente.

Por isso, parece, os Wapishana se multiplicaram por lá. Eles fugiram porque foram maltratados. E havia aquilo chamado pedra grande - até agora está lá, gravado na pedra⁴ -, eles escalaram, com escada que fizeram. Eles fugiram, coitados; não havia como não se assustarem.

Outro jeito eles encontraram, parece, os malvados. Por isso, não fizeram bem para os Wapishana, coitados. Naquele tempo, eles escalaram, com escada que fizeram.

Havia serra alta, não era serra, parece, era pedra alta, mas chamada *wiuitao* [serra da irmã mais velha]. Existe lá até agora, está gravado.

Eles subiram, eles subiram; então, eles chegaram para lá, para o alto.

Então os malvados disseram: "ora, não pode ser!" Eles resolveram subir, eles resolveram subir; um subiu bem alto. Mas os Wapishana cortaram sua escada, cortaram para os que vinham atrás. Ai, aqueles malvados morreram.

Foi o que eu ouvi: eram brasileiros antigos também aqueles malvados; então eles caíram para trás, aí morreram. Por isso não mataram os que

⁴ Refere-se a petroglifos, que ocorrem no território Wapishana. O verbo *sadinpian* refere-se a todo processo inscricional.

se escondiam. Por isso, aqueles Wapishana se multiplicaram novamente.

Mas, parece, os que não fugiram, subindo pela escada, eles os mataram, todos; aqueles Wapishana não se multiplicaram de novo.

Foi assim que os Wapishana se multiplicaram, eles é que aumentaram de novo. Depois eles viveram, eles viveram, até que encontraram um povo sabido, outro, que vivia longe, que vinha de longe, da outra margem do mar, parece; gente de longe, por isso sabida. Aí eles ensinaram um pouco para os Wapishana. Bem, por isso, diz-se, a gente de agora, nós agora já sabemos, parece.

Mas, faz tempo, nós fomos maltratados. Não teve como a gente se defender: não existia chefe, não tinham chefe, parece, os antigos, parece. Era sempre desse jeito o mundo em que viviam. É o que se diz dos antigos novamente.

Narrativa 4.

José Antonio

tradução: Allan Charles e Casemiro Cadete

E outra vez, há o que eu ouvi. Então, há o que se chama teso, o que é chamado teso, lá há lago grande. Então, lá os homens maltratavam suas mulheres: suas mulheres queriam alguma coisa, eles caçavam no campo, eles voltavam e não traziam comida para elas, carne de veado. Eles iam outra vez; outra vez voltavam assim.

Mas as mulheres, elas faziam bebida para os homens. Aquelas mulheres faziam bebida boa; juntas, esperavam por eles. E eles chegavam sem trazer nada para elas.

Então, diz-se que havia mulher nova, recém-púbere; era nova e recém-púbere. Antigamente. Aquela moça nova, menstruada, ela foi à beira do lago. De repente, o pai da sucuriçu veio à tona, até onde estava a moça e ele lhe falou. De repente, ele se transformou em gente: banhe-se - ele disse a ela. Sim, eu me banharei. Vamos - ele disse a ela - vamos até seus pais, ele disse. Sim, a casa deles é ali. Sim, vamos, você os chama.

Então ela foi. Ela contou que havia uma pessoa, um inglês grande, com sua canoa, ali no meio do lago. Ele quer que vamos. E as mulheres disseram: bom, vamos agora, para que os homens deixem de nos maltratar, nós não vivemos bem.

Então elas foram e embarcaram; todas as mulheres embarcaram. Então elas abandonaram seus homens. Os meninos pequenos foram deixados, elas não os levaram consigo; só trouxeram as meninas. Aí, deixaram os meninos e atearam fogo à sua porta; elas os trancaram com fogo. Ficaram chorando, coitados, os meninos e elas se foram.

Então o homem as embarcou, e eles foram embora. Então desapareceram; mergulhavam na água e apareciam adiante.

Enquanto elas embarcavam, os homens chegavam; aqueles caçadores, os caçadores já chegavam: ora, elas foram embora; nossas mulheres foram embora, porque será? Eles caçavam veado e não traziam para elas comerem; quando chegavam, só bebiam nossa bebida, chamada parakaru, shaboro, sawarao, paiwaro. São os nomes da nossa bebida, chamam-se assim, são seus nomes.

Então eles foram, eles nadaram. Mas este é o modo dos antigos, parece, esforçados, eles bloquearam a água com pedra. A canoa grande ia embora, a canoa afundava de novo e aparecia adiante. Os homens iam, corriam para impedir, eles bloqueavam outra vez. Eles apareciam lá longe, até saírem no mar. Não dá mais para impedir, parece, vamos voltar.

Porque nossas mulheres foram embora? - um perguntou. Então brigaram entre eles, eles discutiram: você é quem não quis trazer nada para as mulheres; por isso, elas nos deixaram. E agora, em que a gente se transforma? Então, um disse: eu vou me transformar em sapo. Outro disse: eu vou me transformar em peixe.

Peixe se come, sapo não se come, é melhor a gente se transformar em sapo. Aí eles se transformaram em sapos, aqueles que gritam sempre no mato, que gritam bonito no mato; eles tocam seu tambor, parece. Agora você sabe como aqueles animais surgiram. É o que se diz dos antigos. Acabou novamente.

Narrativa 5
José Antonio
tradução: Casemiro Cadete

Chamava-se aranha, era gente que se transformou. Aranha era gente que se transformou. Ele gerou muitos filhos, ele gerou filhos de uma só vez; mas eram muitos os seus filhos.

Então, não havia comida que chegasse. Eles comiam tudo, seus filhos, acabavam com tudo. Eram muitos os filhos da aranha, mas eram gente que se transformou. Antigamente, era desse jeito o mundo, antigamente.

Por isso, então, ele disse a sua mulher - como vai ser? agora, como vai ser? - ele disse a sua mulher - são muitas as nossas crianças. Basta que eu os engane, vamos para a mata.

Aí ele disse a seus filhos: vamos para a mata, lá tem abelha para eu quebrar. Sim, aquelas crianças. pronto. elas vão chupar mel! Então elas foram atrás de seu pai. Elas levavam cabaça, aquilo chamado moto. Sim, eles encontraram aquele mel, de verdade, ele não as enganou, era verdade mesmo. Ele quebrou para elas e deixou as crianças chuparem mel. Tem mais ali, ele disse - agora ele enganava, ele mentia -; ele fugiu já para o meio do mato, não era campo não.

Então - mas era o jeito dos antigos, decerto - aquelas crianças sabidas, elas levavam pequenos grãos de milho, que iam soltando sempre pelo mato. Elas sabiam, talvez; quem sabe o que os antigos pensavam?

Eles atiraram, atiraram o milho, até que chegaram ali, onde seu pai quebrara o mel e já os deixara, onde seu pai fora para seus filhos chuparem o mel. Ele deixou o menino com sua irmãzinha mais nova. Ele os abandonou.

Então eles voltaram, eles esperaram seu pai e eles escutaram aquele vento, que batia na cabaça: da, da... A seus ouvidos, era seu pai cortando, mas era o vento batendo naquela cabaça na árvore. Então eles foram lá: só cabaça dependurada, que o vento balançava sempre.

Ora, agora sim, ele disse para sua imã. Ele não era grande não, ao contrário. Ora, agora sim, nós já vamos, vamos, tem aqueles grãos de milho que eu soltei, sim, de verdade. Eles encontraram, eles encontraram, sim, o mutum comilão; já sobre os grãos, ele comia. Então, eles não encontraram mais os grãos de milho.

Agora sim, a gente já se perdeu. Então eles foram, eles foram, eles foram, eles foram sempre pela mata, eles foram pelo mundo. Não havia o que seguir, eles foram. Então eles encontraram uma casa, eles viram casa.

Puxa, lá tem casa. Não era lar de gente não, aquela casa, era lar do sapo grande. Eles estavam perdidos.

Mas parece que chegaram. O sapo era defeituoso, parece, aquele sapo. Mas eles chegaram. De repente, eles viram que era uma velha, aquele sapo: ah, vocês chegaram, meus netos, eu não enxergo, mas eu sei. Sim, nós chegamos. Ah, certo - ela disse - puxa vida.

Ela lhes serviu comida boa, ela serviu. Eles tinham alguma coisa na mão; aquelas crianças carregavam alguma coisa na mão. Eles não deram a mão para ela, até que ela os alimentasse.

Ela queria comê-los: eu quero vocês grandes para comer, meus netos - ela disse. Não somos grandes, somos pequeninos, eles disseram. Deixem que eu toque sua mão. De repente, eles deram a mãozinha de

lagarto, talvez - quem sabe? - para ela tocar. Sim, é pequena, não dá para nada, é pequenina de verdade.

Então ela lhes deu comida. Eles ficaram, passaram não foram dois dias, não. Bem, mas parece, eles comeram comida, parece, até que cresceram, cresceram aquelas crianças.

Então, certo dia, depois de muito tempo, então, ela pegou na mão deles. Ela pegou a mão do lagarto, que eles lhe deram de novo. Puxa, continua assim.

Aí, a irmã perdeu aquela mãozinha de bicho, mão de lagarto, mão de lagarto. Eu acho que eram assim os antigos: eles encontraram mão de lagarto, eles encontraram.

E ela disse: agora, outra vez eu vou pegar a mão dos meus netos. Ela ia pegar. Então ele disse para sua irmã: agora que não temos o que dar; vamos ter que dar nossa mão. Ela pegou a mão dele: ora, é gente grande já. Agora, onde está sua mão? ela disse para a irmã dele. É igual, é grande já. Sim, agora sim.

Então ela falou para o homem: agora você racha lenha, você racha lenha. Aí, ela disse para a irmã: agora você apanha água. Tinha um forno grande para ela ferver água. Ela já ia matá-los.

Então, enquanto ele rachava lenha, um besouro zoava perto de seu ouvido: queime-a, queime-a. Ele ouviu: ora, queime-a. Sua irmã apanhava água e de repente, ele foi até lá com ela: ora, vamos queimá-la na panela, certo? Vamos queimá-la.

Agora, deixa. Eles colocaram fogo no forno grande. Então, a água ferveu. Mas aquele besouro avisava o homem: agora ela mandará

vocês dançarem em volta da água que ferve. Mas diga a ela: ensine para nós, diga a ela, diga para o sapo.

Sim, foi dito e feito. Então, a água ferveu. Então, ela mandou mesmo, sim, que eles dançassem. E eles diziam: você primeiro, vovó, primeiro você ensina, eu não sei dançar em volta do forno. Por isso, a velha ensinava: assim, assim.

Ha, aí eles empurraram a velha para dentro do forno. A velha queimou lá dentro. A velha caía, ela dizia - apague, fogo. De repente, verdade, o fogo quase apagava. Não apague, fogo, eles diziam, fique forte, fogo. De repente o fogo ficava forte. Aí a velha ferveu, então a velha ferveu até chegar, até a velha torrar.

Quando esfriou, eles emborcaram o forno, eles o emborcaram. E depois, quando a manhã chegou, vamos ver aquela velha queimada. Eles viraram o forno: tinha ali três cachorrinhos, filhotes gordinhos, bonitinhos, três. Ora, são meus, disse a irmã. Não, para mim, disse o homem; eram machos todos aqueles cachorros. E uma bonequinha saiu, do jeito de gente pequena. Então ela disse, é para mim, ela disse novamente. Não, ele disse, é tudo para mim. O homem pegou os cachorros. Foi aí que surgiu aquela bonequinha.

Então eles viveram muito tempo ali, ali muito tempo eles viveram. Então o homem pensou: eu irei embora, há outro lugar, vou andar pela cidade. Ele via a luz da cidade. Era o jeito dos antigos sempre. Ora, ele via luz ao longe.

Então eu irei até lá, ele disse. Até que ele foi. Sua irmã foi atrás, ele não queria que ela fosse. Até que chegaram lá, ele chegou sozinho, ele não sabia que sua irmã ia.

Ele chegou a casa do chefe, parece, ele chegou, ele contou assim, assim, tudo ele contou, como tinha sofrido. Então o chefe disse: então, está bem, você fica...

Então...não, eu errei nisto.

Então, ele foi ver a luz, então ele viu luz, verdade, aquela luz da cidade fumaçando, parece. Então, ele encontrou a mulher sentada, no caminho do bicho, do bicho que sempre comia gente. Sim, ele comia gente.

Então ele chegou lá onde estava a mulher, mulher nova, aquela; diz-se que filha do chefe, aquela mulher. Então ele disse: o que você está esperando? Eu estou sentada esperando o bicho me comer. De que jeito é esse bicho? Sua língua é comprida, diz-se que sua língua alcança até aqui. Ele é como o trovão, o relâmpago; ele vem e me mata. Certo, ele disse, mas agora eu defendo você, ele disse para ela. Não, parta, ele mata muita gente, muita, muita. Não, parta, eu morrerei por meu pai; meu pai me atirou para comida do bicho. Não, ele disse, eu não parto, eu o verei, eu verei aquele bicho. É gente, parece, forte, sabido, forte, sabido, tem algo de gente.

Então, até que o sol caísse, ele falou, ele riu com ela. Mas ela disse: parta, ele está perto. Ah, sim, sua língua já aparecia, perto, chegava como o trovão, como o relâmpago, a língua daquele bicho.

De repente, ele cortou seu corpo, assim, ele soltou, outra vez, outra vez, ele retalhou outra vez seu corpo, corpo do bicho. Então, então ele chamou sua criação, os cachorros. Eles não estavam com ele, mas ele os chamou, sua criação, os cachorros: Venham me ajudar! Não demorou os cachorros chegaram. Então eles despedaçaram o bicho

todo; sua criação o matou. Ah, chega, eles o mataram. Então ele cortou aquilo.

Havia, parece, um preto, parece, sentado, olhando; ele pegou a ponta da língua do bicho. Então, ele foi à casa do pai dela, aquele preto malandro. Ele logo mostrou a ponta da língua do bicho: eu matei aquele bicho por sua filha, veja aqui.

De repente, ele acreditou, o chefe. Ora, é verdade, ele disse, agora você casa com ela, com aquela que você defendeu. O preto ficou muito alegre. Então ele já subiu para sua casa, o preto, para a casa do chefe no alto ⁵. Ele subiu para a casa do chefe, que o deixou descansar.

De repente, a sua filha chegou, devagar, parece, com o homem que, de verdade, matara, de verdade. Ela o deixou no pé da escada, e chegou onde estava seu pai. O preto estava sentado; ele esperava por aquela que chegava, aquela filha do chefe.

Ah, verdade, aqui está o que defendeu você - ele disse - então ele defendeu você, agora você casa com ele. Ali está, ele trouxe a ponta da língua do bicho. Não, ela disse, não foi ele, foi o que está no pé da escada, aquele com sua criação, com três cachorros; não foi aquele não, ela disse.

Então eles já chamaram o homem, aquele que matou o bicho. Quando ele entrou, o preto saltou por aquela *window* da casa alta; ele teve medo do homem. Ai ele caiu, ele morreu. Ele saltou pela *window* como se fosse porta.

Acabou, ele morreu; aí o homem verdadeiro casou, casou. Acabou esta *story* novamente.

⁵ Para os que ouviam, esta é uma indicação de que se trata de brancos, pois são os que têm casa no alto.

Narrativa 6

José Antônio

tradução: Allan Charles e Casemiro Cadete

Os Wapishana se formaram antigamente. Entao nossa língua era uma só. Nós todos, karaiwa [brasileiros], english, Wapishana, Makushi. É, Wapishana...Então nós nos formamos, todos. E aí nos tomamos diferentes. Assim falavam, assim contaram os velhos que sabiam.

Mas, eles pensavam assim, parece, naquele mundo alto. Assim, parece, nós todos, nós e os brancos, éramos iguais. Juntos, nós fomos ver aquele alto chamado céu. Então, nós fomos fazer tijolo de barro. Fizeram, fizeram assim para subir - os Wapishana contam -, eles fizeram sua construção. Sim, eles foram, eles construíram, construíram...Sim, diz-se que até bem perto...

Então eles falavam uma só língua: karaiwa falava, english falava, Wapishana falava. Uma só língua. Não eram diferentes, não, parece, como agora. Não, não.

Mas parece que eles queriam chegar perto daquele mundo. Sim, aquele mundo chamado céu.

Então, de repente, eles se separaram todos. Eles subiam pela escada, o que se chama escada. Eles se separaram, eles caíram todos, caíram para trás. Mas não morreram, não.

Quando levantaram, os brancos falaram como antes, mas eles acharam sua língua: um respondeu, inglês respondeu, brasileiro respondeu tudo diferente. Wapishana respondeu, Makushi respondeu. Não era mais igual, eles falavam diferente. É, quando aqueles Wapishana se formaram, diz-se, os Wapishana formaram sua escada. Toda a gente se separou, formou sua língua diferente.

Diz-se que, se não fosse por isto, nós todos teríamos sempre a mesma fala. Puxa, nós não vivemos bem, um dia nós matamos porque um falou, você o escutou falar, outro respondeu diferente.

Sim, agora somos iguais aos Makushi, nossa pele é igual, mas sua língua é diferente. Os brasileiros branquearam, têm a pele igual à dos ingleses, mas sua língua é diferente. Agora eles não se entendem. Por isso a gente briga. Agora as pessoas falam perto de você, você não sabe o que dizem: às vezes, estão falando mal de você, mas você não sabe.

Por isso, diz-se, formaram-se os Wapishana, formaram-se os Makushi, formaram-se os karaiwa. É, nós somos diferentes. É, assim nossa língua se criou. Nós nos formamos de verdade. Mas nós não nos misturamos, não. Só nós, nossa língua diferente.

Nós não sabemos, quando um fala por perto, você não entende. Às vezes, ele fala mal de você, você desconfia, não dá seu coração para ele. Outro branco fala, inglês fala assim, nós Wapishana falamos outra coisa. Nós não falamos a mesma coisa.

É, parece, como aqueles antigos pensaram. Eles tornaram nossa língua diferente para sempre. Acabou.

Narrativa 7

José Antônio

tradução: Wilson Ribeiro e Casemiro Cadete

- Conte para ela um pouquinho daquela mensagem de Quintino, de como Boa Vista se criou. -

O velho contou para mim como Boa Vista se criou. Faz tempo, eu já tinha visto essa Boa Vista - o velho disse para mim - essa Boa Vista era só duas casas de palha de buriti, só. Não tinha virado cidade não, parece. Ele falou que era lugar de mata grande, sempre à beira do grande rio. Só duas casas pequeninas, ele disse, por aqui.

Aí cresceu. Aqueles brancos lá de baixo, faz tempo, fizeram casa boa que você vê agora, ele disse para mim. Então eu vi, ele disse para mim. Eu já tinha visto, Quintino disse. Ele disse que não eram os brancos que moravam, foi depois que esse lugar se criou. Verdade, hoje se vê cidade.

Faz tempo, os brasileiros vieram de baixo, daquele lado. Ele disse que lugar desse lado não era lugar de brasileiro, parece, era lugar só nosso, sempre lugar dos Wapishana. Desse lado até o que hoje se chama Taiano, do outro lado - ele disse - era puro Wapishana, puro, sem mistura, ele disse. Antigamente os Wapishana eram muitos, e esses brasileiros não são de muito tempo não, parece, ele disse.

Então os antigos, os Wapishana, se afastaram: uns foram para o Taiano; para o crescente do Surumu; até nós pegamos lugar. Esses brasileiros são muitos agora, ele disse, ele contou para mim. É o fim, ele contou para mim.

meu pai, ele mora no fundo d'água, meu pai faz medo, meu pai é bravo. Então, quando você agüentar, você se casa comigo.

Ele disse: eu enfrento. Então, então vamos comigo - ela disse para ele - vamos comigo pelo meio do rio. Está bem. Aí, ele já foi com ela. Ela o levou, ela o levou pelo meio do rio, ela o levou muito longe ainda.

Ele viu pedra grande no meio da água do rio. Verdade, no meio do rio. Lá está minha casa. Muito bem. Então eles foram até lá, eles chegaram lá, na pedra grande eles chegaram. Lá está minha casa, lá na pedra grande eles chegaram. De repente, ele viu casa grande, aquela pedra: aqui é a casa de meu pai. Muito bem, então você espera aqui, à porta, você espera aqui, enquanto eu falo com meu pai. Não vá ficar com medo, meu pai faz medo, aquele meu pai. Ele fala, é só ele falar isto e você cai, ela disse para ele. Não, meu coração é forte.

Então, ela entrou. De repente, ela falou com seu pai: meu pai, há um homem que eu encontrei, há aquele que chegou aqui, eu o trouxe, ele quer casar comigo, ela disse para seu pai. Certo, onde está? Está ali, na porta. Ora, ele a escutava conversar com o pai, era como o trovão, você sabe como é o trovão? Ele teve muito medo, só enquanto ela conversava lá dentro da casa. Ele ainda não falara com ele, mas ele já sentia muito medo. Puxa, coitado, ele sentia muito medo, ele tremia.

Chame-o, ele disse a sua filha, chame-o, traga-o aqui. Então ela foi, ela o trouxe. De repente, o pai falou para ele: você é aquele que quer a minha filha? ele disse. Ora, de repente, ele caiu, ele ficou com medo, ele não suportou aquela fala: era forte como o trovão, por isso ele caiu.

Ela o pegou e o fez levantar: eu disse a você que meu pai fazia medo. Ela o fez levantar, até que seu coração se fortaleceu, parece.

Então, é verdade, você quer minha filha? Sim, de verdade, eu a quero. Agora ele suportava a fala dele, ele não caiu mais.

Sim, é verdade, você quer minha filha? Bem, então, no tempo que eu marcar para que vocês se casem, no tempo que eu marcar, vocês se casam.

Muito bem, então - ela disse - então você volta para sua casa, você volta para sua casa, meu pai disse que marca o tempo para nós casarmos. Bem, então ela deu seu anel para ele, eu lhe levo para onde lhe encontrei, eu deixarei você lá. Ela o levou, ela o levou até que chegaram no caminho da casa dele, onde ela o encontrara.

Chega, eu volto agora, ela disse para ele. Ah, mas ele estava gostando muito dela, ele estava gostando muito dela. Ele não a deixaria mais voltar: Ah, vamos para minha casa, vamos para minha casa para que eu a mostre para você.

Então eles foram, eles chegaram à casa dele, ele a mostrou para ela. Casa grande, aquela; era rico aquele homem. Chega, ele não mais permitiu que ela voltasse. Ele estava gostando muito dela, até - ah, não quero que você volte, ele disse para ela. Deixa que a gente viva aqui.

Mas tem meu pai, ele vai marcar o tempo, ela disse para ele. Mas eu não quero mais que você volte. Então, ela disse para ele, tem os empregados, então, deixa, você manda os empregados levarem minha carta para meu pai. Eu vou escrever carta para meu pai, eu mandarei dizer que eu fico com você. Bem, tem meus empregados. Ele chamou três de seus empregados. Então ela logo escreveu carta para seu pai. Então ele disse para seus empregados: agora vocês vão, vocês vão pelo meio do rio, longe, parece, até aquela pedra.

Então eles foram, levando a carta. Eles foram, foram, foram, muitos dias, parece, até bem longe, aí eles viram pedra.

Eles seguiram até chegar lá, eles chegaram lá, na casa grande, naquela casa. Lá eles chegaram, até que eles chegaram, eles chegaram com a carta. Tinha um empregado à porta, ele esperava, ele olhava eles chegarem. Eles deram a carta para o que ficava na porta: nós trazemos carta.

Aí o empregado daquele panaokaru, ele levou a carta até chegar até o velho. Ele viu a carta de sua filha: então, ela escreveu carta! Ela queria que seu pai enviasse alguma coisa para ela, para onde ela estava.

Muito bem, então eu darei o que ela quer. vocês levam para ela, o velho disse. Certo, muito bem. Então ele deu para eles, ele deu para eles um caroço de tucumã, parece, diz-se que era caroço de tucumã, cortado ao meio, cortado ao meio e grudado com cera de abelhas. Mas era grande, parece, o caroço de tucumã, ele cortou ao meio, por aqui, alguma coisa ficou ali.

Você leva, você dá para ela. Então ele estava dando aquilo que sua filha pedia. Mas agora você leva com cuidado, não vão mexer! Assim ela tinha dito para eles: quando meu pai entregar alguma coisa para vocês, vocês tragam com cuidado.

Bem, assim foi. Eles levaram, o empregado do panaokaru disse: cá está, o que ela mandou buscar, levem com cuidado, não vão vocês mexer! Bem, eles pegaram, eles embarcaram em sua canoa.

Aí eles voltavam, eles já voltavam. Um carregava o caroço de tucumã no meio da canoa, outro remava. Então aquele que ia, aquele que levava o caroço de tucumã, então ele escutou; então dali ele escutava

algo, um som ali dentro daquele caroço de tucumã. Ele escutava algo: o som de todos aqueles animais pequeninos, ah, os que gritam à noite, os grilos, os sapinhos, todos aqueles, dentro do caroço do tucumã. Só ele escutava.

Eles iam, eles iam longe já; longe já eles iam, mais ainda, e aquilo aumentava, só para ele, alguma coisa dentro do caroço do tucumã. Então, de repente, ele disse: Puxa, você escute aqui, há alguma coisa aqui dentro, ele disse. Não, deixa, nosso patrão disse que era para não mexer, deixa - disse o outro.

Eles foram, eles foram, longe, mais ainda; aquilo aumentava, aquilo que estava ali dentro. De repente, ele chamou o de trás: você escute, venha aqui ouvir. Aí, ele não agüentou, parece, aquilo e de repente, ele veio. Ele ouviu, ele escutou alguma coisa. De repente, ele chamou o da proa: venha aqui., é verdade o que ele disse, tem alguma coisa bonita aqui dentro, ele disse. Não, o homem resistiu.

De repente, ele veio, aí eles se juntaram dentro da canoa, então eles se juntaram, eles escutaram, eles escutaram. Tem alguma coisa, vamos ver! - eles disseram - vamos ver! O outro disse: não. Então outro disse: vamos ver! até que convenceram o coração daquele.

Como faremos? Vamos botar fogo nessa cera de abelhas com que ele foi grudado; com o fogo isto abre para a poder ver. Então eles puseram fogo, a cera de abelhas derreteu logo, derreteu logo, até que queimou toda.

Daí eles abriram. O mundo era claro talvez; quando eles abriram tudo, de dentro saiu alguma coisa e o mundo de repente escureceu.

A mulher logo soube; o mundo escureceu de repente e ela disse: aqueles homens, aqueles seus empregados, eles não agiram bem, eles não foram bons; eles abriram aquilo que meu pai me enviava. Veja, eles sentem muito medo lá, no fundo da noite.

Mas agora, ela disse, ficará claro o mundo. Então ela pegou o fio de algodão de sua rede; ela o pegou e torceu, torceu. Então, ela pegou um pouco de cinza; aí, ela polvilhou aquele fio, ela polvilhou tudo, tudinho.

Então, ela disse: então vá você, nhambú ⁶, você se faz para ser o que canta durante a escuridão, ela disse. Daí, nhambú se fez; por isso, diz-se, aquele nhambú canta quando anoitece, ele canta até clarear.

Então, ela pegou outro fio de sua rede e torceu; então, ela pegou urucum, ela tingiu com urucum a pontinha do fio, só um pouquinho.

Então, esta pontinha daqui, e a outra aqui embaixo, ficaram vermelhas de urucum. Então ela disse: vá você criar-se, *cujubim* - ela disse - para ser o que canta perto do amanhecer. Aí ele voou, por isso, diz-se, aquele *cujubim* é assim, canta perto do amanhecer. Ah, tem mais. Ela pegou outro, ela atirou lá mais, então ela branqueou a cabeça dele; é por isso que a cabeça do *cujubim* é branca ⁷. Agora, sua perna é vermelha por causa do urucum. É, é verdade, o *cujubim* grita assim. Então ela disse a seu marido: *cujubim* cantará perto do amanhecer, cantará, cantará, cantará até amanhecer.

Então amanheceu. Então chegaram os empregados. Quando amanheceu, daí eles chegaram, eles chegaram, eles chegaram; eles os encontraram. Aí, ela disse a eles: então vocês não foram bons. Não faz

⁶ Durante a tradução, observou Casemiro que carne de nhambú é branca, mas desfiada, como fio de algodão usado, e também parece coberto de cinzas.

⁷ Observou também que havia esquecido de dizer que ela passou tabatinga em uma ponta do fio, para tornar branca a cabeça do *cujubim*.

mal, deixa, eu farei assim com vocês agora: vocês viram macacos, macacos de cheiro - ela disse - macacos de cheiro, vocês. Por isso, diz-se que aquele macaco de cheiro tem a mão vermelha, é a cera de abelhas que escorreu pela sua mão, macaco de cheiro tem a mão vermelha, não é todo vermelho, mas tem alguma coisa.

Então, o da canoa, deixa que se torne pato. Ele tornou-se pato, seu pé é seu remo. É o fim. Assim eu ouvi, de como a noite se criou. Meus avós contaram para meu pai e meu pai foi quem contou para mim.

Narrativa 9

Allan Charles

tradução: David Ribeiro da Silva e Casemiro Cadete

Eu, eu contarei o que escutei também da gente dali, dos antigos sempre. Eles contavam, aqueles antigos, sobre a raposa e o passarão, aqueles pescadores. Aquelles passarões antigamente eram gente, talvez, quem sabe?

Eles vinham, então eles vinham do alto, diz-se que aqueles passarões vinham do alto para a terra, vinham lá do alto para a superfície da terra. Havia a cesta deles, grande, eles carregavam assim como gente, talvez. Mas eles iam para o alto, os pássaros, eles iam, eles voavam, mas eles chegavam aqui, no lago daqui. Eram gente.

Tinham sua tarrafa, sua cesta grande. Eram dois passarões, machos, eles pescavam com tarrafa. Então, suas mulheres, lá no alto, não sabiam onde aqueles passarões a toa passavam o tempo.

Então a raposa malandra, ela ficava por si naquele campo, aquela raposa. Então, nesse tempo, o lago secou. Naquele dia, certo, quando o lago secou, não faltava peixe para o passarão, do lago que secava. Quando eles chegaram, aqueles passarões, eles largaram seu cesto, já pegaram sua tarrafa e tarrafearam. Eles pegaram peixe, não era pouco não.

Então, de repente, havia raposa, raposinha, a que come peixe também, por ali, pelo lago. Até que a raposa chegou: hei, compadres ⁸, o que vocês estão fazendo? Ora, nós estamos pescamos com tarrafa, nós pescamos com tarrafa.

⁸ *compadrenao*: compadre, seguido de sufixo pluralizante *nao*.

Ela gostava de comer peixe. Ela disse: sim, sempre mato peixe por aqui também. Como é que você vem aqui? - os passarões perguntaram a ela - como é que vem aqui? Eu venho como vocês, eu venho assim também, do alto. Verdade, ela disse. Então, vamos tarrafeiar.

Eles tarrafearam, até que encheu muito o cesto do passarão, encheu seu cesto, encheu outro cesto grande, ficou cheio. Agora chega, já basta. Agora vamos voltar, eles disseram.

Eu volto também - disse a raposa. Ela estava mentindo, ela era da superfície da terra, não era do alto, não. Decerto ela vinha, malandra, por sua conta. Até que o passarão disse para o seu parente: vamos voltar. Sim, já encheu nosso cesto, não há o que caiba mais em meu cesto, já chega.

Mas o passarão não levou logo o seu cesto, certo? Ele foi passear por lá com seu parente. A raposa, malandra, então, foi até onde estava o cesto e entrou nele. É, aquele cesto não era pequeno não, ela entrou e se cobriu com os peixes, os peixes dos passarões.

Daí, depois, cadê compadre? Eles procuraram. Ela foi embora. Então vamos também. Passarão cruzou ao ombro aquele seu cesto grande, outro pegou o seu. Eles voltavam já, quem sabe se não havia, talvez, uma laje lá no alto em que eles descansem. Eles foram, para onde estavam suas mulheres, até que chegaram naquela laje. Ali, naquela laje, eles descansaram, certo? Eles chegaram, eles largaram seu cesto, novamente eles foram passear por ali.

A raposinha se mexeu, ela escutou, decerto, quando eles largaram o cesto; ela se mexeu e saiu do cesto. Ela foi para lá, encontrá-los novamente por ali, na laje em que eles descansavam. Puxa, compadre,

hei - eles disseram para ela - puxa, como é que você veio rápido! Sim, eu vim naquele instante em que eu sumi, eu vim naquele instante. Puxa, não demorou, nós procuramos. Eu vim, eu voltei naquele instante. Verdade? Ainda agora nós chegamos para descansar. Verdade? Eu estou bem.

Eles ainda passearam, olharam o lugar por ali, então só aí a encontrariam. Ela voltou de novo para dentro do cesto. Novamente, de volta, novamente. Depois, eles a procuraram, eles andaram: cadê? Ela estava dentro do cesto novamente.

E daí, os passarões seguiram seu caminho, aí, eles iam lá com suas mulheres. Então, os passarões voltavam para casa. Eles pegaram aquele seu cesto grande, eles pegaram e se foram novamente. Eles seguiram; era longe ainda, talvez, onde eles iam. Eles carregavam a raposinha com seus peixes, embaixo dos peixes, entre os peixes que a cobria.

Até que eles chegaram lá com suas mulheres, eles chegaram por lá, eles chegaram com seu cesto grande: cá está a sua parte, peixe para elas cozinharem, para eles comerem.

Então as mulheres se divertiram com aquele animal magrinho entre seus peixes. Ora, quando as mulheres derramaram aqueles peixes - tantos -, elas derramaram a raposinha. Ora, para que será que eles trouxeram isto aqui? - suas mulheres disseram. O quê? eles disseram. Raposa.

Ora, os passarões disseram, tem raposa no meio dos peixes, venha aqui! - eles disseram. Eles pegaram a raposa - raposa não voa, sabe? - , eles a jogaram desde lá do alto, raposa veio, hei, rápido, rápido,

raposa chegava naquela laje em que eles se encontraram. A laje ficava em frente dos que a atiraram. Raposa gritava para a laje: arreda, arreda. Ela caiu na superfície da laje e morreu. Desapareceu por inteiro. Então, e então, eles mataram a raposa por revanche, eles a jogaram, ela caiu na laje. Ela morreu, desapareceu por inteiro. É o fim. Por isso, diz-se que aquela raposa cai na laje, até hoje ela não gosta de laje. É desse jeito.

Narrativa 10.

Francisco

tradução: Allan Charles e Casemiro Cadete

Agora eu tentarei contar como eram os antigos. Antigamente, eram do nosso jeito também, nós, Wapishana. Faz tempo Wapishana viviam, nossos avós, nossos avós viviam, sim, todos só Wapishana. Não tinham nada, não havia roupa, faz tempo nossos avós viviam, havia o que se chama castanha, casca de castanha, eles batiam na sua coxa para fazer sua tanga. Não havia roupa, nem um pouquinho.

Nossos avós viviam faz tempo, faz tempo...Eles sabiam como cortar aquela casca de árvore, com aquela pedra deles. Eles batiam, eles lavavam com água, não era bom talvez, aquela casca de árvore tem leite. Eles lavavam com água. Bem, até eles amarravam com algodão, eles escondiam seu corpo. Amarravam casca de árvore para sua tanga. Chamava-se zapo. Era quando não havia roupa.

Então eles viviam, desse jeito eles viviam. Eles plantavam de tudo um pouco. Então eles faziam a sua comida, eles faziam, chamava-se *badi* [beiju]. Eles faziam forno de barro, eles faziam de barro, eles estendiam o barro, eles queimavam, para fazer seu beiju. Eles faziam bem com fogo aquele forno. Depois de queimado, ficava duro, chamava-se *potaro*. Então eles levantavam um pouco alto, eles faziam seu beiju. Faz tempo os Wapishana viviam e eles faziam panela - também com barro, também -, em que eles faziam sua comida. Conta-se, nossos avós viviam faz tempo.

Então, eles sabiam caçar, aqueles homens. Eles caçavam de tudo um pouco, eles caçavam com flecha que eles tinham, flecha deles, eles encontravam sua caça. Então, do mesmo modo, as mulheres, elas

sabiam fazer aquilo chamado *sawarao*, aquele diferente de *parakaru*, não tinha desse naquele tempo, só o chamado *sawarao*. Elas faziam sua bebida.

Então até eles faziam sua comida, eles trançavam. Eles faziam peneira, eles faziam *jamaxim*, há aquele que eles faziam, *tipiti*, chama-se *nezo*. Havia o que se chama *abano*, eles faziam. Nossos avós viviam faz tempo.

Então eles caçavam sua caça, então eles caçavam juntos, eles iam para a mata, eles convidavam os outros para caçar, na mata onde havia mais caça. Eles pescavam. Eles convidavam muita gente para caçar, eles caçavam outra vez, eles caçavam muitas espécies: flechavam *guariba*, *macaco preto*, *mutum*, tudo, *anta*, tudo com flecha deles.

Dai lá eles moqueavam, eles faziam moquém bem grande. Havia os velhos, o moquém era para eles. É, nossos avós viviam antigamente. Eles faziam moquém grande, então, enquanto os velhos moqueavam, os jovens caçavam, mas enquanto os velhos moqueavam.

Então, quando era tempo de voltar, aí eles dividiam, eles dividiam quanto houvesse, eles repartiam igualmente com seus parentes quando chegavam em casa. Aí suas mulheres, elas ficavam esperando por eles. Elas faziam sua bebida. Então depois eles chegavam, eles bebiam, eles dançavam quando da sua chegada. É, nossos avós viviam, assim eram nossos avós antigamente. Era seu jeito, eu acho, eu conto, eu não sei como nossos avós viviam.

E, sim, há outra coisa: eles pescavam peixe colocando *timbó* no *igarapé*. Aí, novamente, do mesmo modo, eles se convidavam para colocar *timbó* no *igarapé*. Havia aquilo de matar peixe chamado

ayshara. Eles matavam muito peixe assim novamente. Às vezes, eles levavam suas mulheres, eles comiam juntos, eles comiam todos juntos, seus filhos, eles comiam enquanto colocavam timbó. Assim nossos avós viviam faz tempo.

Era o jeito deles, eu acho, eu soube de antigamente o que foi contado, meu pai, dele eu ouvi, eu ouvi também de meus irmãos. Eu não sei como era de verdade. É o fim de como nossos avós viviam. É desse jeito.

narrativa 11
Francisco
tradução: Casemiro Cadete

Então eu contarei outra, de novo sobre os antigos. Havia, faz tempo, nossos avós; nossos avós viviam, eles viviam naquele tempo. Naquele tempo nossos avós viviam. Então eles viviam, os que se chamam nossos avós, aqueles que gostavam de beber, aqueles que gostavam de beber.

Eles gostavam de se reunir, pela bebida eles se convidavam uns aos outros. Eles se convidavam bastante. Eu não sei como eles pensavam. Havia outro lugar do outro lado, mas de Wapishana também, eles chamavam. E então, juntos, eles faziam sua bebida. Eles faziam muita bebida para os convidados.

Naquele tempo, eles sabiam cavar árvore, naquele tempo, árvore comprida, às vezes alta como essa, dessa altura, árvore grande e comprida. Eles enchiam com sua bebida.

Aí, eles convidavam seus parentes, muitos; não eram poucos não, muitos. Eles chamavam os outros, moradores de lá de longe. Eles vinham e aí eles se divertiam, os antigos; era seu divertimento. Mas eles não se divertiam direito, parece, eles lutavam, dizem, eles mediam forças com outros homens, seus adversários.

Aquela gente não tinha roupa não, só vestiam zapo, era o que eles vestiam. Eles lutavam. Eles lutavam, aqueles homens jovens, muitos vinham, então os moradores daqui esperavam os que vinham. Os que vinham, não vinham bem não, vinham para mexer na bebida com a mão, meter sua mão dentro da canoa de bebida. Eles vinham para isso, para fazer troça, fazer pouco daquela bebida.

Aí, nós gostávamos da bebida, os donos da bebida. Então eles vinham. Às vezes, um ou outro, forte, impedia, suspendia, derrubava o que vinha. Não matavam não, só mediam forças. Então outro forte vinha, derrubava todos, aqueles que esperavam. Aí, entravam na casa, então eles mexiam com a mão aquela bebida, com os braços; eles riam. Assim eram ditos os vencedores, aqueles seus parentes.

Então, aquele forte vinha outra vez, eles convidavam a nós, os vencidos. E assim por diante. Havia um, chamava-se - eu conheci, aquela pessoa -, seu nome era Tikito Kii, eu acho, um preto atarracado. Diz-se que há pouco tempo a gente quando se misturava, ficava assim, atarracado, gente que se diz forte, gente grande. De uma vez ele levantava os outros, era forte.

Eles bebiam desse jeito; eles dançavam, eles dançavam, eles não sabiam dança de agora, não era a dança de agora. Eles dançavam, eles se movimentavam para frente e para trás, eles giravam devagar, era assim que se fazia para dançar.

Eles faziam sua bebida. Meu irmão mais velho contou novamente para mim, meu pai contava, parece. Até ele tinha muitas mais, mas eu não sei contar tudo direito, o que ele contava para mim de como eram nossos avós. Ele dizia que eles só bebiam. Mas agora não é mais desse jeito que se faz tudo, ele já se calou, eu não vi mais, agora meus irmãos não viram mais, só nosso pai contava como nossos avós viviam. Ele dizia, ele contava, ele contava para mim, mas agora eu não vi mais o jeito que era, eu só escutei contar como nossos avós viviam, contar como eles se divertiam diferente. Nossos avós faziam alguma coisa, mas agora nós não sabemos como nossos avós viviam. É assim.

II. Matéria plástica : tempo e memória na narrativa

O conjunto de narrativas que percorremos tem a virtude primeira de demonstrar a variedade temática a que podem aceder os repertórios pessoais. Como anunciei anteriormente, alta plasticidade caracteriza, com efeito, o gênero narrativo entre os Wapishana: tudo, em princípio, serve, é matéria para a narrativa.

A variedade, tanto quanto a extensão, é considerada índice de riqueza de um repertório, manifestação inegável da sabedoria de seu detentor: eis porque José Antonio, dentre os narradores aqui reunidos, detinha consensualmente a posição de mais sábio. Mas a plasticidade temática coloca certamente desafios à análise; sobre este ponto desejo me deter.

Tomemos o encadeamento interno das narrativas de José Antonio. Parte de suas narrativas, tematizando o contato com os colonizadores, tem motivos que classificariamos, prima facies, históricos: o motivo da descoberta da terra pelos Colombos; o aprendizado dos bens manufaturados; o deslocamento dos Wapishana para o leste, zona de refúgio contra as perseguições movidas pelos brasileiros; e, por fim, a formação da cidade de Boa Vista. A estes se articulam o motivo da diversificação das línguas e o da aventura dos filhos da aranha, crianças abandonadas na floresta: neles poderíamos ouvir, respectivamente, os ecos do tema bíblico da torre de Babel e, conjugados em uma só narrativa, o de

João e Maria e o do herói que, matador de monstros, tem como prêmio a mulher eleita.

Em suma, fácil seria ler as narrativas de José Antonio como influência de uma “tradição” ocidental, seja oralmente transmitida, seja fruto do processo de escolarização, pelo qual o narrador passou na Guiana. O mesmo aplicar-se-ia aos outros narradores, em particular, Casemiro⁹. Assim procederam, na esteira de V. Propp, como se sabe, os estudos em literatura oral, para detectar as influências sofridas por um determinado corpus ou estabelecer tipologias.

Porém, não disse o poeta que o procedimento por analogia é infundável? A semelhança é via enganosa; como um moto perpetuo, pode não levar senão a si mesma. Creio que, ao contrário, o ponto importante a reter é que, da perspectiva dos Wapishana, os motivos que listamos não consistem em temas exógenos reapropriados: uma vez aprendidos, narrados de outra feita, estes temas constituem objeto legítimo do gênero kotuanao dau’ao¹⁰. Assim, apesar de sua heterogeneidade, todas as narrativas acima alinhadas pertencem ao gênero *kotuanao dau’ao*, do ponto de vista de sua

⁹ É o caso sobretudo de Bento, da aldeia Canauanim, narrador que deliciava seus ouvintes com o que chamava de “estórias de trancoso” aprendidas com vaqueiros na região. Bento e sua audiência não hesitavam, porém, em classificá-las como pertencentes ao gênero *kotuanao dau’ao*.

¹⁰ Note-se, assim, que as narrativas circulam em um circuito de troca. Eu mesma não permaneci sempre na situação de recepção passiva, mas fui frequentemente instada a retribuir. Contava o que sabia e como podia. Devo dizer que, dentre o meu parco repertório, os contos de R. Kipling que mal reproduzi de *Just so stories*, em particular de como o elefante ganhou sua tromba e o gato a sua independência, foram altamente apreciados e, pelo tanto que me fizeram repeti-los, julgo que agora a longínqua África e cavernas pré-históricas freqüentam o repertório Wapishana.

recepção; há que extrair as implicações desta classificação, pois nela reside a diferença irreduzível que, esta sim, aqui se elege para análise.

Em meio à plasticidade da narrativa, uma única convenção forte subordina o elenco de tópicos no gênero, a da referência exclusiva ao que é passado e morto. Tal se verifica na própria expressão que designa o gênero, *kotuanao dau'ao*, que se traduz por “sobre os antigos”. Um olhar mais atento pode, com efeito, surpreender, em meio a heterogeneidade temática dos repertórios individuais, uma mesma tópica, presente em todas as narrativas acima alinhadas: os antigos e o modo peculiar de sua existência.

Os Wapishana glosam o termo *kotuanao* por antigo, velho, o que já não existe mais (plural: *kotuanaonao*); assim contrastando-o ao termo *kainao*, os atuais, os existentes. Configurando categoria oposta ao que é atual e existente, a noção de antigo, *kotuanao*, o que já não existe mais, refere-se diretamente aos mortos. Tal constitui a convenção central do gênero *kotuanao dau'ao*: a referência exclusiva ao que é passado e morto é o critério que permite pactuar o gênero. Biografias ou casos recentes, envolvendo vivos, não são considerados *kotuanao dau'ao*.

Em termos genealógicos, são considerados *kotuanao*, via de regra, os mortos na segunda geração ascendente em relação ao narrador. Os mortos na primeira geração ascendente o são ocasionalmente, se aquele que narra tem idade avançada, e considera que os mortos a quem se refere pertencem a um passado já remoto. Porém, o ponto importante a reter é que nem todos os mortos são *kotuanao*, mas apenas aqueles de quem não persiste uma memória individualizada. Assim sendo, *kotuanao* constitui uma categoria

coletiva de mortos, dos quais não se guarda lembrança: "*quem morreu agora não é kotuanao* - dizem os Wapishana - *kotuanao são os antigos, como meu avô, que nunca vi*".

Os limites da memória genealógica vertical prestam-se assim de baliza temporal para definir o gênero, cuja matéria prima é o passado remoto. Nesse sentido, poder-se-ia sugerir que, à diferença da memória toponímica que parece ser generalizada nas Guianas (P.Rivière,1984; B.Albert,1988), a memória social Wapishana faz recurso à duração, ainda que não a uma cronologia. A duração é recortada, para os Wapishana, pela oposição entre *kainao*, os atuais, e *kotuanao*, os antigos, os que já não existem mais.

Tal convenção incide já nos modos de composição e transmissão do gênero narrativo. Ouçamos o que diz José Antônio:

"Então minha fala eu começarei, eu contarei aquilo que se conta sobre os antigos, algo como eu ouvi há muito tempo, daqueles velhos antigos. Às vezes as pessoas se reuniam deste mesmo modo, então um ou outro trazia assunto. Então eu tentarei contar um pouco como antigamente nós vivíamos; mensagem que eu ouvi assim, eu tentarei contar como os antigos viviam, do jeito que eles viviam(...)"

(José Antonio, narrativa 1)

José afirma que vai contar algo que ouviu, uma mensagem ou recado - *kwai* - de velhos narradores, eles próprios, da perspectiva do presente, antigos. A escuta de um passado, artifício que opera como senha para o registro narrativo, é, como se vê, reiterada ao longo da performance de José Antônio, bem como daquelas dos outros narradores. Assim, acrescenta José

Antônio: "Aqueles coisas iam, parecido com o que é agora; é o que eu ouvi faz tempo, conversando sobre a vida dos Wapishana (...) Eu escutei." (José Antonio, narrativa 1). E insiste subsequente: "Então mais uma, de novo, que eu escutei (José Antonio, narrativa 3); "E outra vez, há o que eu ouvi. (José Antonio, narrativa 4); assim falavam, assim contaram os velhos que sabiam" (José Antonio, narrativa 6). Casemiro ainda mais se demora em explicitar uma cadeia narrativa, explicitação que, retoricamente, inaugura e encerra sua performance:

"antigamente - inicia - eu ouvi meus pais contarem, meu finado pai, os pais de meu pai contaram para ele, então eles contaram para mim assim";

para encerrar, "assim eu ouvi sobre como a noite se criou. Meus avós contaram para meu pai e meu pai foi quem contou para mim" (Casemiro, narrativa 8).

Allan ecoa: "Eu, eu contarei o que escutei também da gente dali; sempre de antigos" (Allan, narrativa 9).

A idéia de "mensagem" certamente traz à baila a memorização, questão altamente valorizada na discussão sobre oralidade, sobretudo aquela que se apóia em terreno africano (J.Goody, 1968, 1989; W.Ong, 1989; J.Vansina, 1985).

Mas, como sugeri anteriormente, entre os Wapishana, o gênero narrativo caracteriza-se por sua abertura, que comporta, ou mesmo exige, variações e improvisações individuais. Certo é que José Antonio, à certa altura da narrativa 5, interrompe-se para dizer - "não, eu errei nisto"; classificava então como erro a passagem ao evento do encontro do homem

com o chefe, pai da mulher que viria a desejar, sem que ocorresse o encontro com a mulher, evento que o precede logicamente. Mas, note-se, José Antonio refere-se a um esquema, antes que à memorização global de um discurso. Nesse sentido, a expressão “mensagem que eu recebi” parece-me nem tanto falar de memorização, quanto de uma memória. Há que explorar de que trata e como se constrói esta memória na narrativa.

A narrativa versa sobre os antigos e neles parece, à primeira vista, encontrar respaldo à sua autoridade. Narradores, quando possível, parecem apreciar citar suas fontes: exemplo disso é a narrativa 7, em que José Antônio reitera que me conta o que Quintino lhe contou; Quintino era um dos homens mais idosos residentes na vizinha aldeia de Malacacheta, conhecido em toda a região por sua sabedoria. A explicitação de uma cadeia narrativa parece assim conferir autoridade ao narrador e, em decorrência, inserir decorosamente sua narrativa no gênero a que pertence. Autoridade do narrador, a meu ver, é a intenção, antes que legitimidade ou plausibilidade do narrado (J.Vansina, 1965, 1985; R.Price, 1985; A.Appadurai, 1981), critérios que não estão em pauta por motivos que esclareceremos no que segue.

Narradores, os mais velhos por definição, constituem o tênue liame de um tempo vedado à experiência dos ouvintes. Eis porque são chamados *restos de kotuanao* os narradores idosos, capazes por vezes de recordar corpos e individualidades que o crivo da memória social recusa. É recorrente entre os Wapishana a idéia de que “somos o resto daqueles que passaram nessa vida; nossos avós que já morreram”; mas, que isto não nos leve a crêr que postulem eles uma continuidade com “antepassados”, continuidade

própria de uma estrutura linhageira. Ao contrário, como veremos, estamos tratando de uma ruptura radical; a idéia de “resto” advém antes de mundos apartados de vivos e de mortos, cujo único ponto de intersecção são os mais idosos.

Ainda assim, a narrativa não é, por definição, fruto da experiência própria, é fruto de uma escuta. Note-se o modo pelo qual José Antônio encerra uma de suas narrativas: “*É o que se diz dos antigos*” (José Antonio, narrativa 4). Fórmula convencional, que se repete: “*É o que se diz dos antigos novamente*” (José Antonio, narrativa 3).

Nesta linha, indicativo mais forte é a construção em abismo de que se valem recorrentemente os narradores, como nesta passagem de José Antonio:

“*O velho contou para mim como Boa Vista se criou. Faz tempo, eu já tinha visto essa Boa Vista, o velho disse para mim (...) ele disse, ele disse para mim, Quintino disse (...)*” (narrativa 7).

Ou nesta outra, de Casemiro:

“*Antigamente, eu ouvi meus pais contarem, meu finado pai, os pais de meu pai contaram para ele, então eles contaram para mim assim. Antigamente, diz-se (...)*” (narrativa 8).

Sugiro, neste quadro, que a inserção da narrativa em cadeia é um dos recursos pelo qual o narrador pactua o registro *kotuanao dau’ao* com sua audiência: ele irá narrar o narrado. Ou, como melhor expressa Francisco, “*eu soube de antigamente o que foi contado.*”

Um modo de memória e, em decorrência, uma concepção de história assim se delineiam, pois, convenhamos, dizer dos antigos difere radicalmente da repetição de um dizer antigo; poder-se-ia dizer que, da perspectiva dos Wapishana, o gênero narrativo não constitui uma história legada pelos antigos, antes é aquilo que hoje se produz sobre os antigos.

Para melhor apreender tais concepções, focalizemos mais de perto a tópica dos antigos:

“Faz tempo, os antigos, faz tempo, gente morava, não fazia casa assim, para morar, eles levantavam qualquer coisa, só folha, parece, assim, sempre assim, não faziam casa como agora, parece, não. Eles chegaram então, eles diziam, eles ensinaram há pouco tempo, mas os antigos não. Nós aqui, parece. Por isso as coisas vistas foram aperfeiçoadas agora. Era assim que se contava sobre os antigos. Aqueles antigos não conheciam espingarda, eles não conheciam terçado, enxada e outras destas coisas, não conheciam. Suas enxadas eram sempre só de pedra, parece. Dizem. Aquelas coisas iam, parecido com o que é agora, é o que eu ouvi faz tempo, conversando sobre a vida dos Wapishana.

Os Wapishana não sabiam plantar manga, parece, não sabiam plantar o que agora as pessoas plantam, não se via, não se via manga, não se via laranja, não se via nada. Aquelas suas plantas assim, se se chegasse em suas casas viam-se só caimbé, sempre caimbé, sempre. Diz-se caimbezal, se se chegava, os antigos convidavam sempre, eram suas plantas, parece, coitados. Não tinham nada, coi*ados.

Eles sabiam plantar alguma coisa, sim, eles plantavam só mandioca, parece. Então, só plantavam para comer, os antigos. Eu escutei. “

(José Antonio, narrativa 2).

“Nós aqui, parece”; “nossos avós”, ecoa a narrativa de Francisco, acrescentando: “Antigamente, eram do nosso jeito também, nós, Wapishana. Faz tempo Wapishana viviam, nossos avós, nossos avós viviam, sim, todos Wapishana” (narrativa 10). O “nós” inclusivo, vez por outra utilizado, aponta para uma difícil semelhança, mas, via de regra, as narrativas convergem em marcar a profunda alteridade dos antigos em relação aos atuais: polígamos, desnudos, não conheciam chefes ou os bens industrializados, usavam instrumentos de pedra, cultivavam apenas mandioca, “não conheciam nada”, os antigos. Até mesmo os *karaiwa*, os brasileiros, que perseguiram os Wapishana e os fizeram abandonar seu lugar (José Antonio, narrativa 3), eram diferentes dos atuais, em evidente concessão do narrador à sua ouvinte brasileira. E, porque é tópica, imagem compartilhada, é logo reconhecida pelos que ouvem; todos, adultos ou jovens, sabem do “primitivismo” dos antigos: *“Kotuanao não usava roupa - confirma Doris - só zapo. Não usava espingarda, só flecha (...) Não comiam sal porque não tinha. Kotuanao só dorme com fogo, porque não tem pano para embrulhar, só rede. Panela de kotuanao é de barro, e assim também é seu forno. Não sabiam fazer farinha, só beiju. Quando era pequena, via minha avó fazer beiju. Tinham panelas grandes, chamavam dowada, para colocar o beiju. Agora não tem mais; esse pessoal que sabia já morreu, não ensinou os novos”*.

"Era sempre assim o mundo em que viviam", diz José Antonio (narrativa 3), tempo em que não havia cidades, "esta Georgetown de que falam, mas então não havia nem Boa Vista"; tempo de uma unidade inicial - "todos nós iguais, caboco" - que se perdeu; depois os Wapishana aprenderam: o topos é, afinal, um cronotopos, como o definiu M.Bakhtin [(1925) 1990], que circunscreve um passado inapelavelmente remoto e, por este motivo, estranho ao presente.

Depois a gente que veio do mar os ensinou: o contato com os brancos é, como se vê, a baliza temporal, que, aliada ao critério primeiro da amnésia genealógica, opera hoje a distinção relativa *kotuanao / kainao*. Com efeito, o sal, os fósforos, a monogamia e tantos outros valores trazidos pelos brancos, atualmente fornecem aos Wapishana um artifício para estabelecer uma descontinuidade necessária com o passado, e afirmar o presente como um "tempo de civilização" (P.Gow, 1991).

A baliza, no entanto, é conjuntural: ainda que alocado a outros motivos, o divisor temporal é a oposição *kotuanao / kainao*, que se traduz em uma oposição entre os mortos e os vivos. Dela provém o sentido da narrativa e a ela a narrativa efetua, retoricamente. Explico.

Vimos que a duração é recortada, para os Wapishana, pela oposição *kainao / kotuanao*. Como demonstrou M.Carneiro da Cunha (1978), as sociedades das terras baixas sul-americanas, em contraste com as sociedades linhageiras, tendem a apresentar a relação entre mortos e vivos em termos de uma oposição, uma descontinuidade radical. Examinando a narrativa Piro, Peter Gow (1990) observou, de modo inspirado, que, na

representação do passado, tal ruptura radical se expressa na construção de um vínculo entre mortos e vivos feito só de linguagem, em oposição à substância que interrelaciona os vivos na reprodução dos corpos. Gow igualmente chama a atenção para o fato de que são os avós, que para os Piro não são consangüíneos, que narram para os netos, enfatizando este vínculo de linguagem com os mortos.

Do mesmo modo, sugiro, opera a economia narrativa Wapishana, presa à teoria da pessoa que examinamos em capítulo anterior. Recapitulando brevemente, vimos que *ma'chai*, o cadáver e seu espectro, constitui ameaça apenas neutralizada pelo esquecimento da individualidade do morto: esquecer é a atitude ideal em relação à morte e consequentemente, ao passado, como “o algodão que nunca se lembra de seu pé”. Em coletivo, libertos de sua feição individual, os mortos acedem à condição de antigos e, na distância que o esquecimento produz, já não representam ameaça ao tempo dos vivos.

Isto nos faz surpreender no gênero *kotuanao dau'ao* um desafio à visão clássica do papel rememorativo da narrativa, em que, como diz E.Bosi (1987:48), “(...) não se pode perder, no deserto dos tempos, uma só gota da água irisada que, nômades, passamos do côncavo de uma para outra mão (...)”. Água de mina que brota sem cessar, as narrativas *kotuanao dau'ao* são lições de esquecer. O afastamento do passado permite que se fale dele, mas, e somente, na condição de fala, e não de experiência vivida: de modo análogo aos Piro, não é por acaso que os avós são os que narram, pois, lembremos, eles não são “pontas”, não partilham do sangue dos netos. No

gênero *kotuanao dau'ao* deve-se, portanto, criar e recriar pelo discurso um passado anódino em relação ao tempo *kainao*.

A passagem da condição de mortos àquela de antigos se verifica na narrativa, mas, reciprocamente, vai sendo pouco a pouco construída por ela, trabalho artesanal de narradores. Como para os Piro, parece-me que é o esforço de transformar a referência passada em narrativa que concede aos Wapishana o afastamento necessário deste passado: contá-lo é circunscrevê-lo, colocá-lo em posição inoperante, lugar de onde não venha a atingir o presente.

Para esta lenta e contínua desconstrução da memória dos outros, os mortos - que é também construção de memória outra -, a efetuação retórica da narrativa visa a produção de um efeito de incerteza, de indeterminação em relação ao passado. *"Agora eu tentarei contar como eram os antigos"*: assim José Antonio inaugura sua narrativa (narrativa 10); a tentativa e até mesmo a dúvida se insinuam no seu decorrer: *"diz-se"*, *"parece"*, *"mas era o jeito dos antigos, decerto"*, *"quem sabe o que os antigos pensavam?"* (José Antonio, narrativa 5). Allan prossegue: *"aqueles passarões antigamente eram gente, talvez, quem sabe?"* (narrativa 9). Mas, novamente, é Francisco quem o expressa de modo mais eloquente:

"Era seu jeito, eu acho, eu conto, eu não sei como nossos avós viviam
(...)

Era o jeito deles, eu acho, eu soube de antigamente o que foi contado;
meu pai, dele eu ouvi, eu ouvi também de meus irmãos. Eu não sei
como era de verdade. É o fim de como nossos avós viviam. É desse
jeito."

(Francisco, narrativa 10)

Ou, na clareza meridiana desta passagem:

“ (...) meu irmão mais velho contou novamente para mim; meu pai contava, parece. Até ele tinha muitas mais, mas eu não sei contar tudo direito o que ele contava para mim, como eram nossos avós. Ele dizia que eles só bebiam, mas agora não é mais desse jeito que se faz tudo, ele já se calou, eu não vi mais, agora meus irmãos não viram mais, só nosso pai contava como nossos avós viviam. Ele dizia, ele contava, ele contava para mim, mas agora eu não vi mais o jeito que era, eu só escutei contar como nossos avós viviam, contar como eles se divertiam diferente. Nossos avós faziam alguma coisa, mas agora nós não sabemos como nossos avós viviam. É assim”.

(Francisco, narrativa 11)

Algo como uma idéia de entropia parece perpassar a narrativa, mas a ela ainda se sobrepõe a diferença abissal dos antigos: seu mundo é irreversivelmente ido, outro é o mundo dos atuais e o seu saber. Assim, a narrativa não constitui tanto a evocação de vozes passadas que, em seu espaço, se reproduzem, mas sobretudo a afirmação presente do fato bruto da morte, de que vozes se calam. Os olhos que viram já não podem contar; daí deriva a incerteza que pauta a narrativa.

Ocorrendo, portanto, em discurso, a referência passada não se submete ao crivo da experiência; vale dizer que, para os Wapishana, o

gênero *kotuanao dau'ao* não lança âncora no que foi, mas a este constitui, em narrativa.

Uma questão, a esta altura, se impõe: o gênero narrativo, tal como os Wapishana o convencionam, opera com a verossimilhança; é, por excelência, uma prática discursiva mimética. *Story*, é a sábia glosa de José Antônio e também, em suas próprias palavras, "*o mundo que foi contado*", o que aponta seu caráter intencionalmente mimético: mundo feito de linguagem, que se inaugura convencionalmente com formas temporais como *kotua'naa* ou *kotu'a* - faz tempo, antigamente -, que situam o regime narrativo, e se encerra com a forma *uru'u utokon* - eis sua ponta, eis o fim. Para os Wapishana, como para Guimarães Rosa, a história se quer estória; é o que exploraremos na próxima seção.

III. A construção da verossimilhança.

Harry veio a convite de Casemiro; acompanhavam-no sua irmã Doris e o cunhado, Jerome. Tímido a princípio, Harry depois contou longamente à sua pequena audiência o que segue:

Harry
Canauanim, 25.01.92
tradução: Wilson Ribeiro e Casemiro Cadete

Agora eu contarei como dizem ter sido os antigos, certo? Antigamente aquela gente vivia por aqui. Quer dizer, gente como nós, Wapishana, Atoradi, tudo misturado. Gente que vivia por aqui, na beira da mata geral. A gente vivia, ia andando. Havia outra gente, que andava por todo o lugar que se podia alcançar, passeando de canoa, montada em gado, em qualquer coisa, sempre andando. Mas antigamente não havia ainda gado, só algum. O pessoal andava em qualquer coisa, em canoa, em canoa a gente ia dentro da água, pelo igarapé.

Então havia dois irmãos, um mais velho, outro mais moço. Então eles foram andando, passeando. Lá eles viram como toda a gente vivia misturada. Jeito bom! Como eles comiam sua comida, de tudo. Bom!

Um dia, ele encontrou seu irmão. Então, ele disse para aquele seu irmão: - você é Duid, não é? Sou Duid. Então, era seu irmão, parece, mas não sabia das coisas tão bem quanto ele.

Então ele perguntou a seu irmão se ele sabia onde se podia ver gente, mulher jovem e bonita, por onde ele andava; ele perguntou a seu irmão. Então ele disse: há, há lá longe - ele disse - longe. Onde mesmo - ele

disse - onde mesmo? Existe - ele disse - existe longe. Como é ela? Tem cabelos compridos? Como é ela? Jovem? Até que ele contou que ela existia, cabelos longos, moça, tudo nela ultrapassava a gente em beleza. Verdade - ele disse - está lá na serra; serra que há, serra grande, não se vê seu cume. Ora, onde fica esta serra? Há aquele Roraima, que se chama Roraima. Verdade, ele disse, Roraima.

- Eu ouvi sobre este Roraima; eu o vi de longe -

Até que ele contou por onde seguia aquele rio, certo? Ele seguiu por aí, até que ele encontrou aquele lugar. Lá não havia mulher, quer dizer, não havia homem, só mulheres, só mulheres. ninguém mais. Havia pelo menos um homem lá.

Ele viu aquela mulher lá. Bonita! esguia, bonita. Ela atraía toda a gente, toda, toda, toda. Então ele disse: puxa, agora eu a conheço. Ele retornou, para encontrar seu irmão. Ele só pensava que a havia visto. Pensava: eu a vi.

Ele não sabia que seu irmão já procurara o lugar em que ela morava. Agora eu sei onde ela está, seu irmão disse. Não, ele disse, você não pode ir lá, ele disse, por que eu a encontrei primeiro, ele disse, ele disse eu a quero, eu a tomarei para minha mulher. Então seu irmão disse que também a queria muito, muito; muito ele a queria.

Ora, vejo que ele a quer muito, o irmão mais novo pensava durante a noite. Ele pensava: que faço? Ele disse: ora, eu irei; ele não saberá que vou. Mas como será? - ele disse - um dia, ele irá me procurar; ele irá um dia e então falará com ela.

1980 TELCH 1980

1980 TELCH 1980

1980 TELCH 1980

1980 TELCH 1980

1980 TELCH 1980

1980 TELCH 1980

¹² Trata-se de um ato criador, no sentido de "que se faça a pedra".

Não sei por quantos sóis ou luas ele cortou, era grande, grande, grande, não há outra árvore como aquela. Ela ainda não havia se transformado em serra¹³, naquele tempo ainda se a via árvore.

Então ele a cortou em direção ao poente, por que o vento vinha dali¹⁴. Aquele vento bom empurrava para lá. Se não cair bem para lá, talvez não bloqueie aquele rio. O rio ficará assim. Então aquilo caindo, logo bloqueia aquele rio por ali, você sabe, atravessado por lá. Não há quem role aquela árvore grande. Não há, não há, não há por onde ele passar; até que passe por lá levará ainda mais uma lua. Até que ele passe por lá, levará ainda mais uma lua, para ir pelo tronco ou pela ramagem. Levará ainda uma lua por lá.

Aí ele cortou, ele não sabia de que espécie era aquela árvore, até quando ela caiu. Ele não sabe quantas luas se passaram, até ela cair em direção ao poente. Naquele momento, bloqueou-se o caminho do lugar da mulher. Bem, ele não chega.

Ao longe, ela disse: ele bloqueou o caminho do irmão, ele não volta mais aqui.

Então ele foi até lá. Ela lhe disse: Porque você cortou aquele pé de riqueza? ela disse. Ela sabia, mas ela disse: Porque você cortou aquele pé de riqueza?

Riqueza? Eu não vi riqueza; tem?

Ela disse, ela contou tudo o que havia naquela árvore: há de tudo. Em um galho há banana, em outro galho há cana, há laranja em outro, em outro há mamão. Há de tudo misturado ali; até riqueza há, há até ouro, há até a pedra brilhante. Mas, eu não sei o que ela chamava de pedra

¹³ No original, *midkuotinan*, "montanhar-se"

¹⁴ Do lado contrário do poente

brilhante, de fato, como ela chamava aquela pedra, não sei se era o avô da pedra que eles chamam de dura, que nada pode quebrar, que nada pode bater ¹⁵.

Aí, há até agora alguma coisa brilhante que pinga, talvez aquilo chamado mercúrio ¹⁶. Sim, de verdade, o há pingando de outro galho, todo ele existindo no galho.

Sim, ele disse, tomando a cabeça entre as mãos: ora, eu não sabia, eu não sabia. Ah, de verdade, eu vou ver, eu vou ver. Até que eles foram lá, até a ponta, para o lado em que ela caíra. Sim, ele foi lá, onde sua ponta caíra. Lá, suas folhas haviam caído todas, lá onde ela se quebrara. Tudo sumira, lá na sua ponta. Ele encontrou banana brotando, mamão, pimenta, cana, laranja. Havia ouro, havia aquele diamante, mercúrio também. Todo tipo de alimento: aquele pé de maniva, havia lá todas as plantas cultivadas. Nada faltava, nada faltava. Lá eles encontraram uma de cada coisa.

E ele disse: ora, eu não sabia. É, ele não sabia. Mas, deixa que fique Roraima sempre, deixa que seu toco se transforme em serra, deixa que a árvore bloqueie a água. E a árvore se transformou em pedra; então, aquele seu toco grande transformou-se em pedra. Então a água correu, espalhou-se, espalhou-se para lá, outro tanto correu para lá, outro correu para lá. Todos aqueles rios estreitos se fizeram, de verdade, por causa do bloqueio da água.

Então ela disse: a Serra da Moça é meu lugar. Então ela disse: a Serra da Moça é meu lugar; lá, meu pai e minha mãe vivem.

¹⁵ o diamante

¹⁶ No original, *silver*, descrito como material utilizado para a extração do ouro.

O nome de seu lugar é Serra da Moça, sim, ele disse. Bem, ele disse, bem, mas eu viverei com você, ele disse.

Está bem - ela disse - não tem problema, eu viverei com você, eu viverei assim também. Ela disse, a que vivia lá, moça bonita, bonita.

Então o irmão ouviu. Sim, de repente, ele se matou, aquele irmão dele; não houve jeito.

Então, logo ele a levou para viver lá, naquele Roraima, diz-se.

Você sabe, quer dizer, eu não vi Serra da Moça, Serra da Moça, mas assim eles contam, assim é aquela Serra da Moça, lá onde existe de tudo; por toda parte, há banana, na mata, na campinarana, há banana, há plantas cultivadas. Até hoje existe. eu vi, tem nome esse lugar. Antigamente vovó contava esta mensagem antiga mesmo. Contava faz tempo, antes de 1975. Nesse tempo eu vi de relance; depois, agora, dez anos depois, eu vi depois que há banana que nasce por si, que, assim se diz, frutifica sem parar. Dá para a gente comer, dá para a gente chupar, dá para a gente cozinhar. Não há banana como aquela. Eu comi dessa banana lá. Lá, o nome do lugar é Kamarang, chamado Kamarang. Há aquele rio Kamarang por lá. O Kamarang nasce no Roraima, é lá sua cabeceira, ele chega até onde está a gente, abrindo passagem para cá, até derramar no Essequibo; de lá ele segue. Por isso, talvez, porque ele foi bloqueado.

Eu não sei que rio grande Duid atravessou e fechou, ou se era mesmo este rio grande, o rio Branco. Eu não sei. Mas a árvore caiu para cá, não caiu para lá, não; foi para cá, ela só caiu para cá, ela alcança lá. talvez, o lado do poente. Para lá, para o lado poente, há talvez muito

ouro. Não é pouco, não acaba. Até hoje, há ouro e diamante na água, bem no fundo da água.

Aí então - ela contava -, Duid disse: deixa, para que a gente viva só disso. Ele disse: basta, seu pé morreu, mas deixa que ele rebrote para que a gente se alimente, para seu uso, ele disse, para que toda a gente encontre alguma coisa.

Antigamente, gente como nós vivia de alguma coisa feita por si mesma, bacaba, inajá, tudo aquilo que é da mata, que existia por conta, à vontade, disso a gente vivia antigamente. Pau carcomido, até aquele pau carcomido nós comíamos; não tem jeito, disso se vivia antigamente. Não havia roupa, não havia nada, só casca de árvore, que se amarrava à cintura, sempre se amarrava, amarrava-se, amarrava-se, amarrava-se o braço, ficava quente o corpo, por isso aquela gente amarrava. Não era à toa não, então havia alguma coisa para proteger um pouco seu corpo, certo? Você dormia bem.

Naquele tempo não havia fósforos, não havia fósforos, não havia nada; eles faziam fogo com pedra; havia pedra, pedra vermelha, pedra lisa em que eles batiam outra pedra, botavam fogo no graveto.

Aí, lá nós vivíamos antigamente - a velha dizia - assim outros viviam antigamente, assim nós vivíamos antigamente. Éramos assim, prestem atenção como será adiante.

É, aquela gente acreditava; antigamente, antes, nós não sabíamos. Nós pedíamos, nós sempre pedíamos ao mundo, nós acreditávamos em alguma coisa boa, acreditávamos em nossa fala. Lá, minha panela fervia, fervia, porque foi dito para ferver.

Só assim nós vivíamos antigamente; mas agora é diferente, é diferente. Daqui por diante, não abandone seu jeito, não abandone seu lugar, aquele em que vive, seu lugar aqui nesta terra. A gente que virá, virá em quantidade; eu não sei como eles sabiam, mas a velha dizia, ela sabia que ia ser assim daí por diante. Ela falava o que contava seu sonho; o sonho da gente conta, é verdadeiro aguilho. Por isso, naquele tempo, ela sabia tudo o que ia acontecer; é só você pensar sobre seu sonho, quantas vezes, quantas vezes você sonha uma coisa só: vai acontecer, acontecerá mesmo, não naquele dia, em outro dia.

Sim, a velha contava assim mesmo: que naquele tempo aqueles insensatos ¹⁷ fizeram o mundo assim, duro, fizeram rio só por causa da mulher. Nós conversávamos sobre Roraima, ela contava. Ela contava que se chamava Roraima, mas é o que ela sempre escutava; eu não sei quem contava ou sonhava e contava para outro e depois ele contava para ela. Você sabe, é assim, eu não sei quem contava, mas é assim.

Eu mesmo também conheci: até agora os de lá nascem por si, banana que vive sempre. Pacova, certo? Comprida, pacova comprida, comprida, grande a pacova, assim grossa. Você não agüenta comer uma. Tem no Parima, Parima é o nome do lugar. Lá no Parima, as plantas da roça brotam por si. Nunca morreram, até agora. Aí eu acreditei, eu vi o que a velha contava. Pensei muito, eu queria muito saber, até que eu vi lá. Sim, eu vi, lá eu trabalhava com ouro, com diamante, junto com gente de lá. Eu vi aguilho, lá, os ingleses chamam aquilo *nature farm*, eu escutei. Chama-se *nature farm*. Brota por si, não é regado não. Lá todo tempo brota, brota alguma coisa lá naquele lugar. É frio mesmo para lá, dá para você plantar lá, aí onion, garlic, tudo brota

¹⁷ Duidnao: Duid adjetivado e pluralizado, englobando seu irmão.

lá. Garlic bom, brota bem lá no Parima. Peanut brota bem, tudo brota, laranja doce, doce, doce, doce, tenra, boa, cheia de caldo, boa. Aqui é duro, lá é bom, assim eles contavam: naquele Roraima, no toco do Roraima tem muita coisa mesmo, para aquele lado em que a árvore caiu, tem muita coisa lá. No lugar de spanish, certo? Tem outras gentes por lá; lá, tudo é grande de verdade, para cá não. Não foram poucos os seus frutos que se espalharam por lá, um caiu lá, outro caiu lá. Lá, nós encontramos sua semente que brota sozinha; em uma pedra grande, a gente encontra pé de mandioca como na mata.

Eles contavam, aquela velha contava como aquelas crianças viviam antigamente, de pimenta, de pimenta elas viviam, chupavam como se fossem sweets, elas viviam disso, não havia outra coisa, não havia mais o que comessem, só pimenta; se não fosse muita pimenta elas choravam, não viviam, não, não, não suportavam, choravam muito por causa de pimenta. Aquelas crianças viviam disso.

Nós vivíamos debaixo da pedra, sim: lá no oco de árvore nós vivíamos antigamente, ela dizia, ela contava, de verdade, vovó contava assim, de verdade, era o que ela contava. Eu quero que ele acorde - ela dizia - para saber quando a gente perguntar; sim, para ele contar como eu contei. Sim, mensagem de vovó. Ela nos acordava cedo, antes do amanhecer, antes do galo cantar; ela contava sobre isso, como nós vivíamos.

Antigamente, não éramos assim não, não andávamos vestidos não, não havia roupa, não havia nada. Quem nos encontrou novamente por aqui, nesta terra em que nós moramos, foram só aqueles ingleses. Três canoas vieram pelo mar. Eles vieram flutuando, vieram, vieram até aqui,

para a beira d'água. Eles encontraram ilha grande, esta ilha, é, eles encontraram lugar. Eles chegaram assim, eles traziam de tudo para andarem, certo? Para comer, para beber, eles não bebiam aquela água, certo? Eles não bebiam aquela água do mar: sim, é salgada, a velha contava. Então eu vi, certo? Eu fui lá, eu vi, não dá para você beber, é salgada.

Então o inglês desceu uma vez para cá, para esse lugar aqui. Eles amarraram a canoa e foram assim, é, varando assim, pelo mato, sim. Diz-se que viram rastro recente de gente. Por isso disseram: tem gente, disseram, tem gente, tem deles por aqui.

Eles olhavam de lá, eles viam aquela canoa lá, eles olhavam aquilo, como macaco olha, certo? Eles viam gente assim, vindo, vindo ao seu encontro. É, até encontrarem, eu não sei quantos dias eles passaram naquele lugar antes de voltar. Sim, antes de voltar, eles procuraram ver gente, não havia casa, não havia caminho, não havia caminho, não. Só gente correndo; como cotia eles fugiam. Ficaram sem saber onde moravam, até voltarem, aqueles ingleses.

Depois, eles trouxeram outras gentes como empregados, para roçar o lugar, para trabalhar para eles. Assim disseram: eles trouxeram o preto, sim, eles trouxeram aquele preto para esta ilha aqui, para roçar, para trabalhar, para fazer qualquer coisa assim como casa por lá.

Depois os doctors vieram, toda gente misturada, toda a que cabia naquela canoa. Eles sabiam pensar. Então eles nos encontraram, a nós, índios.

Os ingleses foram para lá, certo? Eu não sei como foi mesmo que eles fizeram, talvez tenham vindo do alto: eles viram casa do airplane, é,

assim, por cima da mata, embaixo eles viram casa, casa pequeninha, sua ponta fina, sua ponta fina e reta. É o jeito da nossa casa, não era diferente, não era parecida com esta daqui não, cumeeira fina como esta aqui; aquela lá, certo? Mas não era bem coberto, não era bom não, mas era casa. Gente se aquietava embaixo dela; eles também amarravam, não havia vento que jogasse.

Foi lá, eles viram gente lá; há gente aqui, há gente lá [no Rupununi]. Então eles desceram, diz-se, aqui embaixo, foi quando nos encontraram. Nós, os flecheiros: tem flecha, outra vez eles encontraram flecha por lá. Era de taquara plantada na roça, aquela flecha. Então muitas flechas eles guardaram.

Eles faziam arco, do jeito deles. Não havia faca não, só qualquer coisa, com dente de caetitu eles faziam; afiavam arco, era afiado aquele dente, certo? Então eles ajeitavam assim, deste jeito, liso, liso, liso, liso, só com dente de caetitu, com dente de queixada; eles faziam sua flecha com dente.

Um dia, ela dizia, antigamente, nossos avós tinham flecha com ponta de osso, osso de guariba; com isso flechavam. Eles se vestiam de casca de árvore, eles amarravam tudo. Havia aquela gente que se amarrava com curaoá, curaoá. Um dia eles usaram só osso para a ponta de sua flecha; não havia ferro não, nem um pouquinho, só osso duro como pedra. Faca, eles faziam faca: assim antigamente nós vivíamos, nossa faca era de pedra, pedra afiada que se encontrava. Eles batiam seu cabo, era bom de segurar. Eles alisavam com outra pedra, poliam até alisar, o suficiente até ficar bom de segurar. Afiavam bem, o suficiente para você cortar a barriga do caetitu, da queixada. Às vezes eles

matavam de flecha antes, às vezes, antigamente, às vezes, eles apedrejavam, sabe? Com pedra pesada, aquela pedra preta, do jeito de ponta de ralo, do jeito daquela pedra preta e vermelha de fazer fogo. Não havia qualquer outra coisa, não, só pedra ou osso. Assim - eu não sabia - nós vivíamos antigamente. Deste jeito nós vivíamos antigamente. Nós sofriamos. Até agora, certo? Nós vestimos roupa, ela dizia, nós vestimos roupa, roupa coça, coça, não pára de coçar. Vestir roupa dá coceira, mas você não tira.

Aí os ingleses, eles um dia encontraram casa; lá eles deixaram cair box, box grande. Havia de tudo ali: havia faca, havia terço, havia machado, havia roupa, agora havia a mulher pequenina [boneca], bonita, de todas as cores, verde, misturado, preto, tudo misturado.

Box caiu de lá do plane, ela caiu aqui. Ela se partiu e abriu, eles viram as coisas por ali. Eles olharam, eles nem sabiam que coisa queriam, eles nem sabiam o quê. Assim aqueles ingleses nos pegaram, eles nos amansaram deste jeito - ela contava. Até agora, certo? Deste jeito eles fazem conosco até agora.

Você escute, ela dizia. Mas agora eu sei a palavra. Até eu crescer, até ela morrer, desse jeito ela falava. Ela contava como era antes. Ela contava como era nossa panela: não havia panela não, não havia nada, nós fazíamos de barro, nós amolecíamos barro com água; nós fazíamos do tamanho de cuia, assim, desse tamanho. Eles alisavam bem, por dentro, por fora, para secar; depois, depois colocavam no fogo, deixavam endurecer. Eles queimavam bem vermelho. Nós usávamos, nós queimávamos até ficar preta aquela panela. Mas não quebrava, com água dentro ela não quebrava, feito cuia, ela dizia, ela contava.

Verdade! Eu vi, onde eu vi, eu vi alguma, junto com os que usam, eles fazem panela, aquela vasilha de pimenta. Até agora eles fazem, tem pote que eles fazem, bom para água, guarda o frio.

Então, um dia, ela disse, ela não sabia o quê, não havia copo não. Só assim, nós bebíamos água com a mão, nós tirávamos água com a mão para beber. Faz tempo, os antigos viviam assim, antigamente. Nós comíamos nossa comida, só alguma coisa moqueada, inteira. Você cortava a barriga do moquém com pedra, daí repartia: para um, para outro, outro assim grande; o quarto traseiro, o quarto dianteiro. Assim você comia, você mastigava. Não havia farinha não, nem um pouco. Mas havia beiju naquele tempo, mas ainda não era bem feito, naquele tempo. Havia aquela macaxeira, boa, era doce para eles. Havia outra, aquela mandioca, ela não fazia bem: você não suportava, ela dizia. Foi assim: eles experimentaram, parece, uma pessoa comeu, parece, de repente ela morreu. Não faz bem - eles disseram - a outra, a doce, é boa, não faz nada, aquela macaxeira. Então, aquela mandioca, de repente ela mata gente, sua barriga incha, ele morre: verdade, ela mata gente. Um dia eles encontraram, parece, aquela maniva, de tudo um pouco por lá. Outros pensaram: como vamos tirar seu caldo? Eles prensaram, eles prensaram aquela mandioca com pedra muitas vezes. Sim, então seu caldo saiu. Talvez o caldo saia bem, talvez o caldo saia bem, eles disseram.

Um dia eles usaram forno de pedra, assim grande. Eles suspenderam, era pesada aquela pedra, talvez desse tamanho; desse tamanho, talvez. Não sei quanta gente suspendeu; aí eles fizeram sua perna com outra pedra, para o lado de cá; aí, fizeram fogo embaixo, eles colocaram

aquela pedra em cima até ela esquentar. Aí, eles fizeram sua comida assim, ela dizia. Só a primeira vez, daí para sempre foi assim.

Assim nós vivíamos antigamente, assim, pobres de nós. Nós sofriamos, nós comíamos orelha de pau, nós comíamos pau carcomido. Assim nós vivíamos antigamente. Não era pouco o rio por lá; até que devagar nós aprendemos como pescar. Mas, no início, a gente vivia só de macaco preto que matava, mais nada; só algum caetitu, mas macaco preto tinha muito mesmo, porque era muito, você sabe, é o que ela contava.

Você veja minha boca tatuada por aqui: é, me fizeram isso, nós experimentamos, nós fazemos bebida daquela maniva, daquela mandioca. Às vezes nós mastigávamos, deixa que passe uma noite, pela manhã nós experimentávamos: é bom de comer, bom, ficava azedo, bom. Faziam bebida com tudo o que tinham, com cará, com tudo que eles encontravam, certo? Aqui tem cará, tem taioba, tudo eles encontraram. Mas sua semente caiu aqui talvez, antigamente, diz-se.

Era quase frio à beira do mundo, você sabe, lá, eles encontraram aquilo parecido com taioba, certo, brota no teso, mas perto da água; à beira do igapó é bom da taioba brotar. Assim eles faziam sua comida. Na pedra, toda a comida era feita sobre a pedra.

Mas naquele tempo, primeiro, primeiro, nós vivíamos, nós comíamos só o cru. Peixe cru, mas agora nós sabemos fazer com a pedra - ela dizia - um dia não foi assim, não havia nada. Não se escutava ainda a sanfona, naquele tempo; sua fala soava bem alto. É, naquele Ishalton, no Rupununi.

Eu conheci casa em Ishalton, quantas, cinco, cinco casas? Lares de quem? Só do meu avô, do nosso avô - meu e desta minha irmã mais

velha -, nosso avô Anthony. É, tinha irmão dele, você sabe, e suas duas mulheres. Lá naquele Ishalton, quando a gente se criou, cresceu, de verdade, aquele nosso pai, verdade, não tinha por onde. Assim aqueles nossos avós faziam: tinham duas mulheres, uma mulher lá, outra aqui; duas mulheres. Então seus filhos se multiplicaram, como este homem, eles se multiplicaram. Até que se foram todos, eles se espalharam; um pegou mulher, outro pegou mulher.

Sim, só, então quantas casas agora mais adiante? Assim ela contou, a velha contou um dia, dentro de casa: para você ver como nós vivíamos então. Eu não conhecia minha avó, certo? A velha então conversava; havia fogo lá, lá no canto da parede. Fogo assim, como este lamp. Ela conversava até amanhecer, até amanhecer ela contava dos antigos, para um dia eu saber contar, então eu conto para eles. É o fim, acabou.

A narrativa de Harry aborda uma dentre as muitas aventuras dos demiurgos Duid e seu irmão, não nomeado neste contexto ¹⁸, disputa por uma mulher que, ao final, conduzirá à especiação do mundo tal como o conhecemos hoje. A este articula-se o fio temático da chegada dos brancos; ambos, entremeados, fazem da narrativa uma história, uma etnografia e, por ambas as vias, uma reflexão sobre a condição humana.

¹⁸ Em versões variadas, esta narrativa se registra na ampla maioria das sociedades indígenas na porção ocidental das Guianas, para quem, como já observou A. Butt Colson (1986:77), o monte Roraima é uma referência cosmológica privilegiada. Em outras versões Wapishana conhecidas - como, por exemplo, aquelas fornecidas por W.C. Farabee (1918: 110-112), J. Ogilvie (1940:64-67)) e Mauro Wirth (1950:172-3), as personagens dos irmãos que realizam o corte da árvore são nomeadas Duid e Tuminkaru, par de irmãos demiurgos; de modo interessante, na versão que apresento, o nome Duid passará, no plural - *duidnao* - a qualificar as personagens - doidas, teimosas -, e por extensão, sua ação. Qualificação que bem resume, a meu ver, o tema central da narrativa, a origem do mundo humano enquanto seqüela de um ato insensato.

Em um primeiro movimento, Duid sabe pelo irmão da existência de uma mulher em local longínquo, o Roraima, serra tão grande que seu cume não se avistava, ali *ela existia, cabelos longos, moça, tudo nela ultrapassava a gente em beleza*. Ambos tentarão alcançá-la, mas Duid se adianta e, tentando obstruir o caminho do irmão, cria a fisiografia acidentada da área circum-Roraima, elevando, uma após a outra, montanhas e cataratas. Duid as cria pela palavra: *Ele disse, então ele disse: eu quero pedra, a que impedirá o rio, a que impedirá o rio, ele dizia. Pedra criou-se e impediu a água de correr. Ela cai assim, não há como canoa, aquela chamada corial, atravessá-la*. A menção ao poder criador da palavra é um índice importante para referenciar a narrativa ao tempo original, pois, como vimos em capítulo anterior, a perda deste poder é precisamente o que o diferencia do tempo humano: *E naquele tempo, antigamente, a voz se ouvia perto*. Ou seja, sua ressonância era criação: a panela fervia, *porque foi dito para ferver*.

Deixando atrás de si o irmão em seu passo retardado por tantos obstáculos, Duid aproxima-se da serra onde se encontrava a moça, o Roraima que, de perto, viu árvore: *não há outra árvore como aquela. Ela ainda não havia se transformado em serra* ¹⁹, *naquele tempo ainda se a via árvore*. Duid decide derrubá-la, como maior obstáculo ao irmão; assim o faz, cortando-a em direção ao poente, lado em que o vento o favorecia.

Ao fim desta empresa, encontra a mulher, que lhe pergunta por que derrubara a árvore a que chama "pé de riqueza" ²⁰. Aponta-lhe assim a

¹⁹ No original, *midkeotinan*, literalmente, "montanhar-se", se fosse possível um tal verbo em português.

²⁰ No original, *purata kadenaa*; *purata* é termo que se aplica ao dinheiro e de modo genérico, à riqueza.

extensão de seu ato, contando da natureza peculiar da árvore, que continha em si todas as espécies, tudo o que existia: *em um galho há banana, em outro galho há cana, há laranja em outro galho, em outro ainda há mamão. Há de tudo misturado ali, até riqueza há, há até agora ouro, há até agora diamante. Aí, há até agora alguma coisa brilhante que pinga, talvez aquilo chamado mercúrio* ²¹. *Sim, de verdade, o há pingando de outro galho, todo ele existindo no galho.*

Juntos, Duid e a mulher constataam o irremediável: as folhas haviam caído todas, na extremidade decepada tudo sumira. Seus frutos haviam se espalhado para o lado poente, onde *ele encontrou banana brotando, mamão, pimenta, cana, laranja. Havia ouro, havia aquele diamante, mercúrio também. Todo tipo de alimento: aquele pé de maniva, havia lá todas as plantas cultivadas. Nada faltava, nada faltava. Lá eles encontraram uma de cada coisa.*

Duid então decidiu deixar que o toco da árvore se transformasse em serra - *deixa que seja Roraima sempre* - e que nesta forma bloqueasse a água, criando os rios estreitos que ali encontram sua nascente. Além disso, decidiu que os frutos da árvore, agora espalhados, deveriam servir de alimento à gente.

Lá, em tempo e em espaço, ficou, portanto, a abundância: *para lá, para o lado poente, há talvez muito ouro. Não é pouco, não acaba. Até hoje há ouro e diamante na água, bem no fundo da água. Lá, igualmente, as espécies vegetais que, de ordinário, necessitam cultivo, brotam*

²¹ No original, *silver*, mas o termo é empregado para descrever o material utilizado para a extração do ouro.

incessantemente por si mesmas, extraordinárias tanto em gênese quanto em forma, em tudo maiores do que as que conhecemos. Restaram ali como marca de um tempo original que se perdeu, em razão do ato insensato de Duid.

Reconheçamos, pois, que a insensatez de Duid consistiu em romper, por suas ações, a ordem original, que se pautava pela indiferenciação: da árvore pendiam todas as espécies, nem só as vegetais; o espaço não exibia acidentes. O corte da árvore, por sua vez, espalhando as espécies, veio a instituir não só a diferenciação - o que a trajetória de Duid, criando acidentes geográficos, já indica - mas ainda um outro modo de reprodução: nada mais brotará por si, mas antes requisitará o cultivo, o trabalho humano. Nesse sentido, podemos entender que as plantas cultivadas, resultantes do trabalho agrícola, prestam-se na narrativa à metáfora para o estado de sociedade, um tempo e um mundo acidentados de homens. É o que pondera Harry: *Sim, assim a velha contava, foi assim mesmo que naquele tempo aqueles insensatos* ²² *fizeram o mundo assim, duro; fizeram rio só por causa da mulher.* A menção ao "mundo duro" vem mais uma vez aplicar-se ao trabalho agrícola a que o ato de Duid obrigou. Mas o termo *dadara'o*, "duro" em sentido primeiro, pode significar difícil no mesmo sentido em que dizemos "a vida é dura" .

Ao refletir sobre o "mundo duro", o mundo humano, o narrador introduz o tema da chegada dos brancos, aqui referidos como *parangarunao*, exclusivamente ingleses. Os ingleses, que vieram flutuando em canoas pelo

²² Novamente, *duidnao* : duid adjetivado e pluralizado.

mar, encontraram aqui rastro recente de gente, gente que fugia, *correndo como cotia*, que os espiava da mata, *como macaco*. Os ingleses a encontraram, talvez, considera o narrador, por que a tenham avistado do alto de seus aviões. Logo trouxeram médicos e *outras gentes*, em especial os negros para trabalharem para si. Nesse mesmo tempo o rei George fundou, na costa, a cidade que leva seu nome, lugar onde envelheceu e morreu ²³.

Por esta via o narrador intercepta a tópica dos antigos, repondo a distância intransponível que separa o tempo *kotuanao*, tempo antigo, carente de civilização, do tempo *kainao*. O primitivismo do tempo *kotuanao*, metaforizam-no as plantas não cultivadas: *antigamente gente como nós vivia de alguma coisa feita por si mesma, bacaba,, inajá, tudo aquilo que é da mata, que existia por conta, à vontade, disso a gente vivia antigamente (...)* Não havia roupa, não havia nada, só casca de árvore, descascada, *amarrava-se à cintura, sempre se amarrava, amarrava-se, amarrava-se, amarrava-se o braço, conservava-se quente o corpo, por isso aquela gente amarrava. Não era à toa não, então havia alguma coisa para proteger um pouco seu corpo, certo? Você dormia bem. Naquele tempo não havia fósforos, não havia fósforos, não havia nada; eles faziam fogo com pedra, havia pedra, pedra vermelha, pedra lisa em que eles batiam outra pedra (...)* Só assim nós vivíamos antigamente, mas agora é diferente, é diferente.

²³ Para os ouvintes Wapishana da narrativa de Harry, com efeito, Duid, em seu percurso rumo norte, quando criou os acidentes geográficos, pode haver findado em Georgetown, onde terá se casado com Trancas e lá permanecido. Em outro nível de exegese, para os ouvintes, Duid é o rio Essequibo, cujo delta, como sabemos, está na mesma latitude de Georgetown: *uwanoma*, "boca do rio", é designação tanto para a foz do Essequibo quanto para a cidade. A menção a Duid como um rio é igualmente feita pelo narrador em seu comentário final, muito embora sem nomeá-lo: "(...)it went down and turned back again, run down. It is a river, a big river, it comes down, runs down (...)".

Ao lado do uso de plantas que brotam por si, isto é, não cultivadas, alinham-se, portanto, a ausência de roupa e de fósforos. Harry prossegue, enfatizando a diferença do "antigamente" para o tempo de hoje: *Nós vivíamos debaixo da pedra, sim, lá no oco de árvore nós vivíamos antigamente, ela dizia, ela contava, de verdade, vovó contava assim, de verdade, ela contava (...)* *Antigamente não éramos assim não, não andávamos vestidos não, não havia roupa, não havia nada.*

Não há, entretanto, uma sequencialidade postulada desde o tempo de criação à chegada dos *parangarunao*. Ao contrário, parece-me que ocorre na narrativa uma "telescopagem" do tempo: o narrador, articulando o evento da civilização àquele do contato com os brancos, em contraposição ao tempo em que *gente como nós vivia de alguma coisa feita por si mesma*, vale-se ainda da distinção *kainao/kotuanao*, o que existe e o que não existe mais, relevando a fratura abissal entre ambos os tempos. O contato com os brancos, como se vê, é novamente a baliza temporal que opera hoje a distinção relativa *kotuanao/kainao*, artifício para estabelecer uma descontinuidade necessária com o passado.

Mas a descontinuidade em relação à experiência vivida no presente é, sabemos, convencionada no gênero *kotuanao dau'ao*. O mesmo recurso à construção em abismo a assegura: "ela disse", "vovó contava", "ela contava alto". Destaco, em particular, esta passagem: "(...) *nós conversávamos sobre o Roraima, ela contava. Ela contava que se chamava Roraima, mas é o que ela sempre escutava, eu não sei quem contava ou sonhava e contava para*

outro e depois ele contava para ela. Você sabe, é assim, eu não sei quem contava, mas é assim (...)".

Mas, em movimento aparentemente contrário, Harry mescla à narrativa sua experiência pessoal: "(...) Até eu ainda conheci também, até agora os de lá nascem por si, banana que vive sempre. Pacova, certo? Comprida, pacova comprida, comprida, grande a pacova, assim grossa. Você não aguenta comer uma. Há no Parima, Parima é o nome do lugar. Lá no Parima, lá há cultivo que brota por si. Nunca morreu, até agora.. Pensei muito, eu queria muito saber, até que eu vi lá. Sim, eu vi, lá eu trabalhava com ouro, com diamante, junto com gente lá, eu vi aquilo, os ingleses lá chamam aquilo nature farm, eu escutei. Chama-se nature farm (...)"

"Aí eu acreditei, eu vi o que a velha contava": a insistência de Harry na comprovação empírica não deixa de ser paradoxal, uma vez que, pelo que vimos, as convenções de adequação no gênero narrativo não carregam a questão da autenticidade, antes colocando-o sob o signo de um talvez, ou, como mostrou magistralmente P.Veyne (1983:126-138), sob um outro programa de verdade ²⁴.

Harry acrescenta: *até eu ainda conheci também*. Fala do que ficou lá, em tempo e espaço: ouro, o diamante e o mercúrio, que conheceu nos muitos anos em que trabalhou em uma companhia de mineração canadense atuante na Guiana; as plantas extraordinárias que viu no rio Kamarang; a

²⁴ Neste, que é um de seus mais belos textos, P.Veyne (1983) sustenta que verdades, históricas ou outras, não são invariantes trans-históricas, mas produtos de imaginação constituinte: cremos, com igual intensidade e sem contradição, nas teorias da física, em Mme.Bovary e nas leituras da sorte, apenas separando os contextos de ocorrência e os distintos programas de tais discursos.

água do mar, por onde vieram os *parangarunao*, cujo sabor salgado teve oportunidade de provar. Assim procedendo, penso, Harry compensava sua estranha situação social de homem só e sem filhos na aldeia, buscando, em contrapartida, circunscrever um lugar para si entre os "*restos de kotuanao*", alguém que conhece porque vivenciou um tempo vedado aos mais novos. Nesta condição, sua experiência pessoal se adequava à narrativa, porque, alinhando-se narrador e narrado, marcava-se ainda maior distância dos ouvintes.

Avancei anteriormente a hipótese de que a narrativa, para os Wapishana, opera com verossímeis. É tempo de explorar o índice que, na narrativa, leva à esfera da verossimilhança: a expressão *kaikinii*, com que Harry pontua sua fala.

"*Aizii ōkwadan nii kotuanao kaikinii mishi*", diz Harry, que traduzimos por "agora contarei como dizem terem sido os antigos, certo?". Os Wapishana glosam o termo *kaikinii* pela nossa expressão "diz-se que"; havendo igualmente ocorrido nas narrativas que acima alinhamos, traduzi-a ora por "diz-que", ora por "parece", ciente, no entanto, da precariedade desta última glosa. Pois não se trata tanto de parecer; a expressão remete, insisto, àquilo que não pode ser experimentado pelos sentidos, senão pela linguagem. A expressão ocorre invariavelmente no gênero *kotuanao dau'ao*; sua ocorrência um tanto mais difícil, na fala cotidiana, envia ainda àquilo que não se testemunhou, o que se fala por ouvir dizer. Nesse sentido, a expressão *kaikinii* enfeixa a indeterminação e a incerteza que pautam o

gênero narrativo e, de um só golpe, situa a audiência em um registro *kotuanao dau'ao*.

Diria mais, valendo-me da terminologia de J.Searle (1993:73), que a expressão *kaikini* é marca textual do contrato extra-textual que estabelece o gênero narrativo, apontando reiterativamente que a narrativa se caracteriza pela elocução simulada. Ou, como quer W.Iser (1983), por “atos de fingir”²⁵. Trata-se, assim, de um índice da ficcionalidade pretendida pela narrativa.

Ao discutir o estatuto do discurso ficcional, J. Searle (1993:58-75) argumenta que o ficcional ocorre em convenções extra-lingüísticas, que suspendem as regras correntes para a relação das palavras com o mundo e, em consequência, o compromisso entre aquele que enuncia e seu enunciado. A simulação aí se estabelece e como tal é apreendida²⁶.

Apoiando-se em N.Goodman e, lateralmente em J.Searle, W.Iser (1983) propõe, do mesmo modo, que o sinal de ficção é exterior ao texto, reconhecível por convenções histórica e culturalmente determinadas. Diz o

²⁵ Creio que o seguinte caso ilustra mais fortemente o que digo: assistíamos, Doris e eu, à televisão. Era Páscoa e a TV exibia, como era de se esperar, *Quo vadis*. À vista dos romanos em sua versão hollywoodiana, disse a Doris: são os brancos antigos. *Mishi ou kaikini*? perguntou-me ela com grave interesse. *Kaikini*, respondi e só então pude avaliar a importância da expressão, espécie de contraponto a Partridge, a personagem de Fielding cara às discussões sobre os limites entre o real e o ficcional (veja-se I.Watts, 1993).

²⁶ Sua estratégia analítica é distinguir, no campo das afirmações literais, entre afirmações literais sérias e não-sérias, cuja definição dependerá basicamente das condições do registro e da recepção. Reduzindo ao mínimo o argumento do autor, poder-se-ia dizer que, se lêssemos em um jornal a informação de que Ana Karenina atirara-se sob um trem, toma-líamos por literal e séria. No romance de Tolstoi, e porque é um romance, logo a entendemos como literal e não-séria, sem referente ao mundo real e cotidiano. Evidentemente, afirma o autor, nas obras ficcionais também ocorrem elocuições que não são simuladas. Quanto à referência ao mundo “real”, cabe a crítica que J.Overing (1990) dirigiu ao filósofo N.Goodman, a de um certo naturalismo escondido sob a afirmação de denotação nula das noções sem referente, apesar de Goodman problematizar a noção de um mundo verdadeiro ou real passível de descrição, defendendo antes a idéia de “versões de mundo”, cuja verdade repousa não em sua referência ao “real”, mas em sua adequação descritiva ao fim a que se destina.

autor: "(...) o sinal de ficção não designa nem mais a ficção, mas sim o 'contrato' entre autor e leitor, cuja regulamentação o texto comprova não como discurso, mas sim como 'discurso encenado' (...)" (W.Iser, 1983:397). Iser aponta que, em sentido lato, a ficção não é prerrogativa do texto ficcional; ao contrário, ocorre em outros campos culturais e institucionais. Indicativo da ficção na literatura seria, acima de tudo, aquilo que textualmente opera no sentido do 'desnudamento de sua ficcionalidade' (W.Iser, 1983:398).

Tal se pode estender, com a devida cautela, ao gênero *kotuanao dau'ao*. Pois, como vimos, tratando da relação com os mortos, para melhor negá-la, o tempo narrativo se quer um passado absoluto, de nula intervenção no presente. Para tanto, a efetuação retórica da narrativa visa precisamente criar maior afastamento e indeterminação do passado face à realidade humana presente. Isto faz, a meu ver, com que as realidades narradas - os "mundos que são contados" - sejam auto-contidas, seus pontos de contato com a realidade vivida, quando os há, devem ser cortados pelo ato mesmo de narrar. Poder-se-ia sugerir, seguindo W.Iser (1983), que a narrativa irrealiza, para se realizar como acontecimento de ordem ficcional. Eis que *kaikinii*, forma forte da incerteza, cumpre o desvelar da ficcionalidade da narrativa. Índice do verossímil, sumariza, enfim, a operação retórica que cabe ao gênero, a de transformar todo o passado em matéria de ficção.

Sob os sinais de uma escuta mais e mais difícil do passado - esses que, via de regra, se tomam por marcas da oralidade -, encontramos,

portanto, uma intenção e um programa: neutralizar o tempo, destecer penelopicamente o fio da memória.

Tempo e memória sincopados que se articulam à concepção que sustentam os Wapishana da sociedade enquanto sempiterna reconstrução: casas, roças, alianças se fazem e refazem; o sangue que cessa em suas pontas para se refazer em outros laços; vozes que se calam para que outras se façam ouvir. Não surpreende que a sensibilidade de um romancista os haja melhor traduzido: “Os mitos e lendas na selva são como suas árvores e flores; nascem velozes, adquirem, num abrir e fechar de olhos, uma opulenta vitalidade, e com a mesma rapidez apodrecem e desaparecem para dar lugar a outros.”(M.Vargas Llosa, 1977: 393).

Capítulo V

A técnica de encantar: o gênero porí

“O Discurso é um senhor soberano que, com um corpo diminuto e
quase imperceptível, leva a cabo ações divinas”
(Górgias, Elogio de Helena, 8)

Em retrospecto, as primeiras tentativas de evangelização dos Wapishana pareceram ao jesuíta Cuthbert Cary-Elwes, primeiro missionário católico no distrito do Rupununi, um "completo fracasso" (s/d, IV:595, ms.).

Localizados ao sul das montanhas Kanuku, os Wapishana, com efeito, estiveram por largo tempo fora do alcance do missionamento que o jesuíta empreendera, desde a primeira década do século, entre os Makushi, Patamona e Arekuna, na região compreendida entre as montanhas Kanuku e o monte Roraima, na então Guiana Inglesa. Os Wapishana, entretanto, interessavam ao jesuíta de modo particular, pois se entre os povos ao norte era obrigado a disputar o espaço com missionários protestantes, aqueles representavam um campo missionário ainda intocado.

Apesar dos percalços colocados por sucessivas recusas de sua entrada em aldeias, no final da década de dez, Cary-Elwes já havia franqueado o território Wapishana - e mesmo o ultrapassado, em direção aos Tarumá e Wai-Wai -, ali erigido igrejas, e concedido, com alguma regularidade, os sacramentos católicos.

Lê-se em seu diário que, em 1923, o jesuíta empreendia mais uma de suas viagens para o sul, território Wapishana; pretendia seguir pelo território Tarumá e Wai-Wai. Foi, porém obrigado a retornar; caíra doente, com febre alta, o inchaço das vias orais não lhe permitia alimentar-se (s/d,V:911, ms.).

Na rota de volta, desejava alcançar Georgetown. Porém, a este ponto de sua narrativa pessoal, somos arrastados pelo torvelinho torturante de um mundo cuja coerência se esvaía: Cary-Elwes descreve uma marcha ininterrupta, ziguezagueante, marcada por um longo tempo sem horas. Sentia-se perseguido e traído pelos velhos conhecidos que tentavam deter sua marcha, e aos olhos de quem certamente comportava-se de modo estranho. Queixando-se de fome e sede insaciáveis, o austero jesuíta alarmou o Rupununi ao ser encontrado vagueando nu sob o sol inclemente da savana (s/d,V:927, ms.). Sua trágica rota findaria em um hospício em Georgetown. Repatriado, por fim, nunca mais retornaria à missão na Guiana.

De volta a Londres, no silêncio de Farm Street, Cary-Elwes refletiria sobre sua experiência missionária em cinco volumes escritos a partir de seus diários daqueles anos. O missionário explicaria sua crise pelo rumor que, à época, corria no Rupununi: o de que teria sido envenenado por uma mulher Wapishana na aldeia de Potaronao, a última que visitara antes de adentrar o território Tarumá. O motivo seria vingança pelo abandono que sofrera, forçado por Cary-Elwes ao obrigar seu marido a escolher entre as duas esposas para a celebração de um casamento católico. "A conclusão - afirma Cary-Elwes - é mais do que óbvia": substância qualquer haveria sido colocada no inhme que apenas provara - razão pela qual delirara, mas não

morrera - e que, ingerido pelo rapazinho que o acompanhava, provocara sua morte.

Assim, apesar do profundo conhecimento que, sem dúvida, teria do Evangelho segundo São João, o jesuíta optou por uma versão materialista de seu envenenamento. No entanto, "envenenar", ou como preferem os Wapishana, "soprar" - *pu'an*, que também se glosa "estragar" e "rezar" - refere-se diretamente ao ato de encantar, através da fala e do sopro ¹. Refere-se à magia.

A magia constitui, sabemos sobejamente, um tema clássico para a Antropologia, objeto de estudos famosos como os de Frazer, Mauss e Malinowski (veja-se a resenha de Tambiah, 1968). Mas, como apontou Tambiah (1968), seu estatuto é paradoxal: tema eminente, porém abandonado.

Tal abandono se deve em muito à eleição da metáfora como objeto, e seu desvelamento como estratégia de análise mais potente pela tradição racionalista, em particular pelo estruturalismo. Algumas vozes dissonantes, entretanto, reconheceram desde logo que na magia reside uma cota irredutível à metáfora, dimensão que escapa à analogia.

Tal aspecto, já o apontava M.Mauss (1981:270), quando, aproximando preces e encantações sob a definição de "ritos orais", neles releva a eficácia:

¹ Uma tal concepção de magia, e as práticas em que implica, são amplamente disseminadas entre os povos vizinhos de língua Carib, e já foram exploradas por outros autores (veja-se A.Butt, 1956 e C.de Armellada, 1972).

palavras que fazem, que “podem causar os fenômenos mais extraordinários”

²

O mesmo se diga, com maior ênfase, de B.Malinowski [(1935 1966)], cujo estudo sobre a linguagem mágica nas ilhas Trobriand é referência clássica e obrigatória. A acusação corrente contra o viés pragmático da análise de Malinowski é a de que a ela faltaria uma teoria do signo (S.J.Tambiah,1968:185). O vício, entretanto, pode ser tornado virtude: em que pesem os equívocos de Malinowski, equívocos do ponto de vista de uma teoria lingüística contemporânea, sua visada pragmática nos concedeu uma teoria trobriandesa da linguagem, assim efetivamente fundando o que o próprio autor designou por uma “teoria etnográfica da linguagem”.

Deixando a oposição metáfora/metonímia eleita pelo estruturalismo, outros estudos hoje elegem como oposição operativa o par linguagem figurada/linguagem literal. Nesta linha, como aponta J.Overing (1985; 1990), a linguagem da magia e da religião colocariam em cena a questão da literalidade - - e, com ela, questões ainda mais espinhosas como crença e racionalidade: espaço de “crença” é espaço de afirmação literal. Tal é sua cota irreduzível.

² Minha leitura de M.Mauss difere, nesse sentido, daquela de S.J.Tambiah (1968:202-203), para quem Mauss “não foi sensível ao papel das palavras na magia e concentrou-se precipuamente no ato manual”. Contra o argumento de Tambiah, sublinho, entre outras, a seguinte passagem de Mauss (1981:231): “(...) Está apenas no início o estudo destes fatos em que representação e ação se correspondem intimamente e cuja análise pode ser tão frutuosa. A prece é precisamente um desses fatos, visto que o rito está aí unido à crença. Ela é plena de sentido como um mito; frequentemente é tão rica de idéias e em imagens como uma narração religiosa. É cheia de força e eficácia como um rito (...)” E adiante, diz: “(...) Em primeiro lugar, toda a prece é um ato. Não é nem um puro devaneio sobre o mito, nem uma pura especulação sobre o dogma, mas implica sempre um esforço, um dispêndio de energia física e moral com vistas à produção de certos efeitos (...)” (M.Mauss, 1981:269).

I. O campo de aplicação.

Os Wapishana glosam o termo *pori* como "oração" ou "remédio". Remédio, entenda-se, para os males do mundo, visto que o mundo é povoado por *panaokarunao* que, como vimos, mantêm uma relação predatória com os humanos. "*Doença de índio é diferente, é estragado, não é doença de branco, que é fígado, é estômago*", explicam os Wapishana: toda doença, à exceção das doenças ditas de "branco", decorre do roubo da alma por *panaokaru*. Utiliza-se igualmente *pori* para suspender ou abreviar o rigor do resguardo do parto, do luto, e da menstruação, estes dois últimos estados que, ao lado da doença, são considerados *dipshan*, podres.

Em contrapartida, todo sucesso na caça ou na agricultura fica assegurado quando se compele diretamente o *panaokaru* de animais ou plantas ³. Não raro há ainda que usar de encantação para apaziguar-lhes o *panaokaru* e tornar comestível sua carne.

Sobre a vontade de outrem se exerce *pori*, e nisto se incluem também os humanos, em particular, na atração amorosa ⁴ e na vingança. Encantações, vê-se, aplicam-se a toda ação humana, à produção e à reprodução, ao amor, à doença, à vida e à morte. Falam à alma das coisas e das pessoas e assim, intervêm na relação com os outros, sejam humanos ou não-humanos.

³ Veja-se novamente Ph.Descola (1986:320ss.) quanto à sedução pela magia exercida pelo caçador Achuar sobre sua caça.

⁴ Para os cantos de atração amorosa entre os Achuar, veja-se A.C.Taylor & E.Chau (1983). Os *anent*, forma discursiva Achuar guardam forte analogia com o gênero *pori*, à diferença, porém, de consistirem em forma cantada (veja-se também Ph.Descola, 1986:246-248).

Não disse R.Barthes (1981:71) que a linguagem é uma verdadeira farmacopéia, ao mesmo tempo o veneno e seu antídoto? Para os Wapishana, estragam-se, pessoas e coisas, pela palavra, mas por ela também se as restaura.

Os Wapishana postulam uma forma fixa para a encantação, que não comporta variações; não seria, assim, destituído de sentido entendê-la como “fórmula”, que possui composição e posologia. Sua eficácia repousa, em tese, na memorização e repetição verbatim ⁵. Tanto invariabilidade quanto eficácia no gênero *pori* são reputadas pelos Wapishana ao fato de serem as encantações a fala dos entes que originalmente povoaram o mundo, quando a fala exercia um poder criador. Com a ruptura da ordem original, afirmam os Wapishana, todos aqueles entes transformaram-se em pori: “*Não se faz pori à tóa. Pori é de antigamente, do que se transformou*”. Não se trata de palavras que um dia pertenceram àqueles entes, mas onde sua alma/palavra se realiza: animais e coisas, tudo que hoje é regido por um princípio *panaokaru*, lembremos, têm sua alma aprisionada no espaço da encantação e, paradoxalmente, só a realizam através da voz humana ⁶.

⁵ Digo postulam, pois, na prática, grande é a variação de uma mesma encantação de repertório para repertório: dentre os vários repertórios que coletei, em que pese igual incidência temática, não se encontra repetição palavra a palavra. Interessa-nos, no entanto, reter o postulado, de onde podemos extrair as concepções Wapishana acerca da palavra mágica.

⁶ Creio, assim, encontrar um paralelo forte e instigante do caso Wapishana com o que nos conta J.Overing (1990) acerca da noção Piaroa, de que as doenças que hoje acometem os humanos constituem a vingança enviada pelos animais, por causa de atributos perdidos nos primeiros tempos. Os Wapishana, embora falem inesgotavelmente da hostilidade que pauta sua relação com o princípio *panaokaru*, bem como das doenças que são sempre roubo e predação da alma por *panaokaru*, nunca afirmaram que a motivação residiria na perda da alma/palavra, nem mesmo que houvesse motivação.

Sua enunciação, em tom sussurrado e fervoroso, é feita em momentos solitários, ou na presença de alguns poucos assistentes, se se trata de enunciá-las em intenção de um terceiro. Não é cena rara que, ao alvorecer ou no cair da tarde - horas de luz dúbia que, como vimos, são as mais propícias -, uma avó esteja no terreiro, sussurrando uma fórmula sobre o bebê que sofre de susto, os olhos bem abertos que se recusam ao sono; outros, desejosos de segredo, buscam lugares escondidos na mata ou na roça. A enunciação, via de regra, se faz acompanhar pela defumação de resinas aromáticas.

Feito este esboço, passemos ao exame mais detalhado do gênero *pori*. Para tanto, detenhamo-nos inicialmente no acesso à palavra mágica.

II. A técnica e seus detentores

Adultos plenos, homens ou mulheres, possuem um repertório, ainda que restrito, de encantações para o tratamento doméstico das doenças dos netos, para auxiliar os partos, para curar dores, para assegurar a caça ou a colheita. Os repertórios masculinos e femininos diferem na medida de suas diferentes atividades cotidianas, bem como, claro está, de seus interesses.

Recapitulemos brevemente: o critério da idade subsume o do sexo no acesso ao conhecimento ⁷. Crêem os Wapishana que aos jovens falta o discernimento para fazer um bom uso da magia, conhecimento potente e

⁷ Nesse sentido, a aprendizagem de conhecimento ritual entre os Wapishana segue trajetória inversa àquela descrita por P. Kloos (1968) para os Carib, para quem tal conhecimento é uma forma de afirmação política para homens jovens em contexto uxoriocal.

perigoso: "*gente nova quer aprender porí para estragar o outro*", como bem sumariza Paulino. Os mais velhos, homens ou mulheres, alegam freqüentemente que aprenderam *porí* quando do nascimento de seus netos, explicando que não o fizeram antes porque tinham seus pais para tratar seus próprios filhos. Os adultos com filhos, mas ainda sem netos, por sua vez, alegaram consistentemente não ter "tempo" ou "cabeça" para aprender *porí*; outros, mais diretos, explicaram que temiam os cabelos brancos. Reitero, assim, que, do ponto de vista dos Wapishana, não é desejável que os jovens dominem a técnica de encantar; o preço a ser pago é o encanecimento precoce e até mesmo a loucura.

A idade também é requisito para a exegese das fórmulas mágicas. A linguagem dos *porí* não é esotérica, mas altamente figurada, o que faz com que sua clareza dependa do grau de competência do ouvinte para a exegese: imagens intrincadas escapam aos inexperientes; os mais velhos, pelo conhecimento acumulado, são ainda os mais competentes para tanto ⁸.

O aprendizado de encantações não requer iniciação: "*basta escutar quando as velhas conversam na boca da noite*", dizem simplesmente os Wapishana, observando apenas que é melhor - mas não normativo - aprendê-los na idade madura e de adulto também pleno, uma vez que idade, como sabemos, é premissa para a sabedoria.

Valiosos, porém, os *porí* são mantidos em relativo segredo: ensinados a outrem, "*sai o forte da oração, não está mais em nós, está com os outros*."

⁸ Certa vez, comentando com Wilson, rapaz de cerca de vinte e dois anos, a tradução para uma encantação que referia aos "olhos da alma", ele objetou impaciente que Ana, a enunciadora, deveria "estar louca". Veja-se a discussão instigante de S.J.Tambiah (1968) acerca da clareza relacional na linguagem mágico-religiosa.

Aqueles que possuem repertórios mais amplos não se recusam a transmiti-los e até mesmo ironizam o segredo como sinal de fraqueza de seus possuidores, mas, certo é que a concepção geral é a de que a divulgação demasiada pode prejudicar a eficácia das encantações. Em uma comparação feliz, afirma C.Armellada (1972:11) - a quem devemos uma preciosa compilação de *tarén*, gênero análogo vigente entre os vizinhos Taurepáng - que as encantações são como os diamantes que se escondem por toda a região, mistério que não se exhibe a estranhos, segredo que tem que ser garimpado.

Repertórios variam em extensão: os vastos repertórios são reconhecidos como atributos de especialistas, os *popazo*, rezadores, muito embora sua aquisição, como disse acima, não dependa de qualquer outro requisito além do interesse pessoal neste aprendizado. Além disso, pode-se possuir um vasto repertório e, ainda assim, recusar a designação: era o caso de Paulino Emiliano, da aldeia Wappun, líder de uma das duas parentelas que compõem a aldeia, homem com muitos netos, que conhecia um impressionante número de encantações, mas não se considerava um *popazo*.

Os especialistas - *popazo* - se multiplicam pelas aldeias em todo o território Wapishana; uma aldeia comporta, muitas vezes, mais de um especialista. Especialistas locais, no entanto, raras vezes são procurados pela população de sua aldeia; a magia mais forte e eficaz está sempre alhures: muitas pessoas da aldeia Canauanim buscavam a magia de Américo, *popazo* na vizinha aldeia de Taba Lascada, embora ali não

faltassem especialistas. Casos graves eram mesmo levados ao *popazo* da aldeia Ambrose, na margem guianense do rio Tacutu, a distância considerável para os que viajam a pé ou em bicicletas.

Entre os Wapishana, parece assim infirmar-se o argumento sustentado por F.Santos-Granero (1991:264ss.) para o caso Amuesha, para quem a magia vinda de lugares distantes é danosa ao grupo local, na cartografia mística repercutindo, assim, uma sociologia; nesta linha ainda argumenta grande parte da etnografia guianense (J.Overing, 1990; B.Albert,1988). Poder-se-ia dizer que, para os Wapishana, a palavra ininteligível e desconhecida, se perigosa, é também a mais potente: os Wai-Wai, os Makushi, os Akawaio são ditos terem magia mais poderosa; o mesmo se aplica às plantas que sabidamente utilizam - "*eles matam com planta como kayapa, mas é kayapa preto*." Do mesmo modo, os "maranhenses" são considerados senhores de forte magia e freqüentemente procurados na periferia de Boa Vista, para os casos extremos ou desesperados. Ou seja, aqui ou alhures, a palavra poderosa guarda esta ambigüidade, veneno e antídoto, pode tanto matar quanto curar.

De longe, a ameaça se atenua, e mesmo torna mais fina a linha que separa a magia do xamanismo: da perspectiva de aldeias distantes, é considerado xamã aquele que seu próprio grupo local considera *popazo*. E mais, é considerado *marinao* aquele que seu grupo local, via de regra, considera *chanaminuru*, um xamã voltado ao mal. Um xamã é sempre potencialmente perigoso ao seu próprio grupo local, dono de ambigüidade que de perto se realça; voltaremos a este ponto em capítulo posterior.

Tornar-se um *popazo* não supõe iniciação. O acúmulo de um repertório, como disse acima, é o que faz um especialista, bem como, evidentemente, o sucesso nas curas realizadas. Mas os grandes repertórios, no mais das vezes, pertencem àqueles que também praticam alguma forma de xamanismo; configura-se, assim, uma área de transição diante da qual os Wapishana apontavam a inutilidade de uma classificação rígida. Dentre os especialistas que conheci, a larga maioria recaía nesta dupla definição; apenas dois homens - Hillary, na aldeia Canauanim e Dennis, na aldeia Wappun - eram reconhecidamente *popazo* que se atinham à prática de encantações.

Na pequena aldeia Wappun, como disse, Paulino era o avô a quem se recorria para as mazelas do dia a dia. No entanto, para ressentimento seu, Dennis, filho de Bento, líder da outra parentela que compõe a aldeia, era um *popazo* considerado. Dennis residia há tempos na aldeia de Karadaznao, na Guiana, mas, voltando ocasionalmente para visitar os parentes, era extremamente requisitado pela população do Wappun, em que se incluíam os filhos de Paulino.

Tive oportunidade de conhecer Dennis no verão de 1993, quando ele visitava rapidamente a aldeia; dividiu seu breve tempo entre a cura difícil de uma menina, cuja alma havia sido roubada pelo arco-íris, e o registro que fizemos de parte de seu imenso repertório. Contou-me então que todo o seu repertório de encantações provinha da sogra, já falecida, que era Atoradi; seu alto conhecimento a colocava na zona indistinta entre o *popazo* e o xamã. Considerá-la Atoradi era mais um fator a legitimar seu saber e, em

decorrência, o de Dennis, pois, para os Wapishana, os Atoradi, povo antigo, certamente detinham magia mais forte.

Dois anos após a morte do *kamapazo* Dionísio, quando a aldeia ainda lamentava sua perda, Hillary chegou da Guiana e se estabeleceu no Canauanim. Como ocorre com quase todos os que vêm da Guiana, sua chegada levantou boatos de que vinha “fugido”, embora o motivo da suposta fuga fosse nebuloso, roubo de gado ou perseguição por *kanaimo*. Algo, no entanto, o respaldava: sua aliança com a parentela de Casemiro, pela via do casamento de sua filha com um sobrinho daquele. Logo firmou alguma reputação na aldeia e era procurado para curar os sustos, diarreias e outras mazelas infantis. Casos graves, no entanto, nunca lhe foram levados; para estes, buscavam-se, como referi, outras aldeias mais distantes, os “maranhenses” em Boa Vista ou Américo, *popazo* na aldeia vizinha da Taba Lascada, não necessariamente nesta ordem. Retraído, cioso de seu saber, Hillary jamais concedeu suas encantações a um gravador.

Américo era *popazo* dos mais procurados. Era voz corrente na aldeia Canauanim que Américo retirava suas encantações de um livro “proibido”, chamado São Cipriano, livro tão antigo que remontava ao “*tempo de Jesus Cristo*”. Isto tanto mais aumentava a fé na competência técnica de Américo: se as encantações são trechos do tempo original, as palavras escritas no livro de São Cipriano, tão antigas quanto as primeiras, “do tempo de Jesus Cristo”, haveriam de lhes equivaler em eficácia.

De palavras eficazes, palavras que fazem, portanto, estamos tratando; vamos a elas.

III. Lutar com palavras

As condições de registro das encantações que seguem são bastante peculiares; nelas devemos inicialmente nos deter. Nunca me foi possível registrar encantações em seu próprio contexto de ocorrência, em virtude do tom extremamente baixo e do fluxo ininterrupto que pautam sua enunciação, o que tornava inaudíveis as gravações. Soma-se a esta dificuldade o fato de que, quando destinadas a mim, que não precisava delas para cura, a enunciação envolvia uma situação de aprendizado, em que comentários de caráter didático eventualmente se entremeavam.

Os elencos assim obtidos expressam algo fielmente a extensão de seus respectivos repertórios: farto e vario no caso de Dennis ou Paulino, restrito no caso de Ana, Allan, Casemiro, Andrade e outros. Dentre eles, empreendi uma seleção arbitrária, com a única intenção de apontar, em seu conjunto, as convenções do gênero *pori*.

Observo, de antemão, que as encantações caracterizam-se pela forma curta e paralelística. C.Armellada- cuja análise do *tarén*, gênero análogo vigente entre os vizinhos Taurepáng, teve a virtude de ultrapassar o aspecto funcional da magia e apontar-lhe o efeito estético - classifica-o como “gênero literário”: “como os cestos - diz o autor (1972:10) - são úteis, mas artisticamente tecidos” -, insinuando ainda seu aspecto poético ⁹. Poder-se-

⁹ Veja-se igualmente o tratamento poético dispensado por A.Risério (1993) ao *oriki nagô*, bem como ao canto xamânico Araweté, coletado por E.Viveiros de Castro, para que ofereça algumas alterações na tradução.

ia aceitar a classificação de poesia, na condição de entendê-la em sua acepção aristotélica de techné poietiké, um modo de fazer, de produzir (veja-se J.A.Hansen, 1994:59ss): ou seja, não a arte desinteressada da acepção moderna, mas uma técnica produtiva de efeitos que, a seu modo, são persuasivos.

No que segue, apresento as encantações, acompanhadas de tradução livre e comentário. Este último centra-se no campo semântico que se constrói a cada encantação ¹⁰, mas, friso, trata-se de explorar o universo de sentidos e intenções que os Wapishana aí reconhecem e partilham ¹¹.

Allan Charles
Canauanim, 24/06/89
tradução: Casemiro Cadete

[Tem homem, faz tempo - antigo, né? - que o nome...nós chamamos o nome dele Duid. É doido, né, gente doida, não quer saber de nada. Ele pode fazer qualquer serviço, ele pode mexer com a mulher dele, ou nenenzinho que a mulher dele tá parindo, assim, nenenzinho pequeno, ele pode fazer tudinho, filho dele não tem nenhuma doença. Nome dele, Duid, na nossa língua. É desse aí, para criança, quando mulher tá parindo, ganhou nenezinho pequeno, tem que pegar uma tigela de água. Então ele disse assim:]¹²

¹⁰ Na crítica que faz à abordagem de Malinowski, S.J.Tambiah (1968) censura-lhe, por contraditório, o recurso à interpretação semântica ao mesmo tempo em que visa a pragmática. Diria, ao contrário, consistir em passo inicial, pois que a pragmática evolui, evidentemente, de uma semântica

¹¹ A inspirada discussão de J.Searle quanto à metáfora estende-se, como se esclarece adiante, para o caso que examinamos : "(...) Em termos estritos, sempre que falamos do significado metafórico de uma palavra, expressão ou sentença, estamos falando do que um falante poderia querer significar ao emití-las, em divergência com o que a palavra, expressão ou sentença realmente significa. Portanto, estamos falando das possíveis intenções do falante (...)" (J.Searle, 1993:77).

¹² Os trechos entre colchetes, em estilo normal, correspondem às partes explicativas que não pertencem ao corpo da fórmula. Esta se apresenta em *italico*.

ōgaru kowas Duid tominkiz ōgaru'eo nii mazam kowas wuru'u dakotinaoraz kozai daiaro karikionan naa nii ōshaaptan nii mazam ipei aimeakan ōshaaptan nii aoraz aona sha'pao nii mam ōkorin kariweo nii mam ōdani mam aona sha'pao nii mam sha'pao nii aona karikionan aizii ōkaudinan nii ipei ōkubaeopan nii ōkitadan nii ōmaba ōkuetan ōkarodan ōsomazam ōtomam ōbai'ni bai'rii ōdiminaapan ōdiminan bai'rii ōdiminan ōsooparan ōkaudinan carpinteiro nii ōsaktan potopotore

[Ipei udakotan ipei uru'u udakotan ipei pakaudinan ipei kanom sod kid ushaaptan ukitadan imi kanom sod kid uskereetan ukoidan painoi ipei aona kanom aona kanom umanikaneetan aona kanom umadakotikan uru'u udaianan upootan win'at uru'u uturutan baoran koshan aizii uru'u paniken dau'ao aimeakan]

ōniken nii mazam wuru'u ipei aimeakan ōkozaidaro pan pu kanom sod kid wurada,koshara

[o, kanom ubai'an ipei kanom ushaaptan ipei sod kid ipei nii kanom umanikaneetan koshan dau wunei uda unikian usaakan kanom sod kid]

ipei aona sha'pao nii mam ōkorin mam kaimenao nii ōpana'panan wuru'u ōkoriniz ōshaaptan nii sod kid'au aona sha'pao nii mam kariweo nii mam aona na'pao nii mazam kowas wadanao dakwan mazam ōgaru duid tominkiz uru'u kaduz

Eu sou, pobre de mim, Duid [o insensato], para criar. Mas eu serei, pobre de mim, aquele nomeado, sempre que uma mulher haja recém dado à luz. Mas eu farei de tudo, eu continuarei. Não fará mal a meu filhinho de fato, meu filhinho não adoecerá, nunca lhe fará mal. Então eu lidarei com tudo, eu pescarei, eu cavarei minha isca, eu flecharei, eu esticarei meu arco. Eu faço minha flecha, minha flecha eu afiarei. Eu afio minha flecha, eu afio meu terçado, eu trabalharei em carpintaria, eu bato prego.

[Tudo ele nomeia, tudo aquilo que é de seu trabalho, as menores coisas. Ele faz, ele cava a terra com a enxada, as menores coisas, ele dá nó, ata a corda da rede, tudo o que ele não esquecer de nomear. Depois ele sopra na água. Então ele se volta para sua comida]

Eu comerei de tudo um pouco, enquanto minha mulher pare. Um pouco do jabuti, do veado mateiro.

[Sim, tudo o que ele flechar. Ele fará de tudo um pouquinho, toda a caça cujo nome ele não esquecer de evocar. Ele come, ele corta de tudo um pouquinho.]

Nada fará mal ao meu bebê de fato. Eu defenderei bem meu filhinho. Eu farei um pouquinho de tudo. Não fará mal verdadeiramente. Ele não adoecerá. Mas assim será, pobrezinho, e então nossos filhos chamarão a mim, Duid [o insensato] para criar. É o fim.

Esta é uma fórmula *pori* utilizada por homens para abreviar o resguardo do parto e nascimento, anulando suas restrições. Como vimos anteriormente, resguardo - (x) *sanedinpian* - é observado em uma gama variada de situações - em particular, naquelas consideradas *dipshan*, como doença, menstruação ou luto - em que a integridade do indivíduo encontra-se vulnerável à predação dos *panaokarunao*. Tal é o caso do parto e do nascimento: os pais devem observar uma série de proibições, que incidem sobre sua dieta e sua atividade, porque todos os seus atos afetam diretamente o recém-nascido, cuja alma - *udorona* -, princípio estritamente pessoal, não se encontra ainda completa, o que só virá a ocorrer com a aquisição da fala. Sangue, lembremos, é porção partilhada da alma, e constitui o vínculo entre o recém-nascido e seus pais.

O resguardo deve ser observado já no período de gravidez: o pai não deve matar cobra, mambira ou tamanduá bandeira, porque provoca aborto. Lidar com metais, em particular, bater pregos, é vedado ao pai, porque intensificaria as dores do parto.

O tempo do resguardo de nascimento, dizem os Wapishana, dura até a queda do umbigo, mas varia entre mãe e pai, sendo mais curto para este último. Neste período, o pai de um recém-nascido não deve beber o *parakaru*, a bebida fermentada de mandioca, ou comer caça de grande porte e peixes de pele, ir à roça, caçar, pescar, andar a cavalo, dar nós. Tenho a impressão de que nunca pude estabelecer uma lista exaustiva das restrições, mas creio que a lista se encontra de fato aberta, sujeita a considerações conjunturais, em vista das constantes surpresas do mundo.

Uma dieta alimentar rigorosa e abstinência sexual caracterizam o resguardo de pai e mãe. Devem comer galinha, carne bovina apenas depois de cinco dias. A caça é terminantemente proibida; dizem alguns que, a rigor, por cerca de um ano após o nascimento do filho, enquanto se fabrica socialmente seu corpo: *“Caça dá diarreia, faz mal porque vive no mato, come no mato, come de tudo, fruta de pau. Certo mesmo é não comer caça até por um ano.”*

Os efeitos da inobservância destas restrições atuam diretamente sobre a criança: por exemplo, se o pai andar a cavalo, apertará a barriga da criança. Além disso, é vedado aos pais, em particular, inflar o pneu de bicicletas - o umbigo da criança incha, o que pode levar à morte -, bater pregos - *“a criança chora até tirarem o prego”* -, lidar com motores - *“motor*

trabalha rápido, a criança fica tonta" - ligar rádios, utilizar tesouras, em suma, ter contato físico com metais.

O campo de aplicação da encantação é reconhecível pelo sujeito da enunciação, Duid; há, pois, que perguntar pelo nexos entre Duid e a abolição do resguardo.

Duid é a voz da encantação que, ao modo em que constatamos na narrativa de Harry, surge associada à insensatez, como avisa claramente o comentário introdutório em português: "*Tem homem, faz tempo - antigo, né? - que o nome... nós chamamos o nome dele Duid. É doido, né, gente doida, não quer saber de nada (...)*".

Vimos anteriormente, quanto à narrativa, que Duid seria um princípio dinâmico que, introduzindo desordem no mundo original, deu origem ao mundo diferenciado que conhecemos hoje. "*É comprido, isso de Duid, ele fez tudo isso aí, parece*" , conta Paulino, incluindo entre seus feitos sobretudo os animais de peçonha e os de ferrão, a genitália e até mesmo o trovão, cujo estrondo os brancos copiam em seus rojões e armas de fogo: Duid inventou a alteridade e seus perigos.

O valor de Duid enquanto princípio da diferença que pauta o mundo humano parece-me encontra-se igualmente na encantação. Disto decorre a insensatez que é sua qualidade: "doido", Duid não se submete ao resguardo do trabalho, da comida e do sexo, "pode fazer tudinho" sem que suas ações venham afetar seu filho recém-nascido, como explica a introdução. Assim, Duid parece-me encompassar, em sinédoque, os perigos deste mundo; a ele, o primeiro insensato, cabe aplacar seus efeitos nefastos.

→ encantação mágica

Allan Charles
Canauanim, 24/06/89
tradução: Casemiro Cadete

*õgaru kowas tamanua min tominkiz aizii wadanao dakwan õgaru õkorin
karinan pu õkorin tarikikao paribienao ~i weutakidan pu uwaotan
winbaoko iti paribienao tarikidanuz mazam aona sha'pao nii mam
wuuru'u õdanuz õkorinuz mam aona tariao nii mam nii dau, nii dau
kaimenao nii õpana'panaakan wuru'u õkorinuz na'pao mazam kowas
wadanao dakwan õgaru tamanua min tominkiz*

Eu sou, pobre de mim, tamanduá, para, ao mesmo tempo, criar. Agora nossos filhos me chamam, quando meu bebê adoece. Meu filhinho fica assustado quando seus irmãos o derrubam, quando cai na água, quando seus irmãos o assustam. Mas ele não ficará mal, não, este meu filhinho. Não ficará assustado, não. Nada, nada. Eu o defenderei bem, este meu filhinho. Mas, assim, nossos filhos, pobrezinhos, chamam a mim, tamanduá, para, ao mesmo tempo, criar.

Esta é uma fórmula *pori* para o tratamento doméstico do "susto", corriqueiro em crianças pequenas, que se manifesta por choro ininterrupto, agitação e inapetência. Casos graves - quando o "susto" é provocado por ataques, ou ainda, pela simples visão de *ma'chai* ou outro *panaokaru* - requerem a intervenção de um *marinao*, que possui fórmulas mais poderosas. O *pori* do tamanduá aplica-se aos casos simples de "susto", como aqueles evocados na fórmula - queda n'água, queda da rede, brincadeira dos irmãos -, que também podem provocar o extravio da alma.

A aplicação do *pori* do tamanduá ao "susto" deve-se à metáfora: "o tamanduá é calmo - diz Allan - seus filhos, às suas costas, nunca se assustam."

Ana Nicácio
Canauanim, 18/01/89
tradução: Wilson Ribeiro

*Komiroanan ōgaru na'pao nii ōtomakao koraidaona marziokan tan naa
ōnankan nii kowas udorona panaokaru zamatan kwap'taka zamatan
mani kwito tunuz zamatan mani ma'chai zamatan mani ōnankan nii
mazam kowasar panaokarunao dii'iki ōtan nii ukakedkinao nii
kaimenaoraz ōkorin udorona kaowan paowa'at*

Eu sou *komiroanan*, assim será. Eu fui criado para criança doente. Eu buscarei, sua alma, pobrezinha, que *panaokaru* raptou, que *kwap'taka* raptou talvez, que *kwito tunuz* raptou talvez, que *ma'chai* raptou talvez. Mas eu a tomarei, pobrezinha, dos *panaokarunao*. Eu a entregarei, para que ela se cure. Ficará muito bem, o meu filhinho, quando sua alma retornar.

O assunto da encantação é o roubo da alma de uma criança por um *panaokaru* de identidade incerta, talvez *kwito tunuz*, talvez *kwap'taka* ou ainda, *ma'chai*, roubo que se expressa na doença.

A voz da encantação é *komiroanan* - variedade grande da pipirioca, uma ciperácea - planta pertencente à categoria *wapananinao*. Como vimos em capítulo anterior, os *wapananinao* constituem arma por excelência para combater os males advindos do princípio *panaokaru*.

Acrescento apenas que, dentre as plantas *wapananinao*, *komi* e *komiroanan* - variedade pequena e grande da pipirioca, respectivamente - são as mais utilizadas por mulheres para a cura de crianças pequenas; via de regra, mães e avós têm o tubérculo plantado ou guardam-no seco, a

exalar seu perfume suave entre os fusos e rolos de algodão já fiado, pertences preciosos de uma mulher. Neste sentido, esta encantação é amostra expressiva do uso leigo e cotidiano que fazem os Wapishana do gênero *pori*.

Do mesmo modo que as anteriores, a encantação de *komiroanan* é pronunciada, intercalada por sopros, sobre a água fria que se dá à criança para beber. Porém, à diferença delas, em que Duid e tamandua são falas cujo poder se circunscreve ao espaço da encantação, *komiroanan*, como sabemos, possui hoje seu próprio canto. A resposta que oferecem os Wapishana a esta contradição diz respeito ao limite entre o uso leigo e o uso especializado: muitos escolhem, lembremos, abster-se de um uso potenciado dos *wapananinao*, não lhes ativando o canto; ainda assim, a força criadora de sua palavra, como a de todos os outros existentes, pode se manifestar através da voz humana.

Dennis Henry
Wappun, 18.02.93
tradução: Casemiro Cadete

[Tukap toro una'an aonii napai'nim umakon mishi? una'an soo pusootan dono]

Ōgaru kowas toro mim mim tominkiziz kaimenao nii mazam kowas
ōsabanuz ipei dida'kariweiz padamata unukanu manaporaz unukanu
kashauda'u kariwei unukanu kashaorada kariwei unukanu kaimenao nii
ōsabanuz pawa'a iti wuru'u ipei madoronata kariweiz padamata
passangata kariweiz sha'tii kunabata kariweiz padamata kaimenao nii
patakauta kariweiz padamata kaimenao nii ōsaban pawa'a itiz kowasar

ōsaban nukanu'an aona umakon nii naa mam aona da'u kaimenao nii
ōsaban unukanu pawa'a iti kaimenao nii ōsookodan unukanu aona
umakon nii naa mam napa'o nii wadaninao dakotan ōgaru kowas
wadaninao dakotan ōgaru kowas wadaninao dakotan ōgaru kowas toro
mim mim tominkiziz.

[Veja o esteio, ele permanece, ele nunca se vai, certo? Ele permanece
até que você o arranque.]

Eu sou, pobre de mim, o esteio para, ao mesmo tempo, ao mesmo
tempo, criar. Ficar bem, pobrezinho, eu o recuperarei todo, seu
coração que talvez tenha sido enterrado longe, seu coração que está
inquieto, seu coração que está melancólico. Seu coração ficará bem. Eu
restaurarei aquele que está fora de si, enfeitiçado¹³ talvez, por canto
talvez. Ficar bem o que talvez tenha sido estragado. Eu restaurarei,
pobrezinho, eu restaurarei sua lembrança, ele já não partirá, não. Ficar
bem, eu recuperarei seu coração. Ficar bem, eu descansarei seu
coração, ele já não partirá. Assim será, nossos filhos nomeiam a mim,
pobre de mim, nossos filhos nomeiam a mim, pobre de mim, esteio
para, ao mesmo tempo, ao mesmo tempo, criar.

Esta encantação é utilizada em casos de abandono por um dos
cônjuges e visa basicamente fazê-lo retornar. Registrei depoimentos de seu
uso, tanto por homens quanto por mulheres, que descreveram como infalível
sua enunciação acompanhada de giros em torno do esteio central da casa,
ou em volta da própria casa. Escolhi-a intencionalmente, uma vez que
aborda assuntos que nos são familiares, o amor e o abandono, matéria-prima

¹³ São distintos os usos que, na Antropologia, se dão às noções de magia e feitiçaria. Seguindo J. Overing (1990), tenho utilizado, ao longo deste trabalho, exclusivamente a definição de magia, marcada de modo menos negativo do que feitiçaria. No entanto, para esta tradução, pareceu-me que o termo "enfeitiçado" provoca de imediato e sem necessidade de maior explicação, o efeito negativo requerido pela encantação.

da literatura ocidental. Detenhamo-nos por um momento nas relações entre homem e mulher para os Wapishana.

As relações entre casais jovens, ou recém ligados, podem ser circunstanciais ou temporárias: um casamento se inicia com noites passadas na rede da mulher, em casa de seus pais e, neste estágio, pode ser facilmente rompido. Partilhar da comida em casa dos pais da mulher e o início de uma cooperação econômica na roça tornam público e, portanto, mais firme o vínculo. Este tende a estreitar-se mais e mais com o passar do tempo e, sobretudo, com o nascimento de filhos, o estabelecimento de uma roça do casal e a construção de uma casa, cuja localização depende de um jogo de vontades: via de regra, é próxima à parentela de origem da mulher.

O abandono do cônjuge, seja homem ou mulher, nesta altura, é socialmente bastante reprovável: alega-se a convivência e o que a partir dela se construiu, espelhado na casa, na roça, nos filhos. É particularmente reprovável deixar-se um cônjuge exposto a manter-se sozinho, e a seus filhos, desde que a produção é afeta ao par conjugal. Raros são os casos em que os filhos são deixados aos cuidados do marido; tendem a ser considerados "da mulher" e, se a iniciativa da separação dela parte, em geral os filhos permanecem com os avós maternos.

Assim sendo, o abandono de um cônjuge - quebra de uma relação que envolve uma teia delicada de direitos e deveres recíprocos - é visto como insensato; é o que se vê na encantação em pauta: aquele que abandona está fora de si, desarrazoado, ou, seguindo o que diz a fórmula, *madoronan*, "sem alma". Importa-nos entender, entretanto, que, para os Wapishana, não

se acede a tal estado por uma motivação interna, mas certamente por haver sido "soprado", ou seja, objeto de magia por terceiros, cujo termo equivalente - também mencionado na fórmula - é objeto de canto ou, como referem genericamente os Wapishana, "estragado". A encantação do esteio constitui, assim, contra-magia, a fim de resgatar a integridade do cônjuge e, com ela, o compromisso conjugal: note-se que a encantação menciona o restaurar da lembrança, pois o que falta àquele que abandona é a memória deste compromisso.

Tudo o que dissemos contém-se na imagem do esteio, sujeito da enunciação: metáfora de constância, firmeza, placidez. É o que explica Dennis ao ensinar a encantação, esclarecendo seu campo de aplicação: *"Veja o esteio, ele permanece, ele nunca se vai, certo? Ele permanece até que você o arranque"*. Esta é sua propriedade, que lhe concede o poder de descansar um coração inquieto.

Dennis Henry
Wappun, 18.02.93:
tradução: Casemiro Cadete

Ôgaru kowas katu mim mim tominkiz katu mim tominkiz kowas
kaimenao nii ôsabanuz kowas kaimena pataka'u kariwei intikirinao
patakauan'iaz kaimenao nii ôdidadidanuz ô'idi kowas kaimenao nii aona
utukap'kidan nii izei mam sabik dukupoi shinu'o'nii mam ôdidadidanuz
ô'idi napa'o nii wadaninao dakotan ôgaru kowas katu mim tominkiz

Eu sou, pobre de mim, areia, para, ao mesmo tempo, ao mesmo tempo,
criar; areia, para, ao mesmo tempo, criar, pobre de mim. Ficará bem, eu
a recuperarei bem, pobrezinha, a que foi estragada, pelos inimigos que
estragam. Ficará bem, suavemente eu a cobrirei de mim mesma,

pobrezinha, ficará bem, não mais ela mostrará o sangue gotejando de sua pequena vagina, não. Eu a cobrirei de mim. Assim será, nossos filhos chamam a mim, pobre de mim, areia, para, ao mesmo tempo, criar.

A encantação da areia presta-se a estancar hemorragias uterinas, como se vê na referência ao "*sangue gotejando de sua pequena vagina*". Novamente, há que sublinhar seu caráter de contra-magia: uma hemorragia jamais será incidental; muito ao contrário, é sempre obra de "*inimigos que estragam*", estragam por magia.

A metáfora era clara à mais leiga das audiências: areia, que retém e vence a umidade, é capaz de fazer cessar uma hemorragia, cobrindo-a suavemente.

Dennis Henry
Wappun, 18.02.93
tradução: Casemiro Cadete

Ōgaru mawass mim tominkiziz kaimenao nii mazam ōwaokidanuz ipei
kaizein nii kinao'waz kowas kaimena daun antamikit kinao'waz kimisha'a
kinao'waz ipei kubaiwe'o idi'oraz mam kuba idi'oraz wunui izen kodoi
izen idi'oraz tapiir izen idi'oraz aizii ōkaizei nii kavar kimisha'a kinao'waz
kowas kaimenao nii kowas ōwaokidanuz kaimena daun kaimenao nii
mazam ōshaakada'a tabaian paidi'tuz aona kimisha'a tabai shin kina
naa mam aona kazio tabai shin kina naa mam aona kaimenao nii
ōshakadanuz pawa'a iti ōshaakada'a madanuz pawa'a iti napa'o nii
wadaninao dakotan dakotanuz ōgaru kowas mawass mim tominkiziz

Eu sou, pobre de mim, navalha, para, ao mesmo tempo, criar. Ficará bem, mas eu o faço cair, todo o sangue que foi colocado, pobrezinho, ficará bem tudo o que foi estragado, o que se tornou pesado, tudo o que é de pedra talvez, o que é de pedra. O que é do sangue da caça,

do sangue da anta, do sangue do jabuti. Junto com o sangue do veado mateiro, junto com o sangue da paca. O que é do sangue do porco, o que é do sangue do boi. Então o sangue que me foi colocado, que se tornou pesado, pobrezinho, ficará bom, pobrezinho, eu o faço cair. Bem, tudo ficará bem. Mas eu tornarei leve a sua perna. Não ficará pesada a perna, não, não ficará doída, não. Ficar bem, eu tornarei leve seu corpo outra vez. Assim será, nossos filhos chamam, chamam a mim, pobre de mim, navalha, para, ao mesmo tempo, criar.

Causará alguma perplexidade o fato de encantações, palavras estabelecidas em um tempo de origem, incluírem a fala da navalha ou gilete, *mawass*. Para os Wapishana, entretanto, a encantação nada guarda de contraditório: tal como a concebem, toda a diferença do mundo está dada em sua origem. Como disse Casemiro, ao interpretar esta encantação: *“tudo surgiu junto, mesmo as coisas de ferro”*.

A encantação refere-se ao sangue acumulado por caçadores, proveniente da caça que abatem: o excesso de sangue os torna pesados, tirando-lhes assim a agilidade necessária à caça, provocando dores nas pernas e na cabeça. Este processo se acirra se a morte infligida provocou a ira do *panaokaru* referente ao animal morto - anta, jaboti, paca, veado mateiro, porco ou boi -, que, em revanche, lhe deixará o sangue pesado qual *“pedra”*.

Bons caçadores devem, por este motivo, periodicamente escarificar pernas e braços, para se manter leves. Note-se, nesse sentido, que aquilo que a navalha, objeto de metal faz, verter o sangue imprestável, a encantação também efetua: sua palavra é seu ato.

Dennis Henry
Wappun, 18.02.93
tradução: Casemiro Cadete

Ōgaru mishi kamoo mim tominkiziz kowas kaimenao nii kowas
ōdikindapanuz ōwanamarin awun idi aona panaokaru tukap'kina nii mam
diodana'u kwiarara ipei panaokaru maokaz pozao aona utukao kina nii
naa kaimenao nii ōdikindapanuz ōwanamarin awun idi aona utukap kina
nii naa mam ōtiikapan pu'u padamata aaona'o'nii utukap kina nii naa
mam na'ap dii mam wuru'u sha'a ōawautapan nii ōwanamarin awun idi
napa'o nii wadaninao dakotan ōgaru kowas kamoo mim tominkiziz

[tawuru'u pana pidana tiikapan kanoko iti'oraz kwarara bi'naoraz uru'u
aona kwarara kanoko iti'o]

Eu sou, sim, sol, para ao mesmo tempo criar, pobre de mim. Ficará
bem, pobrezinho, eu lhe faço sombra com a face do meu espelho, para
que o panaokaru não veja, não, diodana'u, cobra-grande, todo
panaokaru que faz morrer, que faz se perder, para que ele não veja.
Ficará bem, eu lhe faço sombra com a face do meu espelho, para que
ele não veja enquanto eu ando, talvez. Para que ele não veja, eu cerco
com a face do meu espelho. Assim será, nossos filhos chamam a mim,
pobre de mim, sol, para, ao mesmo tempo, criar.

[este é diferente, é para gente andar na mata, entre as cobras; aí não
fica cobra no mato]

Como se vê da explicação final de Dennis, a encantação do sol se volta
aos que têm que andar na mata, expostos à agressão de *panaokaru*. Deste
modo, a encantação se inclui entre as muitas precauções a ser tomadas por
aqueles que caminham na mata - lugar por excelência de *panaokaru* -, ainda
que seja apenas para alcançar sua roça.

“Ninguém agüenta olhar para o sol”, assentiu Casemiro, interpretando a fórmula, ao mesmo tempo em que apreciava seu acerto. A encantação visa, assim, desviar o olhar do panaokaru que, sabemos, em si mesmo, assusta a alma do vivente e lhe traz doenças. “Eu farei sombra com a face do meu espelho”, afirma sol, sujeito da enunciação, luz que reverbera e fere a vista, como o reflexo da luz no espelho.

Devemos notar que sol é termo polissêmico, aplica-se não só a desviar o olhar maléfico do *panaokaru*, pelo fulgor de sua luz; antes, outras de suas propriedades reconhecidas podem ser realçadas para outros fins: Dennis também enuncia outra encantação do sol para fazer desinchar o umbigo de recém-nascidos, porque *“o sol aparece e desaparece”*. O mesmo se diga quanto a todos os outros sujeitos de encantação, o que, embora tal possa parecer evidente, é preciso reiterar, para que se esclareça algo que considero fundamental sobre a produção de efeitos no gênero *pori*: a seleção e combinação das qualidades do sujeito dependem do efeito esperado. De modo correlato, diferentes sujeitos podem concorrer para um mesmo efeito, como veremos adiante.

Dennis Henry
Wappun, 18.02.93
tradução: Casemiro Cadete

Ôgaru kowas winao mim mim tominkiziz kaimenao nii mazam kowas
ôtikenuz kowas ipei kazimena kariweiz ipei tizodopa'oraz padamata
aokaru kandan bara iti'oraz kubaiao bara iti'oraz dize bi'iti'oraz
warakinapakaru padamata dipeapakaru padamata mazam kaimenao nii
mazam kowas ôtike tikeanuz ôwunun idi ôwadidian aona witi nukanu

shin kina nii naa mam witi dawu'u shin kina nii naa mam aona kimish
tabai shin kina nii naa mam kaimenao nii ōsabanuz pawa'a itiz
ōwadidian ōwunun idi kowas napa'o nii wadaninao dakotan ōgaru kowas
winao mim tominkiziz

Eu sou, pobre de mim, Plêiades, para ao mesmo tempo criar. Mas ficará bem, pobrezinho, eu o lavarei, pobrezinho, todo o que foi assado, todo o que é para secar ao forno, talvez, à superfície da luz do céu, à superfície do barro, inapetente em meio ao cozido, talvez, moqueado talvez. Mas ficará bem, pobrezinho. Mas eu o lavo, o lavo com minha água, eu o esfrio, não ficará quente seu pequeno coração; não, não ficará quente a pequena espádua; não, não ficarão pesadas as pequenas pernas, não. Ficar bem, eu o restauro, eu o esfrio com minha água, pobrezinho. Assim será. nossos filhos nomeiam a mim, pobre de mim, Plêiades, para, ao mesmo tempo, criar.

Esta encantação se destina a aplacar as febres, em particular aquelas mais violentas, causadas por magia. Dizem os Wapishana que estas febres provocam no indivíduo como que um processo de combustão interna, ao cabo do qual restarão apenas "*pele e osso*". Assim entendem as referências feitas na fórmula ao assado, cozido, moqueado, seco ao forno, todas imagens para dizer da violência da febre que consome.

A metáfora não é difícil para os ouvintes: a constelação das Plêiades marca a estação chuvosa ¹⁴, que, aliás, leva seu nome, *winao dono*. Afirmam os Wapishana que as Plêiades somem em direção ao poente nos meses de abril e maio e, quando retornam, em junho, é o auge do inverno. Sua relação com as águas de inverno é a propriedade que se destaca, aos olhos dos Wapishana, para restabelecer um corpo febril, esfriando-o, lavando-o com

¹⁴ Para uma detalhada e erudita discussão do simbolismo das Plêiades na Amazônia, veja-se C.Lévi-Strauss, 1964.

sua água: *“não ficará quente seu pequeno coração; não, não ficará quente a pequena espádua, não; não ficarão pesadas as pequenas pernas”*

Dennis Henry

Wappun, 18.02.93

tradução: Wilson Ribeiro e Casemiro Cadete

Ōgaru kowas pokao mim tominkiziz kowas ōgaru poka'aba mim tominkiziz kaimenao nii ōsabanuz ipei kazop'wata kariwei padamata ipei ōjamoon 'wata idi'oraz ipei waian idi'oraz kirita aramoro'wata idi'oraz kawarori'a idi'oraz rice'a idi'oraz ishizo'ata idi'oraz ipei kazop'wata'kao kaimenao nii mazam maradanuz mapaskao wuru'u kaimenao nii mazam maradakan ōpokao manuz idi ōwadokoru manuz idi'oraz kaimenao nii mazam ōpokabaranuz kowas ipei kaimena dono ōwaradabaran kaimenao nii ōpoka'a shinibaian kowas pawa'a itiz kaimenao nii ōsaban aona sha'ap'kina nii naa mam kazio son'bau shinu'o'nii mam aona kazio dawu'u shinu'o'nii kazio tabai shinkiao nii naa mam kaimenao nii ōsaban mawakakina nii dau aizii kaimenao nii wadaninao dakotan pana'a ōgaru kowas pokao mim tominkiz poka'a poka'a poka'a poka'a poka'a poka'a poka'a poka'a poka'a

Eu sou, pobre de mim, poeira, para, ao mesmo tempo, criar, pobre de mim. Eu, poeira fêmea, para ao mesmo tempo criar. Ficará bem. Eu recuperarei tudo o que talvez estivesse na bebida oferecida, tudo o que é da minha bebida de azeitona doce, tudo o que é da banana vermelha, o que é da bebida do cará, do cará vermelho, o que é da bebida do caju vermelho, o que é da bebida de arroz, o que é da bebida de milho, o que é da bebida de abacaxi, o que é da bebida do abacaxi do mato, toda a bebida fermentada que foi oferecida. Ficará bem, mas eu sorverei o líquido, pouco a pouco. Ficará bem, mas eu sorverei o líquido, eu, com minha sequidão, com o que é do meu bordão, talvez. Ficará bem, mas eu o polvilharei, coitado; tudo estará bem quando eu secar a superfície. Ficará bem, eu secarei o que vacila, coitado; ficará bem outra vez. Eu o recuperarei, nada lhe acontecerá, não, a

barriguinta não ficará doída não, suas pequenas costas não ficarão doídas, sua perninha não doerá. Ficará bem, eu recuperarei o que está à morte, então ficará bem. Nossos filhos chamam a mim, pobre de mim, poeira, para ao mesmo tempo criar. Poeira, poeira, poeira, poeira. poeira, poeira, poeira, poeira, poeira.

Pokao, o sujeito da enunciação, é o pó, a poeira que se levanta da terra seca. Tal como a encantação da areia, segundo Dennis, esta encantação visa estancar as hemorragias.

No entender dos que a ouviram depois, como Casemiro, que a traduziu, a encantação decerto se destina especificamente às hemorragias provocadas pela bebida “estragada” por magia. Assim interpretavam a expressão *kazop’wata kariwei padamata* - que traduzimos por “o que talvez estivesse na bebida oferecida” -, em que *zopo’a* significa qualquer bebida fermentada feita pela mulher para esperar a volta de um caçador ou, de modo geral, aquela que a dona da casa oferece aos visitantes. A bebida “estragada” por magia é um risco sempre presente para os Wapishana, que repõe a ambigüidade da festa, da aliança e da amizade: beber em aldeias ou casas de estranhos, embora a polidez o obrigue, para celebrar as suas relações, é um perigo potencial. Em larga medida, é o terreno privilegiado para se exercer a vingança: a propósito da presente encantação, contou Casemiro que, em revanche por um amor não correspondido, quase foi “estragado” por uma mulher em uma aldeia distante; ela colocara vidro moído no *parakaru* que lhe ofereceu.

Soma-se a isto a referência constante aos vegetais vermelhos ou “travosos”, isto é, ácidos, de que seria feita a bebida: azeitona doce que,

apesar de seu nome, é ácida, banana vermelha, cará vermelho, caju vermelho do mato, abacaxi do mato - que “cortariam” e fariam sangrar.

Paulino Emiliano
Wappun, 16.02.92
tradução: André e Casemiro Cadete

Õgaruz washnao washnao kaina zuna daionaiora aipian zuna ipei daionaiora wuru'u passaronao todo pássaro bai waku kazaru passarão gavião tizutizu ipei baudapa kamoo aiziii wamakon naa wamakon naa watukapakiz kanom õgaru pugaru puna'am nii aona zuna aipian pugaru pugaru daionaiora dikauda washnao midau'zio dawu'ao utabai mazam õmakon nii chegaram mais primeiro do que os outros pidanao kawakan naa irib pidana ~ikonaipan naa ~iaitan parishara kunai ipei uru'u está lá dentro não olha aona zunao nuukanuopan daionaioranao atii washnao kawan dawatin ukawan ukonaipakan naa zuna koditakan naa udawat naa ozamatinakan naa ukadí'iki junto com tio dele. Só sei pouquinho mesmo

Õgaru kowas washnao pori õgaru kowas washnao õkonainamanan õkunu udan õkamitan udan õzamauz udan õlençon udan õmaod udan kowas õkonainamanan kowas õgaru iakaru padamata mazam upu'u õkonainamanan õkunu udan atii udaiarotipan di'ii koshadaba daionaiora kashada'kariwei tooru kizei mamatin kizei maparadau zoko kizei padamata mazam õkonainamanan ipei õkonainan dinan õmaodidan uru'u kaduz

Eu sou maguari, maguari. Há mulher: o macho quer fêmea, todo macho. Aqueles pássaros, todos os pássaros: pato, ema, arara, passarão, gavião, gavião branco, todos [querem fêmea].

Um dia nós fomos, fomos vê-las. A mim [disseram]: você fica, nenhuma fêmea quer você, você é macho de pouca valia, maguari magrinho da perna comprida.

Mas eu fui - chegou primeiro do que os outros -; gente chegava, muita gente. Eles dançavam, eles cantavam canto de parishara, tudo. [as fêmeas disseram] Estão lá dentro, não olha: as fêmeas nem se lembravam dos machos, até que o maguari chegou. Ele chegou depois, ele dançou; a fêmea saiu atrás dele, ela segurou-se nele, junto com tio dele. Só sei um pouquinho mesmo.

Eu sou, pobre de mim, a magia do maguari. Eu sou, pobre de mim, o maguari. Eu me enfeito com meu canto. Com minha roupa, com minha brilhantina, com meu lenço, com meu pente. Pobre de mim, eu me enfeito, pobre de mim. Eu, o rejeitado, talvez. Apesar de tudo, eu me enfeito com meu canto.

- Até que ele arranjou mulher. Os machos ficaram irritados, enfezados, silenciosos, talvez - Mas eu alegro tudo, com meu pente eu enfeito. É assim.

Em tese, todo *pori* se articula a uma narrativa *kotuanao dau'ao*, que lhe confere uma etiologia. O conhecimento da narrativa para a aplicação da fórmula não é, porém, imprescindível; como naquelas que percorremos, o vínculo entre a encantação e a narrativa, no mais das vezes, não é lembrado ou evocado. Narrar, no entanto, era parte da pedagogia de Paulino, ainda que fossem fragmentos, como ele próprio o define: "*só sei um pouquinho mesmo.*"

O *pori* do maguari - será preciso dizê-lo? - é para a atração de mulheres. Remédio poderoso, segundo Paulino, a ele devia sua conquista amorosa mais difícil, sua mulher, Madalena que, já viúva, tinha muitos pretendentes e mostrava-se bastante exigente e seletiva.

Como se vê, a narrativa confere um episódio inicial em que o maguari, apesar de rejeitado por ser feio, "magrinho", "de pernas compridas", faz uma

conquista amorosa. Explicita-se assim o campo de aplicação da encantação, que deve ser utilizada em situações paralelas à inicial, em que haja rejeição amorosa ou o desejo de assegurar uma conquista.

A encantação deve ser pronunciada, sempre acompanhada do sopro, sobre os pertences pessoais, alguns dos quais, mais evidentes, citados na fórmula: roupa, lenço, pente e a brilhantina, item indispensável da elegância para os Wapishana. Tudo isso o maguari diz enfeitar com seu canto, ou seja, com sua alma/palavra; é a magia que, afinal, enfeita e fascina.

Paulino Emiliano
Wappun, 17.02.92
tradução: André e Casemiro Cadete

~Imakon tikiwakan wazuzo tuma ninito ninito naaka padanao seis aizii
wazuzo naaka padanao dez uru'u ~itoman naa pori ~imakon tiikapan
donoi iti ~imakon ipei zinai bi'an uru'u ~idobatan kaina midkeo zinai
bi'nao wazuzo dani maokan atii udobatan udani maokan wazuzo
kawa'kida'a padani baudapa saba'naa ninito pakawan aona udani
maokan ninito bazonap utan bazonap'kinan nii pa'at ninito nii baudapa
aizii ôgaru kanaipa'o nii waikenan ôtiikapan'an zinai bi'aka aona'o'nii
~idani shaapan uru'u ~i sakadan naa pori ukian naa kiao wuru'u
~itomanuz pori

Ôgaru kowas ninito ônaakan ôdani cidade iti kowas ipei donoi ii'aka
aona'o'nii ôdani karinan aona iachin zamatan nii mam kowas
ôkandan'an ôzamaudan nii kowas ôzamauz idi kowas ôkakudan nii
kowas ôpishi idi wuru'u aona awanupa'o nii mam makon nii zinai kowas
zinai zowaiakan ipei dau'nau'dau

aonii ukawakidan padani uru'u ukawan padap at aonii udani udaiaro toran u'at uru'u kaduz ninito utoman kotua'na wuru'u pori patikiap'kina donoi ii'aka kaipa'a aona udani karinan.

Eles foram, eles se encontraram, raposa e gambá. Gambá levou seus filhos, seis. Então raposa levou seus filhos, dez. Aí eles fizeram pori, eles foram, eles andaram em direção à cidade. Eles seguiram, em meio a todas as doenças. Aí, eles passaram pela doença que há na serra. Enquanto passavam, o filho da raposa morreu, seu filho morreu. Raposa fez chegar apenas um de seus filhos. Do gambá, por sua vez, nenhum de seus filhos morreu. Sim, gambá venceu, ele a venceu. Nenhum de seus filhos morreu. Então eu ficarei feliz amanhã. Enquanto eu ando em meio às doenças, nada acontecerá a meus filhos. Assim eles começaram pori, ele disse, está dito, assim eles fizeram pori.

Eu sou, pobre de mim, gambá. Eu levo meu filho à cidade, pobrezinho, por toda a cidade; meu filho jamais adoecer, não, iatchin¹⁵ não o leva, não, pobrezinho. Quando amanhece, eu uso brilhantina, pobrezinho; com minha brilhantina, pobrezinho, eu o revivesço, pobrezinho, com meu mau odor, pobrezinho. Não será olhado enquanto caminha entre as doenças, pobrezinho, todas as doenças que matam.

Ele faz seu filho retornar, pois, se ele volta para casa sem seu filho, sua mulher fica brava com ele. É o modo do gambá. Ele fez esse pori antigamente, para andar pela cidade e seu filho não adoecer.

Novamente, Paulino faz introduzir a encantação por uma narrativa, que é, ao mesmo tempo, interpretação dos efeitos de sentido esperados: raposa e gambá levaram seus filhos à cidade, mas apenas o gambá, em virtude da eficácia de sua magia, logrou que todos sobrevivessem.

¹⁵ iatchim é a malária e a gripe, as “doenças de branco” mais recorrentes.

Esta encantação se aplica à proteção de crianças em viagens, especialmente nas idas à cidade, notoriamente um lugar de doenças. Vale-se da propriedade mais proeminente do gambá, que é seu mau cheiro, com que unta seu filho, como se fora brilhantina, para colocar as doenças à distância.

Sublinho o modo pelo qual Paulino define a encantação: "*ele disse, está dito*" ou "*é o modo do gambá*", adequando a encantação às convenções do gênero *pori*: palavra antiga, palavra/alma do gambá.

Paulino Emiliano

Wappun, 17.02.92

tradução: André e Casemiro Cadete

ōgaru kowas waro ōzamatan daiaro mazam aona ōmaudan nii mam
kowas aona ōkashadakan nii mam ōmaudakan nii mam kowas ōgaru
kowas napa'o nii wadaninao zamatan dono padaiaro nii aona'o'nii
uwaakan kowas uru'u ukaduz uparadan koshan.

Eu sou, pobre de mim, papagaio. Eu tomo esposa, mas eu não a abandono. Não, pobre de mim, eu não me canso, não a deixo, pobre de mim, eu, pobre de mim. Assim será, quando nossos filhos tomarem esposa, nunca se irão embora. É assim. É sua fala novamente.

A encantação se destina a assegurar o amor conjugal: papagaios caracterizam-se pela monogamia. Muito embora circunscrevam-se ambas ao campo amoroso, a encantação do papagaio difere um tanto daquela do esteio, que acima examinamos, na medida em que não trata de anular um abandono, fazendo retornar o parceiro, mas antes evitar que tal ocorra,

cimentando as relações entre marido e mulher: *“Assim será, quando nossos filhos tomarem esposa, nunca se irão embora”*.

Ivan Henry

Wappun, 10.02.93

tradução: David Ribeiro e Casemiro Cadete

Aizii kaina oridi mishi aizii pumanaudapakan naa pudaiaro mishi
puaipian baoran zuna aizii udaunaun baoran baoran dakoopakan
pugaru aonii punaudapan zuna pawa'a pumadauzon wuru'u pudaiaroz
mishi aizii oridi dakonao mishi diwatamao sha'tii ~imashaapazon
tawuru'u oridinao sodi kidaz mishii uru'u dakonakan

Õgaru sha'a wuru'u oridi'aba mim tominkiziz kowasar kaipa'ora
õmadauzokao pawa'a zii mam kowasar padamata mazam õzamatan nii
pawa'a itiz wuru'u tamai idi'oraz padamata õ'aiaz padamata õtiikapazon
diwatan sodi kid

wuru'u oridinaowuz aonu'o'nii manaudi'i aonii padamata wuru'u zunaz
mishi baokupao nii puzamatakan aizii putomakan puzamauz nii
brilhantina idi mishi pupoakan naa uru'u mishi

Então, há rola, certo? Então você deixa de gostar de sua mulher, certo?
Você quer outra mulher; então, aí, a outra, a outra tem ciúmes. Você
não gosta mais de sua mulher, você a abandona, certo? Então a rola é
chamada, certo? Elas vivem a dois mesmo, aquelas rolinhas, certo? Aí
são chamadas.

Eu sou, sim, rola fêmea, para ao mesmo tempo criar, pobre de mim. Eu
que sou, talvez, a abandonada, pobre de mim. Mas eu o tomo de volta,
aquele que talvez esteja enfiado de mim. Mas gosto dele mesmo
assim. Nós andamos em dois, os pequeninos.

É daquelas rolinhas, certo? Chama várias vezes, aí talvez nunca você deixe de gostar da mulher, certo? Ficam juntos. Você pega brilhantina, você faz com brilhantina, certo? Você sopra. É fato.

A encantação pertence ao repertório ainda restrito de um homem jovem, com filhos ainda pequenos. Ivan Henry, residente na aldeia Wappun, é irmão de Dennis e genro de Paulino, casado com duas de suas filhas.

Como aludi acima, diferentes sujeitos podem ser utilizados para um mesmo efeito, é o que aqui se evidencia. Tal como a anterior, esta encantação se dirige ao amor conjugal: rolinhas, como papagaios, destacam-se pela monogamia, andam “*em dois, os pequeninos*”. A conclusão de Ivan enfatiza a eficácia indubitável da encantação: “É fato”.

Em sua revisão dos dados trobriandeses coligidos por B.Malinowski, S.J.Tambiah (1968) propõe, na esteira de R.Jakobson e C.Lévi-Strauss, três níveis de análise para a fórmula mágica: semântico ou “moldura interna”, pragmático ou “moldura externa” e, por fim, o nível da ação, que o autor entende como a linguagem não-verbal do rito, sejam gestos ou manipulação de objetos. Assim, diz o autor (1968:194): “(...) O rito de transferência representa um uso metafórico da linguagem (substituição verbal) pelo qual um atributo é transferido ao recipiente via um símbolo material, que é usado metonimicamente como um transformador (...) A técnica ganha realismo ao investir um procedimento metafórico no modo operacional ou manipulativo da ação prática, unindo ambos conceito e ação, palavra e ato (...)”

No entanto, como aludi anteriormente, julgo que tal estratégia analítica, separando ainda os campos da representação e da ação, deixa de contemplar o fato de que, muitas vezes, palavras são atos; operação, a meu ver, crucial da encantação. Subscrevo, assim, a análise de J.Overing (1990) acerca do discurso religioso Piaroa e observo que, embora se valham de tropos, as encantações são entendidas pelos Wapishana como discurso literal, que traz conseqüências literais, pois que consiste em intervenção efetiva sobre o real. Sobre este aspecto desejo me concentrar.

Constante, a lhe conceder o teor formulaico, há na encantação um eu que se nomeia, que se lamenta, que age e encerra.

Em nítido contraste com o gênero *kotuanao dau'ao* - que, como vimos, pauta-se pelo "diz-se que" -, o emprego da primeira pessoa do singular é recorrente no gênero *pori*, cumprindo muito mais do que um estilo direto: o "eu" provém de uma equação entre enunciador e enunciado, porque, para os Wapishana, a encantação é literalmente a manifestação da alma e, assim sendo, não representa, mas presentifica. Proferir seu nome é atualizar sua presença. Explico.

Apesar de, por vezes, os comentários introdutórios valerem-se da terceira pessoa - como na frase "*então ele disse assim*", da encantação de Duid, ou, na expressão de Paulino, "*ele disse, está dito*" -, a encantação propriamente se inaugura com a oração "*ōgaru kowas (x) tominkiz*".

O termo *kowas* - coitado, pobrezinho - é qualificativo que recorre, invariável, na fórmula, aplicado tanto ao sujeito da enunciação quanto ao seu destinatário. Nunca pude obter dos Wapishana uma explicação para tal

recorrência; descartavam-na com um “*porque mesmo*”, equivalente a um dar de ombros, sua resposta de praxe para as perguntas impertinentes. Artifício de persuasão por redundância, decerto, como se vê igualmente na insistência do eu que se nomeia - caso extremo é a encantação da poeira, que conclui pela repetição múltipla de seu nome -, o “chamar muitas vezes”, a que se refere Ivan, para potenciar-lhe o efeito. Além disso, sugiro que *kowas* aponta ainda, lamentando-a, a perturbação do destinatário, perturbação de que o sujeito da enunciação pode partilhar por analogia. Lamento que logo cessa, o termo *kowas* se faz seguir, via de regra, por um “mas”, reiterando a intervenção que se efetua na encantação. Maior precisão não poderíamos pedir aos Wapishana quando glosam *pori* enquanto “remédio”.

Os Wapishana usualmente traduzem o termo “*tominkiz*” por “primeiro”, “do começo”; no entanto, o termo guarda outras implicações que devemos detalhar: o verbo (x) *toman* significa fazer, produzir, no sentido forte de criar; o sufixo *kiz*, bem como o enfático *kiziz*, pode ser entendido como um modificador adverbial, resultando o termo “*tominkiz*” em “para que se faça”, “para que se crie”. “Para criar”: termo indispensável da fórmula, “*tominkiz*” sintetiza a força criadora da encantação, o que precisamente querem indicar os Wapishana quando o traduzem por “primeiro” ou “do começo”, tempo em que a palavra era criação; indicam, de modo correlato, que o sujeito da encantação é a alma/palavra daqueles entes e coisas que a perderam no advento do tempo humano.

No início, lembremos, a palavra de todos os existentes era dotada de poder criador - "*tudo falava, era porí*" -; a encantação é a alma/palavra dos entes que hoje não a possuem. Nos homens persiste uma alma - *udorona* - que, expressa eminentemente pela fala e pela respiração, permite o uso da encantação: efetuada em fala e sopro, a encantação é entendida como alma em ato.

Façamos um parêntese. Como antes anunciei, a enunciação da encantação, embora tal não se trate de norma, se faz acompanhar quase sempre pela defumação das resinas aromáticas *nat'aib* e *maruai*, como se a fumaça, perfumada e volátil, pudesse melhor atestar, in pari materia, que a encantação é o campo de manifestação de uma alma sem corpo. Propriedade da alma, o perfume parece desempenhar, com efeito, papel fundamental no fascínio encantatório; exemplo disso é o uso, recomendado por Ivan, da brilhantina ou outra loção como veículo de magia. Mas, perfume e palavra nos reenviam às plantas *wapananinao*, cuja articulação às encantações os Wapishana explicitamente apontam: quem usa *porí*, dizem, não precisa de *pananu*. Homólogas, ambas feitas só de alma/palavra, são, como se vê, as encantações e as plantas *wapananinao*.

Mas, voltemos. Importa-nos reter que, por constituir a atualização de uma alma, a encantação porta presença plena, e não uma memória; isto vale dizer que não há mímese no gênero *porí*. Para a presença, outra equação se realiza no espaço da encantação que, abolindo a disparidade temporal entre "discurso" e "enunciação" (E. Benveniste, 1974:79ss) faz coincidir o tempo da enunciação com o do tempo do enunciado. Da presença deriva a efetuação

perlocucionária deste discurso (J.Austin,1990:109ss. ; J.Searle,1990, cap.II): a encantação não descreve uma ação passada ou futura; ao contrário, é uma ação presente que intervém decisivamente na realidade dos homens.

Alma em ato, assim explicava Paulino: "*Quando a gente usa porí, sopra porque está chamando pela boca, o vento da gente está soprando, é a fala da gente. Está chamando udorona, assim como deus.*" Desta propriedade lhe advém força para criar ou modificar realidades; alento que se transfere, aos olhos dos Wapishana, de modo comparável ao soro que os brancos dão nos hospitais.

O gênero *porí* coloca, assim, em tela, uma concepção não-referencial, não-representacional da linguagem. Dir-se-ia que a encantação recusa mesmo uma teoria do signo, para melhor ser traduzida por aquilo que a sofística definiu como *dynamis*, força do discurso e *kairós*, sua oportunidade, a coincidência perfeita entre a iniciativa e o evento (J.A.Hansen, 1994:69ss.; A.Soulez, 1986:65ss.).

Acima de tudo, para os Wapishana, magia é sedução: o mundo é preñado de vozes e silêncios que seduzem, cada qual na medida de suas forças. Não era precisamente a força mais do que persuasiva, sedutora, mágica do discurso que já apontava Górgias, o sofista [séc. V a.C.] em seu Elogio de Helena: "a força da palavra mágica, convivendo com a opinião do espírito, fascina-o, convence-o e transforma-o por encantamento" (10;1993:43) Os Wapishana, creio, não discordariam: a palavra mágica, porque é alma, arrasta irresistivelmente outras almas.

Capítulo VI

Da leveza: o gênero marinaokanu

Sei que canto. E a canção é tudo.
Tem sangue eterno a asa ritmada
(Cecília Meireles)

Verão de 1989. Luzia está doente: tem ataques com alguma constância, quem os presenciou conta que seus membros ficam enrijecidos e os olhos, como brasas, parecem querer saltar. O diagnóstico variava: para Rosa, irmã de Luzia, a doença começara anos atrás, devido a uma congestão por carne de porco; para outros, fora provocada pelo *ma'chai*, que recentemente a espiara quando vinha sozinha da roça. Fosse qual fosse o motivo, todos eram de opinião que a gravidade dos ataques pedia intervenção xamânica. Seus pais e marido decidem levá-la até a aldeia do Jabuti, distante um pouco mais de cem quilômetros do Canaunim, para tratar-se com Maria, xamã ali residente. Acompanhei-os na viagem; conosco ia também Desuíta, jovem mulher que há pouco estivera se tratando com Maria.

Chegamos à aldeia do Jabuti ao final da tarde. Maria não se mostrou surpresa: havia sonhado na noite anterior com uma pequena lagartixa branca, agora entendia que antevira minha chegada.

Noite já avançada, iniciou-se a sessão xamânica. Os presentes se dispuseram na pequena sala às escuras, janelas e portas fechadas para que

não entrasse sequer uma réstia de luz. De um canto, a rede em que Luzia se deitava dominava a cena; defronte estava Maria, cuja silhueta mal se divisava na escuridão. Do coração do escuro e do silêncio, um canto pouco a pouco se elevou e nos invadiu; uma frase curta se destacava, repetida algumas vezes em tom plangente: “*eh, galega, vai*”. No intervalo entre repetições, o silvo de um molhe de folhas agitado no ar chega aos assistentes como um rufar de asas: é a alma da xamã em sua subida, guindada pela leveza de seu canto. Longe, lá no alto, ela permanecerá enquanto dura a performance.

Durante a sessão, os xerimbabos do xamã, as plantas *wapananinao*, bem como xamãs já mortos, seus auxiliares, alternadamente se manifestam, em canto e em fala, no lugar da alma ausente. Em diferentes línguas - Wapishana, Macuxi, português - dirigem-se aos presentes, em particular à doente, traçando seu diagnóstico e receitando o remédio, feito de banhos, dieta alimentar e reclusão à casa da xamã pelo período de tratamento. Já adiantada a madrugada, os *wapananinao* resistem a cessar seu canto; bêbados de tabaco, querem continuar e chamam chorosamente pelo marido da xamã - “*papai, papai*” -, que lhes ordena, sem cerimônias: “*já chega, quero dormir*”. Tudo termina perto do romper da aurora.

Este capítulo aborda os cantos do xamã, *marinao*, que os Wapishana reconhecem enquanto um gênero específico, *marinaokanu*.

Como apontou com propriedade C.Crocker (1985:17ss.), classicamente o xamanismo obteve duas abordagens distintas: uma que privilegia o aspecto psicológico do transe xamânico; outra, mais difundida,

que lhe releva a função sociológica. Observe-se, quanto à abordagem sociológica, que esta tende a privilegiar o xamã como representante do socius no confronto com a alteridade, cujo perfil e desempenho, assim, variariam de acordo com a morfologia social.

Por sua vez, a leitura inspirada de J.C.Crocker (1985), tendo por objeto os Bororo no Brasil Central, incide sobre o vínculo entre xamanismo e o que o autor designa por ética social; desta perspectiva, o xamanismo seria um campo privilegiado para a intelecção da definição mesma de condição humana.

Na última década, outras leituras se fizeram para o campo americanista, que escapam ao horizonte clássico traçado por J.C.Crocker; dentre elas, destacam-se certamente os trabalhos de E.Viveiros de Castro (1986), J.Overing (1990) e F.Santos-Granero (1991).

F.Santos-Granero (1991) enfatiza - de uma perspectiva foucaultiana - a relação entre conhecimento e poder; buscando sobretudo mostrar que existe um controle moral sobre o bom uso do conhecimento, a fim de evitar que este se deteriore em poder. A interpretação de Granero teve ainda a virtude de iluminar a relevância da voz como definição do divino para os Amuesha, concepção que faz com que a busca pela divindade seja uma "busca acústica". A concepção Wapishana, lembremos, guarda um paralelo com o caso Amuesha, muito embora varie significativamente quanto ao teor da transcendência buscada. Esta é uma questão central, a ser enfrentada neste capítulo.

I. Xamãs: perfil sociológico

À primeira vista, o xamanismo está em franco desuso entre os Wapishana. Conhece-se apenas um *marinao* por toda a região da Serra da Lua, caso considerado um tanto anômalo por ser mulher, Maria, residente na aldeia Jabuti. No vale do Uraricoera o xamã mais conhecido e procurado é Fidélis, Macushi morador na aldeia Wapishana do Pium; outro é um Taurepáng, residente na aldeia Araçá. Os Wapishana, como aludi anteriormente, não são exclusivistas e assim, os xamãs estrangeiros, Macushi, maranhenses ou outros, são sempre bem vindos.

O xamanismo é ainda visto como um bem caro, há que retribuir com itens considerados do mais alto valor, como bicicletas, reses, porcos ou máquinas de costura. Muitos alegam este motivo para preterir o xamã, outros dizem mesmo preferir a precária assistência médica pública, a que se pode ter acesso na periferia de Boa Vista.

Os Wapishana possuem uma outra forma de xamanismo, que consideram forma branda: de um lado, por ser praticada à luz; de outro, porque não supõe a incorporação de plantas *wapananinao*. Este especialista é dito *kamapazo*. Os *wapananinao* que o *kamapazo* utiliza vivem dentro de um pequeno maracá que é, explicam os Wapishana, "como um telefone". A elaboração do maracá é indicada ao *kamapazo* em sonhos ou, caso menos freqüente, por outro especialista, que o ensina. O maracá é feito de cabaça e dentro são colocados, secos, os *wapananinao*.

O quadro, entretanto, é tanto mais matizado: a fronteira, muitas vezes indistinta, entre a magia e o xamanismo, também comporta formas intermediárias. Isto vale dizer, simplesmente, que não é raro um especialista ser considerado por alguns como *popazo* e por outros, *marinao*; ao contrário, quase todos os especialistas de que tive notícia recaíam nesta indefinição.

Entre os anos de 1988 e 1993, na aldeia Canauanim, como aludi anteriormente, operavam Dionísio, que faleceu em 1990, e Isaías, que vivia na fronteira da área indígena. Ambos tinham um estatuto ambíguo, pois, além de utilizarem *pori*, igualmente utilizavam um pequeno maracá, sendo por isso considerados *kamapazo*.

Dionísio veio a falecer em 1990, em meio a rumores de que Isaías, outro *popazo* morador dos arredores, por rivalidade, o haveria “estragado”; muitos afirmavam, com convicção, que a dor insistente que Dionísio sentia em um braço era uma flecha mágica de Isaías, que, afinal, o levou à morte.

Isaías era, sem dúvida, figura controversa: Wapishana, casado com uma mulher branca, um de seus maiores orgulhos era o de haver participado da campanha da Itália como soldado da FEB. Recusava-se a morar na aldeia; sua casa ficava, solitária, um pouco além do limite da área indígena.. Rebatia bravamente as acusações que sabia lhe ser feitas, a elas contrapondo as curas que já havia realizado entre a população aldeã. Sim, pois não eram poucos os que se tratavam com ele e lhe levavam os filhos. Qualquer fracasso, no entanto, era considerado um “estrago” intencional: uma jovem da aldeia contou que, a pretexto de curá-la das fortes dores que sentia no abdômen, Isaías a teria feito piorar, introduzindo caracóis em sua

barriga, a serviço de outra mulher que lhe desejava o marido; tal fora a versão que lhe dera Maria, *marinao* da aldeia Jabuti.

O recurso dos moradores da aldeia a Dionísio e a Isaías era freqüente, mas modesto, se comparado ao que faziam a Américo, na vizinha aldeia de Taba Lascada. Américo, com efeito, sabia atender não só as aldeias Wapishana da região, como também brancos citadinos, que sempre o procuravam: dizia, não sem uma ponta de vaidade, que um figurão da política local perdera as eleições do ano anterior, porque ele, Américo, recusara-se a ajudá-lo, como de vezes passadas.

Quando se referiam a Américo em português, os Wapishana davam-no por “rezador”; porém, sua técnica mista, que envolvia encantações, velas e fitoterapêutica, melhor o colocava como *kamapazo*. Movia-se, ele também, na fronteira borrada entre as práticas encantatórias e as xamânicas.

A considerável distância da aldeia do Wappun, vivia Mariquinha, totalmente isolado. Sua má fama corria as aldeias da Serra da Lua. Muito antes de conhecer a aldeia do Wappun, o que só ocorreu em 1992, já ouvira contar sua história: viera da Guiana, onde era conhecido pelo nome de Malcom; afirmavam alguns tê-lo visto “*ainda como homem*”, trabalhando na coleta de balata no Rupununi. Os boatos que circulavam diziam que, na Guiana, Mariquinha haveria matado um menino de doze anos, após uma tentativa fracassada de sedução. Por isso, teria se refugiado no Brasil e, para grande escândalo de todos e alimento dos mais fortes rumores, teria passado a travestir-se, vestindo-se e comportando-se como mulher: sozinho, abria sua roça, produzia seu alimento e sua bebida. Esta versão era, com

efeito, disseminada por seus vizinhos na aldeia Wappun: "*Mariquinha veio da Guiana, não conhece seus parentes - diziam - Virou marinao e o pessoal queria matar ele por lá porque era kanaimo. Já matou gente por lá e também por aqui (...) Veste saia como mulher e faz seu próprio caxiri. Ninguém daqui vai com ele, mas o pessoal do Marupá vai*".

O estatuto de Mariquinha era, assim, ambíguo: as aldeias mais distantes davam-no como *popazo*, mas os moradores da aldeia do Wappun consideravam-no, ao contrário, um *chanaminuru*, xamã dedicado a espalhar a morte e a doença. Todos os males que recaíssem sobre humanos ou animais nas aldeias contíguas do Wappun e do Curuxuim eram atribuídos a Mariquinha. A tensão, extremada por grande incidência de doenças nestas aldeias, fez com que Mariquinha fosse morto no final do ano de 1994.

Como se vê, é instável a fronteira entre o *popazo*, o especialista em *pori*, e o *marinao*, aquele que "*bate folhas*", que "*trabalha no escuro*". Tal instabilidade, a meu ver, remete, de modo mais amplo, à ambivalência que é marca peculiar do xamanismo, tanto entre os Wapishana quanto em outras sociedades nas terras baixas sul-americanas. Explico.

Não há, como apontou F.Santos-Granero (1991:114) quanto aos Amuesha, especialistas em "estragar" - *chanaminuru* - e outros em curar - *marinao* -; antes tal definição pende de um julgamento moral que, por sua vez, varia conforme a posição daquele que julga. De um lado, um xamã é visto pelo seu próprio grupo local como um perigo potencial. À diferença, portanto, de outras sociedades sul-americanas, o xamã, para os Wapishana, não é aquele que protege seu grupo local de ataques místicos vindos de

estrangeiros, sejam outras aldeias ou outros povos, prestando-se, desse modo, a instrumento de diferenciação entre comunidades (veja-se, por exemplo, J.Overing, 1990; F.Santos-Granero, 1991: 267). Não há, pois, um vínculo necessário entre o xamã e seu grupo local, nem ele o representa em guerras místicas travadas contra outros grupos locais. Longe de projetar uma identidade do grupo local, o xamã, para os Wapishana, constitui a possibilidade de introjeção da alteridade no interior de um grupo local: o xamã é um estranho entre seus co-residentes. Voltaremos a este ponto adiante.

Por ora, notemos apenas que o perigo cresce na razão direta da proximidade social, sua contrapartida exata é o fato de que, para os Wapishana, o bom xamã deve ser procurado sempre adiante, alhures: os doentes empreendem longas viagens em busca deste ponto distante e promissor que, para aqueles que residem em área brasileira hoje, encontra-se, idealmente, além da fronteira ¹.

De modo correlato, algo como uma miragem da distância faz com que seja visto como *marinao* poderoso alguém que seu próprio grupo local considera um *chanaminuru*, um xamã voltado para o mal: contam-se, além do caso de Mariquinha, vários outros casos igualmente trágicos de morte do xamã por seu grupo local; um dos casos recentes, de memória ainda viva, é o de Thomas que, *marinao* reputado nas aldeias ao norte, foi linchado na aldeia do Jacamim.

¹ Verifica-se, assim, entre os Wapishana cálculo igual àquele que, segundo F.Santos-Granero (1991:264ss.), por motivo oposto, fazem os Amuesha, para quem o xamã local, estabelecendo uma "comunidade moral" com seus co-residentes, não lhes faz mal; o perigo está alhures, mas em razão direta do poder xamânico do estrangeiro.

Mas, note-se, o critério da eficácia utiliza a mesma valorização da distância: de longe, é visto como *marinao* poderoso aquele que seu grupo local considera apenas um *popazo*, um rezador.

Este desfocamento da imagem próxima - enfraquecida, no caso do *popazo*, ou extremada no caso do *chanaminuru* - indica ainda, a meu ver, que a diferença entre um e outro especialista não é tanto de natureza, quanto de grau: trata-se, em suma, do quantum de magia que um e outro podem alocar. Disso trataremos no que segue.

II. A iniciação do xamã

A iniciação ao xamanismo nem sempre é decisão de motu proprio, mas ocorre após uma situação de crise, doença pessoal ou perda de algum ente querido. Ambas as modalidades do xamanismo convergem neste ponto.

O caso de Dionísio é exemplar: há tempos atrás, Dionísio perdeu um filho, após uma longa doença. Prostrado pela perda, Dionísio foi internado no hospital em Boa Vista, onde conheceu um amazonense que diagnosticou o motivo de sua doença e se ofereceu para introduzi-lo à arte da cura. Dionísio aceitou. O amazonense lhe recomendou ingerir repetidas vezes "*caldo de tabaco na boca da noite*". Uma voz se apresentou em seus sonhos e lhe perguntou o que ele queria, ao que ele respondeu que queria tornar-se *marinao*. A voz lhe recomendou rigorosa restrição alimentar pelo período de um mês: deveria evitar a caça gorda, os peixes de pele.

Uma noite, sozinho, teve um sonho em que alguém lhe dizia para acordar e ficar no escuro, porque queriam lhe falar. Logo uma voz lhe perguntou o que queria, e Dionísio novamente respondeu que queria ser *marinao*. A voz riu e perguntou porque, e Dionísio contou da doença de seu filho, cujo motivo desejava entender. A voz então lhe ensinou a elaborar seu maracá de *kamapazo*, ali guardando os *wapananinao* que desde então o acompanhavam. Trajetória análoga descreveu Américo, cuja iniciação consistiu de provas em sonhos; em sonhos também obteve o “livro proibido”, de onde retirava sua magia de *kamapazo*. Mas, como disse, esta é uma modalidade branda do xamanismo; a outra modalidade, a que os Wapishana comumente se referem como “*bater folhas*”, é considerada técnica mais elaborada; e assim também o é sua iniciação.

A iniciação de um *marinao* consiste, acima de tudo, na aquisição de canto e - o que é o mesmo -, leveza. Aceder ao canto é um árduo percurso, em que se deixa para trás a materialidade. Ouçamos Ana que, quando menina, viu seu pai iniciar-se como *marinao*: ele cortou muitas cabaças grandes e, dentro delas, dissolveu tabaco em água, a qual juntou a casca de um pau que Ana não conhece, mas que servia de emético. Quase não bebia nem comia, apenas um beiju muito pequeno e o *peito de um beija-flor*. Por dias a fio, o pai se levantava ainda no escuro, bebia daquela infusão e vomitava. Aí então começava a cantar, com seu *pananu*, *kayapa*, ao lado, para o guardar.

Esta modalidade inicial de canto é designada pela expressão *upurz karawaru*, expressão composta de *u*, pronome possessivo, terceira pessoa

do singular; *purzai*, corrente, escada, ponte, tudo o que dá passagem, que vence obstáculos; e *karawaru* que, segundo os Wapishana, seria um empréstimo lexical Makushi, empregado no sentido de leveza, glosado enquanto "asa", algo "*que voa leve como o algodão ao vento*". A expressão evoca, assim, a idéia de que é o canto, concedendo leveza, o que permite ascender: o canto *upurz karawaru* o xamã entoa, acompanhado pelo ritmo de um molhe de folhas de ingá ou pau-tipiti, para subir e visitar esferas mais altas e inacessíveis a nós; enquanto dura a sessão xamânica, outros falarão em seu lugar. Mas, de modo a dar uma noção mais exata, os Wapishana glosam a expressão *upurz karawaru* como "corrente" do marinao, ou seja, canto que, ao mesmo tempo em que lança a alma do xamã para o alto, o prende a sua vida terrena, não o deixando perder-se na viagem.

Além de leveza, o canto-corrente possui, por si, luz, e brilha, iluminando tudo. É também por este canto-corrente que se alcança a árvore Toronai, em que vivem eternamente os xamãs.

A alma do *marinao* permanece, assim, ligada a seu corpo através deste canto-corrente e, por este motivo, em guerras xamânicas, um *marinao* tentará cortar a corrente de seu adversário. Foi o que se deu com o pai de Ana, que não chegou a completar sua iniciação, pois um *chanaminuru* derrubou seu canto-corrente e o fez adoecer. Mas, observa Maria, corrente forte não rompe. Um marinao que não possui um repertório *upurz karawaru*, ou seja, sua corrente, é dito *chanaminuru*, o xamã voltado para o mal, que se utiliza do arco-íris para sua subida.

A iniciação, período de aquisição de um repertório de cantos, é entendida como a feitura ou “entrega” da corrente.

O relato que faz Maria de sua iniciação reitera as grandes linhas que acima se esboçam. Conta ela que seu primeiro marido, Inácio, era um xamã Makushi, da aldeia Napoleão. Dizia sempre que quando morresse, deixaria com ela suas plantas, para torná-la xamã; assim foi: após sua morte, os *wapananinao* passaram a pressioná-la para que os deixasse cantar, pediam para tomar tabaco, para “*bater folha*”. Maria se recusava, por isso adoeceu. Por esta época, foi trabalhar em uma fazenda no igarapé do Surrão; lá conheceu Estevão, velho e famoso *marinao* da aldeia da Malacacheta. Estevão a iniciou; em sua companhia passou três meses. Estevão usou casca de angico como emético: “*aí eu provoquei, vomitei, vomitei, vomitei, vomitei, eu passei uma noite sem comer, sem nada. Comendo só um pedaço de beijuzinho, um meiozinho de traíra*”. No dia seguinte Estevão lhe deu araquá raspado para beber: “*isso eu tomei, cinco cuias, três vezes ao dia, tomei, provoquei, provoquei, provoquei, até ficar seco mesmo*”. Não comia sal, só mingau insosso, pedacinho de beiju e meio de traíra. Depois de três dias, Estevão trouxe as folhas e disse: “*vamos trabalhar*”. Logo o canto lhe sobreveio. Isso foi há mais de dez anos, desde então os xerimbabos não a deixam parar.

A iniciação requer a reclusão do iniciando, tempo de abstinência sexual e de, como vimos, rigorosa dieta alimentar. Dieta que, em princípio, paraleliza aquela prescrita em outras situações de resguardo, como a

doença ou o parto: proibidos estão os peixes de pele, a caça grossa, o *parakaru*.

Há, entretanto, algo além da restrição alimentar. A quantidade de alimento vai sendo gradualmente diminuída ao longo do período de iniciação - pequenos pedaços de beiju, o meio de uma traíra -, até alcançar um supremo refinamento de pequenez, *“peito de um beija-flor”*: não apenas a quantidade, mas também a qualidade do que se come concede a almejada leveza.

Sim, pois para atingir a leveza aérea do canto, há que deixar para trás o que, no corpo, é peso e matéria; em uma sessão xamânica, o corpo não deve estar sequer vestido, é o que diz Maria: *“a gente tem que ficar nu, sem roupa, só fica mesmo o corpo, o corpo, como diz, o corpo vai embora, viajar por aí, ver gente doente, aí a gente...a gente voa. Tem corrente da gente, é bonito mesmo, a gente vai embora por aí, andar por aí, para espiar gente doente como é que está, se está passando mal, se vai ficar bom ou não...”*

É ainda em busca da leveza que, ao mesmo tempo em que o iniciando ingere alimento mais e mais leve, os eméticos o fazem expulsar de si o peso material de seu corpo. Tal esforço tem sua contrapartida na ingestão continuada, pelas narinas e boca, de tabaco em infusão, e, o que é mais importante, de plantas *wapananinao*: *“Marinao toma o pananu com água e tabaco e fica com o canto dele por dentro”*. Ingerindo a alma/palavra do *pananu*, o xamã torna-se, ele mesmo, mais alma do que corpo. Mais do que isso, ingerindo canto, tornar-se-á canto.

Os *wapananinao*, na expressão dos Wapishana, "*entram no corpo do marinao*", porque em sua iniciação o *marinao* os ingeriu. "A senhora não conhece negócio de espiritismo?", Dionísio tentava o difícil paralelo, pois, de fato, as plantas *wapananinao*, ingeridas durante a iniciação, mesclam-se à natureza mesma do xamã, passam a fazer parte indissociável de sua pessoa. Logo, indissociável o canto, que é alma: "*Não sei se é o pananu que ensina o marinao a cantar ou o contrário. Marinao não chama panaokaru, fala lá mesmo com eles, o que fala pelo marinao é pananu*".

Múltipla parece ser, portanto, a pessoa de um xamã; a esta multiplicidade acrescem ainda os xamãs já mortos que trazem consigo; são todos eles, *wapananinao* e xamãs mortos, os seus *minkiaru*, auxiliares ou companheiros.

Falamos que, em dieta alimentar e em decoro discursivo, se encontra, para os Wapishana, a medida do humano; além dela estão os *wapananinao*, alma em expressão eminente, sem corpo, o canto. Eis o passo adiante que os xamãs intentam, pois, trazer o canto dentro de si é transcender a condição humana.

Aludi anteriormente que os xamãs, após a morte, seguem destino diverso do comum dos homens, vivendo, em suas pessoas, na grande árvore Toronai, que fica no topo de uma serra muito alta. Esta árvore, chamada "*banco do marinao*", é, segundo Maria, um pé descomunal de *maruai*, muito maior do que o *maruai* que conhecemos: "*não é maruai daqui não, é de lá mesmo*".

Todos os xamãs ali permanecem; Maria, que vai sempre lá, diz que é um "*monte de gente*". Os xamãs vivos lá se casam: se mulher, tem marido; se homem, tem esposa; todos têm filhos. Organizam-se por uma hierarquia do conhecimento: os muitos sábios ficam no topo da árvore; os que não sabem muito ficam mais embaixo, onde recebem os dejetos dos que se encontram no alto. A vida dos xamãs após a morte replica, assim, a inversão que já vimos ocorrer no campo da vingança, entre o alto e o baixo corporal: em razão inversa à perfeição do canto que sai pela boca, auge do conhecimento e, portanto, da alma, encontra-se a falta de conhecimento, expressa em dejetos.

É na incorporação do canto à sua pessoa, que o destino do xamã após a morte encontra, a meu ver, sua inteligibilidade: aqueles que se tornaram palavra em grau máximo permanecem, além da decrepitude e da deterioração da matéria; para sempre vivem e falam pela boca de outros xamãs. Estevão, Zé Galdino, Severino,. Suza, Manduca, Thomas... xamãs são igualmente os únicos dentre os homens cuja memória individual é preservada, lembrados por seus nomes pessoais e pela fama de seu poder, quando a lembrança de seus contemporâneos já de muito se esvaiu.

III. Do cantar

Como mencionei acima, em uma sessão xamânica, os cantos são intercalados a diálogos eventualmente estabelecidos entre os entes que se manifestam através do xamã, o paciente e os assistentes. O gênero

marinaokanu recobre, porém, exclusivamente, os cantos; neles concentrar-se-á a análise que segue.

Tomaremos dois pequenos repertórios, que apresentam diferenças significativas entre si. Um primeiro repertório pertence a Paulino, consistindo de cantos *upurz karawaru* que Paulino, não sendo um especialista, lembra-se de ter aprendido com Manduca, antigo *marinao* na região do Wappun. O outro repertório consiste de uma performance de Maria, na sessão de cura de Luzia, contendo assim seu canto *upurz karawaru* e os que se seguiram naquela madrugada; sua peculiaridade, como veremos, é o de referirem-se especificamente àquela situação.

O corpus a ser analisado é, portanto, reduzido, o que se deve, sobretudo, à relativa escassez de especialistas, de que falamos anteriormente; nesse sentido, enquanto modalidade discursiva que requer especialização, os cantos não proliferam na mesma proporção que narrativas e encantações. Ouçamos o que dizem os cantos.

Paulino
Wappun, fevereiro de 1992.
tradução: Casemiro Cadete e David Ribeiro

Maruai, maruai, ah, maruai, maruai
ōsokodan kowas ōribienao
panaokazio'au onori'au
maruai, maruai, maruai, maruai

Maruai, maruai, ah, maruai, maruai
eu livro meus pobres parentes
do panaokaru, da mãe d'água
maruai, maruai, maruai, maruai

Paulino
Wappun, fevereiro de 1992.
tradução: Casemiro Cadete e David Ribeiro

Kayapa ayo tuma
Kayapa ayo ayo
Baudokoru komiroanan kayapa
Ai, kwiarara panunomiz ii
~lkawan ii

Kayapa e ayo
kayapa, ayo, ayo,
Baudokoru, komiroanan e kayapa
Ai, à porta do arco-íris eles chegam.

Estes dois cantos, como disse, foram recordados por Paulino como cantos *upurz karawaru* de Manduca, aqueles que, entoados no início de uma sessão, permitem ao xamã sua viagem para o alto. Não surpreende que Paulino deles soubesse, uma vez que, como aludi anteriormente, um aprendiz pode obter seus primeiros cantos *upurz karawaru* de um xamã mais experiente.

Uma característica marcante do *upurz karawaru* reside, sob meu ponto de vista, no fato de que, ao modo da encantação, constituir uma assertiva ou, melhor dizendo, um proferimento: são os *wapananinao* - *maruai*, no primeiro canto; *kayapa*, *ayo*, *baudokoru* e *komiroanan* - que proferem seu nome, por ele afirmando sua presença e seu ato. Tal se encontra mais claramente no primeiro canto, em que - em estreito paralelo à estrutura composicional da encantação - vemos ocorrer o uso da primeira pessoa do singular, um “eu” que afirma seu nome e o fim a que se destina, este que é, ao mesmo tempo, o seu ato: “*eu livro meus pobres parentes do panaokaru, da mãe d’água*”.

Já no segundo canto, algo destoante, o proferimento sequencial dos nomes dos *wapananinao* se faz acompanhar da terceira pessoa do plural - “*ai, à porta do arco-íris eles chegam*” -, deixando de constituir uma expressão perlocucionária. Se comparado ao gênero *pori*, uma maior liberdade

composicional, parece, com efeito, ocorrer no gênero *marinaokanu*. É o que melhor se vê nos cantos entoados por Maria, a xamã da aldeia Jabuti.

À diferença dos cantos lembrados por Paulino, *upurz karawaru* que, um dia, pertenceram a Manduca, o pequeno repertório que segue prende-se ao contexto específico da cura de Luzia, empreendida por Maria na sessão xamânica a que nos referimos à abertura deste capítulo. Em seu contexto de ocorrência, os cantos se apresentam em uma seqüência encadeada, em que podemos mais claramente depreender efeitos de sentido.

Maria,
Jabuti, fevereiro de 1989
tradução: Casemiro Cadete e David Ribeiro

ayo pa'tii
komiroanan pa'tii
galega pa'tii

eh, galega vai

ayo pa'tii
tayokoana pa'tii
galega pa'tii

eh, galega vai

komiroanan pa'tii
wiao-wiao pa'tii
komiroanan pa'tii
ayo pa'tii
tayokoana pa'tii

eh, galega vai
eh, galega vai

ayo para você
komiroanan para você
galega para você

eh, galega vai

ayo para você
tayokoana para você
galega para você

eh, galega vai

komiroanan para você
wiao-wiao para você
komiroanan para você
ayo para você
tayokoana para você

eh, galega vai
eh, galega vai

O canto “corrente” - *upurz karawaru* - de Maria consiste do proferimento dos nomes dos *wapananinao* em presença: *ayo*, *komiroanan*,

wiao-wiao e *tayokoana*. Este último, posto que o desconhecesse, explicou-me Maria tratar-se de casca de pau, motivo pelo qual arrisco dizer que se trata da madeira que os Wapishana designam, em português, por *preciosa*. Observo ainda que estes *wapananinao* não somavam todas as plantas que Maria carregava em si; ao contrário, orgulhava-se ela de ter consigo, em suas próprias palavras, "*mais de trinta pessoas*", entre *wapananinao* e xamãs já mortos.

Ao proferimento do próprio nome se segue a expressão *pa'tii*, cuja tradução, algo imprecisa, seria "para si", referindo-se diretamente, no contexto de cura, à pessoa doente. Novamente, como vimos ocorrer nos cantos de Paulino, os *wapananinao* proferem seu nome e o fim a que se destinam.

Todo o canto se entremeia da frase "*eh, galega vai*", que pontua o ritmo da canção, ao modo de um estribilho. A *galega*², segundo Maria, é ave associada às plantas mágicas ou, em suas palavras, "*é ave das plantas, para voar para o alto*".

Inventariando o que é leve, se desenvolve o canto, corrente que lança a alma do xamã em sua subida. As falas e cantos que se seguem pertencem a seus outros "eus", *wapananinao* e xamãs mortos. Mas, e este é o ponto que aqui nos interessa de perto, a partir deste momento, o discurso xamânico deixa de ser proferimento para adentrar o campo do diálogo.

² A pomba *galega* (*Columba rufina sylvestris*) desempenha, assim, para o xamanismo entre os Wapishana, papel equivalente ao do beija-flor em outras sociedades norte-amazônicas (veja-se F.Santos-Granero, 1991:110), como ave portadora de poder xamânico.

Voltemo-nos, pois, às duas canções que compuseram este tratamento inicial de Luzia:

Maria

Jabuti, fevereiro de 1989

tradução: Casemiro Cadete e David Ribeiro

Maruai, maruai, maruai, maruai
Wiao-wiao nankan pudorona wiwi
sodi

Unankan pu'u kanda'o pu'u
Maruai nankan pugaru wiwi sodi
Maruai nankan pu'u pudorona nai'ao
wiwi sodi
Da'tii puwatim wiwi sodi pushimek

mamai da'a at, daddy da'a at wiwi
sodi

aona pukarinan naa pukarinan naa
wiwi sodi

Maruai nankan pugaru
Komiroanan nankan puzbawun
Konainomao nankan pu'u puzbawun
wiwi sodi
Maruai, maruai

Maruai, maruai, maruai, maruai
Wiao-wiao traz sua alma, irmãzinha

Ele a trará para a luz
Maruai lhe traz, irmãzinha
Maruai traz sua alma de lá, de onde
ela se encontra, irmãzinha
Para cá você volta, irmãzinha, para
sua rede,

para sua mamãe, para seu papai,
irmãzinha

você não adoece, você não adoece,
irmãzinha

Maruai lhe traz
Komiroanan traz seus sentidos
É bonito trazer de volta seus
sentidos, irmãzinha
Maruai, maruai

Maria

Jabuti, fevereiro de 1989

tradução: Casemiro Cadete e David Ribeiro

Morowat'kidan pugaru wiwi sodi
Shin pu'a taotan pu'u pugaru wiwi
sodi

maruai shandan pu'u pugaru wiwi
sodi

wiao-wiaonao komiroanan tan
pugaru wiwi sodi

Manaka'a manaka'a nankan pu'u
pudorona

wiao-wiao nankan pu'u pudorona
wiwi sodi, wiwi sodi

morowat'kidan pu'u pugaru wiwi sodi
nankan pu'u puzbaowun wiwi sodi

zamatan pu'u pugaru panaokaru'au
wiwi sodi

Morowa chega em você, irmãzinha
Para carregar você, irmãzinha

Maruai lhe defuma, irmãzinha

wiao-wiao e komiroanan para lhe
dar, irmãzinha

O manacá, o manacá lhe traz,
irmãzinha

wiao-wiao traz sua alma para você,
irmãzinha, irmãzinha

Morowa chega em você, irmãzinha
Traz de volta seus sentidos,
irmãzinha

Aos panaokaru lhe tomam,
irmãzinha

ōgaru komiroanan ōkadorona tan
 pugaru
 aona'o'nii panaokazio watim pugaru
 da'ti'o wiwi
 ōgaru komiroanan
 puditi naa'pa zii wanao di'iti
 puditi naa'pa zii mamai di'iti
 papai di'iti
 pudanao di'iti
 Ōpanadan pu'u punukanu
 panaokaru di'au
 Ōgaru komiroanan
 Ōkabootan wuru'u panaokazio pu'au
 ōdadoko
 Dowautan sodizo
 mamai da'a at
 papai da'a at
 pudaiaru da'a at
 marina wuru'u panaokazio'oraz
 ōpoan pu'u pugaru
 punukanu padatinazon pudaiaru
 di'iti
 pudaro di'iti
 pudaru di'iti
 maruai nankan pu'u pugaru
 manaka'a nankan pu'u pugaru
 pushimeka wu'u iti wiwi sodi
 marina wuru'u panaokazio'oraz
 punukanu padantinpian panaokaru
 di'iti'o
 aonii puaipian pudaiaru wiwi sodi

 punukanu padantinpian ma'chai
 di'iti'o wiwi sodi
 komiroanan nankan pudorona wiwi
 sodi

Eu sou komiroanan, eu lhe dou a
 alma, irmãzinha
 Nunca mais panaokaru chegará em
 você, irmã
 Eu sou komiroanan
 Você pensa ainda em nós?
 Você pensa ainda na mamãe?
 No papai?
 Em seus filhos?
 Eu tomo seu coração ao panaokaru

Eu sou komiroanan
 Eu atiro aquele panaokaru para
 longe de você, irmã
 Eu carrego a pequenina
 De volta a mamãe
 de volta ao papai,
 de volta ao seu marido,
 Deixa aquele panaokaru
 Eu sopro você
 Para que seu coração volte ao seu
 marido,
 a sua mãe
 ao seu pai
 Maruai lhe traz
 Manacá lhe traz para sua rede,
 irmãzinha
 Deixe aquele panaokaru
 Afaste seu coração do panaokaru

Você não pensa em seu marido,
 irmãzinha?
 Afaste seu coração do ma'chai,
 irmãzinha
 Komiroanan lhe traz a alma,
 irmãzinha.

Intercalados a falas, estes dois cantos são o núcleo central do
 tratamento de Luzia, uma vez que se dedicam exclusivamente a persuadir
 sua alma extraviada a que regresse à vida entre os seus. Note-se, nesse
 sentido, que ambos os cantos diagnosticam como doença o roubo da alma
 por *panaokaru*, mais especificamente *ma'chai*, ao mesmo tempo em que

empreendem a cura, que consiste em lembrar a alma de seus laços e lugar de pertença entre os vivos.

O primeiro canto refere-se, na terceira pessoa do singular, à ação de *maruai*, *wiao-wiao* e *komiroanan*, como se um “eu” oculto descrevesse a cena de uma perspectiva vantajosa. Ambos os cantos, entretanto, são percebidos pela audiência como pertencentes a *komiroanan*, a variedade grande da pipirioca. Se assim o entendemos, o eu, no primeiro canto, só se torna manifesto na passagem final, quando *komiroanan*, refere-se à terceira pessoa - “*Komiroanan traz seus sentidos*” -, para, em seguida, enunciar por si mesmo: “*É bonito trazer de volta seus sentidos, irmãzinha*”.

A menção a *wiao-wiao* e *maruai* pode, assim, ser vista como parte da interlocução de *komiroanan* com estes outros *wapananinao*, todos eles em cena no canto que é a busca da alma extraviada. Nesta linha, o uso da terceira pessoa - como, por exemplo, na passagem “*Wiao-wiao traz sua alma, irmãzinha, ele a trará para a luz*” - não indica necessariamente disparidade entre enunciação e discurso, posto que a enunciação da ação, pela voz interposta de *komiroanan*, é a própria ação ³.

Em paralelo ao gênero *pori*, convencionou-se no gênero *marinaokanu* que este cantar é agir. Diferença fundamental, porém, a singularizar o gênero, reside no fato de serem os cantos situacionais e dialógicos. Sobre tais propriedades desejo agora me deter.

³ Atentando à convenção do gênero *marinaokanu*, sequer pode-se-ia sugerir a leitura da menção a *wiao-wiao* e *maruai* como caso de estilo indireto ou citacional, em que várias diferentes vozes se embutem (cf. M.Bakhtin, 1981:144ss.; E.Viveiros de Castro, 1986:550ss.). Ao contrário, o estilo direto pauta ao gênero.

Em primeiro lugar, olhemos mais de perto o caráter dialógico do canto xamânico. À primeira vista, o canto mais parece exortação ou ordem, mas tal perspectiva se inverte se consideramos que Luzia, a paciente, é pólo silencioso, mas ativo do diálogo que aí se estabelece. O canto, assim, se dirige a uma alma que se refugia no silêncio, pois, sabemos, silêncio, vácuo comunicativo, é a expressão da perda da alma na esfera *panaokaru*.

Da perspectiva do diálogo, ambos os cantos se alinham em crescendo: a fala de *komiroanan* se inicia, suave, no primeiro canto,

“Maruai traz sua alma de lá, de onde ela se encontra, irmãzinha
Para cá você volta, irmãzinha, para sua rede,
para sua mamãe, para seu papai, irmãzinha
você não adoece, você não adoece, irmãzinha”

para redobrar em força e em intensidade no segundo:

Você pensa ainda em nós?
Você pensa ainda na mamãe?
No papai?
Em seus filhos?
Eu tomo seu coração ao *panaokaru*
...

Deixe aquele *panaokaru*
Afasto seu coração do *panaokaru*
Você não pensa em seu marido, irmãzinha?
Afasto seu coração do *ma'chai*, irmãzinha
Komiroanan lhe traz a alma, irmãzinha.

Intensidade que vai também, gradativamente, envolvendo a audiência, que passa a participar e inventiva, vez por outra, a alma que hesita em retornar.

Vê-se, pois, que, à diferença do cunho formulaico da encantação, o canto xamânico se constrói situacionalmente. Tematiza o contexto,

tematização que é, ao mesmo tempo, exegese ou diagnóstico - - nos cantos em pauta, o roubo da alma de Luzia por *ma'chai* - que, afinal, concede legibilidade à situação ⁴. Ou seja, na composição do canto vão-se criando efeitos de sentido que, enunciados por voz autorizada, são partilhados pela audiência.

Ao mesmo tempo em que estabelecem a exegese da situação, os cantos operam para alterá-la. O canto xamânico, expressão, por excelência, força produtiva da alma/palavra dos *wapananinao*, configura evidentemente campo de perlocução; um certo grau de infelicidade parece ser, entretanto, previsível: a repetição dos cantos, em sessões consecutivas, virá garantir-lhes a eficácia global. Nesse sentido, pode-se sugerir que o gênero *marinaokanu* é a prática retórica que supõe maior eloquência e força persuasiva.

Tarefa de convencimento, de persuasão e, mais uma vez impõe-se dizê-lo, de sedução pela palavra. A alma de Luzia é, assim, presa de dois campos antagônicos que sobre ela exercem sua sedução: batalha do canto contra o silêncio que é a morte. Mas, perguntemos, de que se vale o canto para seduzir a alma presa no silêncio?

Destaca-se inicialmente a fumaça perfumada da resina *maruai*, ao lado do perfume da flor do manacá; perfume e canto que são, como sabemos, correlatos da alma:

⁴ Veja-se J.Overing, 1990. A composição, via de regra, situacional do canto xamânico é o aspecto mais abordado pela análise do xamanismo em sociedades das terras baixas sul-americanas, por representar um campo privilegiado de inteligência e tradução do novo (M.Carneiro da Cunha, 1986; P.Santilli, 1984; B.Albert, 1988).

Maruai lhe defuma, irmãzinha
wiao-wiao e komiroanan para lhe dar, irmãzinha
O manacá, o manacá lhe traz, irmãzinha

Porém, com tanto mais força persuasiva, o canto evoca o sangue,
porção da alma que Luzia partilha com os vivos e seus, laço agora
ameaçado por sua defecção para a esfera *panaokaru*:

Eu carrego a pequenina
De volta a ~~mamãe~~
de volta ao papai,
de volta ao seu *marido*,
Deixa aquele *panaokaru*
Eu sopro você
Para que seu coração volte ao seu marido,
a sua mãe
ao seu pai
Maruai lhe traz
Manacá lhe traz para sua rede, irmãzinha
Deixe aquele *panaokaru*
Afasto seu coração do *panaokaru*

Insinuante, insistente, o canto lembra a Luzia de sua mãe, seu pai, de
seus filhos - dos consangüíneos, enfim, aqueles que, para ela, são *ōribienao*,
“os muitos de mim” - e de seu marido, este outro laço que, senão de sangue,
é igualmente exponencial da sociabilidade. “*Eu carrego a pequenina*”, diz
komiroanan: o percurso de volta é o restaurar da memória dos laços que a
prendem aos vivos, restauração que os cantos visam efetuar retoricamente,
contrapondo-a à morte, que é abandono e esquecimento. Os cantos
lembram-na, em suma, da medida humana.

Conclusões

Leveza é uma das virtudes que I. Calvino (1990) recomenda para a literatura do próximo milênio: contra a Medusa, que a tudo petrifica - lembra-nos - Perseu usa da leveza de asa e nuvem. Isto, sabem-no, a seu modo, os Wapishana: de ar e de aroma é feita a palavra que é alma; leveza que é sua força de penetrar nas frestas deste mundo duro. "*Mesmo de longe* - me dizia Paulino - *o vento leva a força do pori e segura o que quer*", o ser amado ou outro objeto de nosso desejo.

Mas nem toda fala, como tentei demonstrar ao longo destas páginas, possui esta força criadora; ao contrário, a codificação retórica das práticas discursivas de que viemos tratando repousa precisamente sobre uma gradação entre o corpo e a alma: variando segundo a cota de alma que possuem, organizam-se os gêneros discursivos, aqueles que os enunciam - homens e mulheres, jovens e velhos -, bem como se estabelece uma linha a dividir a fala coloquial daquela não-coloquial. Falo de graus - de uma proporção, vale insistir, e não de uma oposição -, que articulam sistemicamente todas as falas.

Os extremos deste gradiente são o silêncio e o canto; de sua dosagem exata resulta a comunicação entre semelhantes. Dosagem do úmido e do seco, do frio e do quente, do pesado e do leve: é o corpo humano que fala. Dosagem exata, enfim, de sangue e de palavra, que não é nem o peso da animalidade, nem a existência imponderável das plantas mágicas.

Tal institui a condição humana e - correlato necessário - seu tempo e destino. A transcendência da condição humana, renúncia à cota corporal

para aceder à leveza do canto, é busca de xamãs; a eles, cabe a imortalidade, existência pessoal para sempre lembrada. Não é busca de todos: transcender, como vimos, é também exceder a medida humana. Tempo de homens é o tempo presente; outros são seu destino e sua memória.

Sangue, sopro e palavra, os componentes do humano, falam ainda de modos diversos de reprodução; falam, portanto, de modos diversos de memória.

A co-partilha do sangue, estabelecendo os limites do eu - *ōtokon*, "minhas pontas" -, circunscreve o tempo dos vivos, os laços que mantêm entre si. Laços que, após a morte, são laboriosamente desfeitos pela narrativa, para centrar, mais nítida, uma memória de vivos.

Fabricar os corpos, reproduzir crianças, dialogar com seus iguais; estas são as tarefas humanas: a produção da comunicação, fala coloquial, corresponde, assim, à produção dos corpos; ambas convergem para produzir o presente, a vida em sociedade.

À alma - sopro e palavra - corresponde plenamente a fala não-coloquial, expressão convencionada e apartada da vida cotidiana; a ela acedem, também plenamente, aqueles que já são mais alma do que corpo, os velhos. Tece ainda seus filhos incorpóreos, a alma: plantas crianças que produzem e reproduzem o canto, infinito e imortal. Plantas que contêm em si a magia, estão nos xamãs; equivalem às encantações; são alma, força criadora da palavra.

Mas, sabemos, para que a magia não se estrague, não se deteriore em sangue, é preciso que a força criadora da palavra que é alma esteja, ela

também, voltada à fecundidade e à vida humana. Assim imbricam-se a fala coloquial e a fala não-coloquial: as práticas discursivas não-coloquiais operam, retoricamente, a construção de um mundo humano. Isto vale dizer que urdem-no produtivamente, a este vasto campo retórico onde se embatem vozes conflitantes, murmúrios e tanto silêncio.

Toda estética é uma ética? Penso que os Wapishana sequer considerariam esta questão: em sua língua, uma palavra indivisa - *kaimena* - designa, ao mesmo tempo, o que é belo e o que é bom. *Uru'u utokon*.

Referências bibliográficas

Manuscritos.

Diários de Father E.Cary-Elwes, 5 vols., ms. Archives of the British Province of the Society of Jesus, Londres.

J.Augusto Zany, Ajudante da Inspectoria, Memorandum para o Sr. Cap.Alípio Bandeira, 1914, ms. Centro de Documentação Etnológica, Museu do Índio, RJ.

Gal.Cândido Mariano Rondon, 1927. Anexo I ao Relatório do General Inspector. Comissão de Inspecção de Fronteiras, Ministério da Guerra. 1ª Comissão Demarcadora de Limites, Belém, PA.

Granada Television Ltd. 1968/1969 Transcripts on "World in Action" on Guyana Elections, 1968. ms. Institute of Commonwealth Studies, Londres.

Publicações.

ABREU, M. Azevedo de 1993 "Cordel português, folhetos nordestinos: confrontos. um estudo histórico-comparativo". Tese de doutoramento inédita. IEL/UNICAMP.

ABU-LUGHOD, L. 1988 *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press.

ALBERT, B. 1988 "La Fumée du Metal: histoire et representations du contact chez les Yanomami (Brésil)". *L'Homme* 106-107:87-119.

ANDERSON, C.W. 1909 "The Aboriginal Indians". In: G.D.Bayley (ed), *Handbook of British Guiana*, 105-114. London.

APPADURAI, A. 1981 "The past as a scarce resource". *Man* 16(2):201-219.

APPADURAI, A., KOROM, F.J. & MILLS, M. (eds.) 1991 *Gender, Genre and Power in South Asian Expressive Traditions*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

ARMELLADA, C. de 1972 *Pemonton Taremurú; Invocaciones Mágicas de los Indios Pemón*. Caracas, Centro de Lenguas Indígenas, Universidad Católica Andres Bello.

→ AUSTIN, J.L. 1990 *How to do things with words*. Oxford, Oxford University Press.

BAKHTIN, M. (1925) 1990 "Forms of Time and of the Chronotope in the Novel". In: HOLQUIST, M. (ed.) *The Dialogical Imagination: Four Essays by M.M.Bakhtin*, pp.84-258. Austin, University of Texas Press.

BAKHTIN, M./VOLOCHINOV 1981 *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. São Paulo, Ed.Hucitec.

BAKHTIN, M.M. 1992 "The Problem of Speech Genres". In: C.Emerson & M.Holquist (eds.) *M.M.Bakhtin. Speech Genres and Other Late Essays*. Austin, University of Texas Press.

BAKHTIN, M.M./MEDVEDEV, P.N. (1928) 1985 *The Formal Method in Literary Scholarship: A Critical Introduction to Sociological Poetics*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

BALDWIN, R. 1946 *The Rupununi Record*. Barbados, B.W.I., The Barbados Advocate Company.

- BARTHES, R. 1981 *Fragmentos de um Discurso Amoroso*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- BASSO, E. 1985 *A Musical view of the Universe: Kalapalo Myth and Ritual Performances*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- BAUMAN, R. & SHERZER, J. 1977 *Explorations in the Ethnography of Speaking*. London/New York, Cambridge University Press.
- BENJAMIN, W. 1987 "O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov". *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura. Obras Escolhidas* 1:197-221. São Paulo, Editora Brasiliense.
- BENVENISTE, E. 1974 "L'appareil formel de l'énonciation". *Problèmes de linguistique générale*, vol.II: 79-88. Paris, Gallimard.
- BLOCH, M. 1975 *Political Language and Oratory in Traditional Society*. London, Academic Press.
- BOSI, E. 1987 *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. São Paulo, T.A. Queiroz, Ed./EDUSP.
- BURKE, K. 1974 *A Rhetorics of Motives*. Berkeley, University of California Press.
- BURKE, P. 1989 *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo, Ed. Brasiliense.
- BURKE, P. 1995 *A arte da conversação*. São Paulo, Edunesp.
- BUTT COLSON, A. 1971 "Comparative studies of the social structure of Guiana Indians and the problem of acculturation". In: Francisco M. Salzano (ed.), *The ongoing evolution of Latin American populations*, pp.61-126. Springfield, Illinois.
- BUTT, A. 1956 "Ritual Blowing-Taling: a Causation and Cure of Illness among the Akawaio". *Man*, 48:49-55.
- BUTT, A. 1962 "The Guianas". *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research* 7:69-90.
- CADETE, C.M. s/d *Dicionário Wapichana - Português / Português - Wapichana*. São Paulo, Ed. Loyola.
- CALAMÉ-GRIAULE, G. [(1967) 1985] *Ethnologie et Langage: la parole chez les Dogon*. Paris, Institut d'Ethnologie/Musée de l'Homme.
- CALVINO, I. 1990 *Seis propostas para o próximo milênio*. São Paulo, Companhia das Letras.
- CÂMARA CASCUDO, L. da 1984 *Literatura Oral no Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo, Ed. Itatiaia/EDUSP.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. 1978 *Os Mortos e os Outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo, Ed. Hucitec.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. 1985 *Negros, Estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo, Brasiliense.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. 1986 "Escatologia entre os Krahó: reflexão, fabulação". *Antropologia do Brasil: Mito, História, Etnicidade*, pp.63-82. São Paulo, Ed. Brasiliense.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. 1987 *Os Direitos do Índio: Ensaio e Documentos*. São Paulo, Ed. Brasiliense.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. 1992 "Prólogo". In: M. Carneiro da Cunha (org.), *Legislação Indigenista no século XIX*. CPI-SP/Edusp.
- CHALMERS, D.P. 1896 "British Guiana: a sketch". *The Scottish Geographical Magazine* XII: 125-139. Edinburgh, The University Press.
- CHAMOISEAU, P. 1993 *Texaco*. São Paulo, Companhia das Letras.
- CLEMENTI, C. 1922 "Colonisation in British Guiana". *United Empire*, XIII: 443-453. The Royal Colonial Institute.
- CLEMENTI, C. 1919 "Report on the condition of the colony of British Guiana during the Great Europe War and on the Chief Local Problems awaiting solution".

- British Guiana Combined Court, First Special Session. Georgetown, Demerara, Government Printers.*
- COUDREAU, H. 1887-1888 "Voyage au Rio Branco, aux Montagnes de la Lune, au Haut Trombetta". *Bulletin de la Société Normande de Géographie*, 1887,IX:189-211,261-311, 325-358; 1888,X:63-89.
- CROCKER, J.C. 1985 *Vital Souls: Bororo Cosmology, Natural Symbolism and Shamanism*. Tucson, University of Arizona Press.
- DESCOLA, Ph. 1986 *La Nature Domestique. Symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar*. Paris. Editions de la Maison des Sciences de L'Homme.
- DETIENNE, M. 1972 *Les Jardins d'Adonis*. Paris, Gallimard.
- DINIZ, E.S. 1967 "Os Makuxí e os Wapitxâna: índios integrados ou alienados?". *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica* 2:93-100.
- DINIZ, E.S. 1968 "A terminologia de parentesco dos índios Wapitxâna". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, N.S., Antropologia*, 34. Belém.
- EGERTON, W. 1915 "A Railway and Hinterland Development". *Timehri. The Journal of the Royal Agricultural and Commercial Society of British Guiana*, III: 158-167.
- FARABEE, W.C. 1920 "A Reply to Dr Roth". *American Anthropologist* 1920,22:291-293.
- FARABEE, W.C. 1918 "The Central Arawaks". *The University Museum Anthropological Publications*, vol. IX., Philadelphia, University of Pennsylvania.
- FARAGE, N. 1991 *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro, Ed.Paz e Terra/ANPOCS.
- FARAGE, N. & SANTILLI, P. 1992 "Estado de sítio: territórios e identidades no vale do rio Branco". In: M.Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*, pp.267-278. São Paulo, Cia.das Letras/SMC/FAPESP.
- FELD, S. 1990 *Sound and Sentiment: birds, weeping, poetics, and song in Kaluli expression*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- FINNEGAN, R. (1970) 1992a *Oral Literature in Africa*. Nairobi/ Dar es Salaam, Oxford University Press.
- FINNEGAN, R. 1992b *Oral Tradition and the Verbal Arts: a Guide to Research Practices*. London/New York, Routledge.
- FORTE, J. 1990 "The Populations of Guyanese Amerindian Settlements in the 1980s". *Occasional Publications of the Amerindian Research Unit*. University of Guyana, Georgetown.
- FORTE, J. & PIERRE, L. 1990 "The Material Culture of the Wapishana People of the South Rupununi Savannas". *Occasional Publications of the Amerindian Research Unit*. Turkeyen, Georgetown, University of Guyana.
- FRIED, N. 1985 *Aculturado, mas ainda índio. datilo*.
- GANE, M. (ed.) 1989 *Economy and Society (Special Issue: Rhetoric)*. vol. 18, no 2, may 1989.
- GENETTE, G. 1975 "A Retórica Restrita". In: COHEN, J. et alii, *Pesquisas de Retórica*. Petrópolis, Ed.Vozes, pp. 129-146.
- GOODY, J. (ed.) 1968 *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GOODY, J. 1977 *The Domestication of Savage Mind*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GOODY, J. 1989 *The interface between the written and the oral*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GÓRGIAS [séc.V a.C] 1993 *Elogio de Helena. Testemunhos e Fragmentos* (tradução de M.José de Sousa Barbosa e I.L.de Ornellas e Castro). Lisboa, Ed.Colibri.
- GOW, P. 1990 "Aprendiendo a defenderse: la historia oral y el parentesco en las comunidades nativas del bajo Urubamba". *Amazonia Indígena* 16: 10-16.

- GOW, P. 1991 *Of Mixed Blood*. Oxford, Oxford University Press.
- HANSEN, J.A. 1994 *Retórica: Seminário realizado na Universidade Estadual do Rio de Janeiro*, maio de 1994. datilo.
- HEMMING, John 1987 *Amazon Frontier*. Londres, McMillan.
- HERMMANN, L. 1946 "A organização social dos Vapidianos do Território do Rio Branco". Dissertação de mestrado, Escola de Sociologia e Política, São Paulo.
- HILHOUSE, W. (1825) 1978 *Indian Notices*. Georgetown, National Commission for Research Materials on Guyana.
- HYMES, D. 1981 *"In vain I tried to tell you": essays in native american ethnopoetics*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- ISER, W. 1980 *The Act of Reading: a Theory of Aesthetic Response*. Baltimore/London, The John Hopkins University Press.
- ISER, W. 1983 "Os atos de fingir ou o que é fictício no texto ficcional". in COSTA LIMA, L., *Teoria da literatura em suas fontes*, vol.2:384-416. Rio de Janeiro, Ed.Francisco Alves.
- KENRICK, W.W. 1891 "Opening up the country". *Timehri. The Journal of the Royal Agricultural and Commercial Society of British Guiana*, V: 237-248. Georgetown.
- KIRDE, H. 1888 "Our Criminal Classes". *Timehri. The Journal of the Royal Agricultural and Commercial Society of British Guiana*, II.
- KLOOS, Peter 1968 "Becoming a piyei: variability and similarity in Carib shamanism". *Antropologica* 24:3-25. Caracas, Fundacion La Salle.
- KOCH-GRÜNBERG, T. (1924) 1982 *Del Roraima al Orinoco*, vol.III. Caracas, Ed.Banco Central de Venezuela.
- KUENTZ, P. 1975 "O 'retórico' ou o distanciamento". In: COHEN, J. et alii, *Pesquisas de Retórica*. Petrópolis, Ed.Vozes, pp.109-128.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1964 *Le Cru et le Cuit, Mythologiques I*. Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1976 *O pensamento selvagem*. São Paulo, Cia Ed.Nacional.
- LORD, A.B. 1960 *The Singer of Tales*. Cambridge, Massachussets, Harvard University Press.
- LOUREIRO, A. 1989 *O Amazonas na Época Imperial*. Manaus, T.Loureiro Ltda.
- M.Vargas Llosa, 1977 "História Secreta de um Romance", in *A Casa Verde*. Rio de Janeiro, Ed.Nova Fronteira.
- MALINOWSKI, B. (1935) 1966 *Coral Gardens and their Magic*. London, George Allen & Unwin Ltd. 2 vols.
- MAUSS, M. (1909) 1981 "A Prece". *Ensaio de Sociologia*, pp.229-324. São Paulo, Ed.Perspectiva.
- Mc CANN, T. 1972 Some recent processes of acculturation and of development among the Wapisiana of Guyana. A report to the Overseas Development Administration and to the Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. datilo.
- Mc CANN, T. 1972b (ed.) *The Rupununi Development Company Limited: the early history by Harry Everard Turner, O.B.E.* Georgetown.
- MENGET, P. & MOLINIÉ, A. 1993 "Introduction". In: BECQUELIN, A. & MOLINIÉ, A. (eds.) *Mémoire de la tradition*. Nanterre, Société d'Ethnologie.
- MIGLIAZZA, E. C. 1980 "Languages of the Orinoco-Amazon basin: current status". *Antropologica* 53:95-162. Caracas, Fundacion La Salle.
- MILLIROUX, F. 1842 *Émigration a la Guyane Anglaise*. Paris, Pagnerre Éditeur.
- MILLS, M. 1991 *Rhetorics and Politics in Afghan Traditional Storytelling*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- MUSSOLINI, G. 1944 "Notas sobre o conceito de moléstia, cura e morte entre os índios Vapidianos". *Sociologia* IV, nº 4.

- OGILVIE, J. 1940 "Creation Myths of the Wapisiana and Taruma". *Folk-Lore*, LI, IV:64-72.
- ONG, W.J. (1971) 1990 *Rethoric, Romance and Technology: studies in the interaction of expression and culture*. Ithaca/London, Cornell University Press.
- ONG, W.J. 1989 *Orality and Literacy: the Technologizing of the Word*. Routledge, London/New York.
- OVERING, J. 1975 *The Piaroa, a people of the Orinoco Basin: a study in kinship and marriage*. Oxford, Oxford University Press.
- OVERING, J. 1985 "Introduction". In: OVERING, J. (ed.) *Reason and Morality*. London/New York, Tavistock.
- OVERING, J. 1989 "The aesthetics of production: the sense of community among the Cubeo and the Piaroa". *Dialectical Anthropology*, 14:159-175.
- OVERING, J. 1990 "The Shaman as a Maker of Worlds: Nelson Goodman in the Amazon". *Man*, 25:602-19.
- ▲ OVERING, J. 1994 "Against motion". in WEINER, J. (ed.), *Aesthetics is a cross-cultural category: a debate held in the Muriel Stott Centre*. Dept. of Social Anthropology, Manchester.
- PARRY, M. & LORD, A.B. (eds) 1954 *Serbo-Croatian Heroic Songs*, vol.1. Cambridge, Massachussets, Harvard University Press.
- PRICE, R. 1985 *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
- RAMANUJAN, A.K. 1991 "Toward a counter-system: women's tales". in: A.APPADURAI, F.KOROM & M.MILLS (eds.) *Gender, Genre and Power in South Asian Traditions*, pp.33-55. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- RICOUER, P. 1975 *La Métaphore Vive*. Paris, Editions du Seuil.
- RISÉRIO, A. 1993 *Textos e Tribos: poéticas extraocidentais nos trópicos brasileiros*. Rio de Janeiro, Ed.Imago.
- RIVIÈRE, P. 1984 *Individual and society in Guiana*. Cambridge, Cambridge University Press.
- RODWAY, J. 1893 "Inhabitants". *Handbook of British Guiana*. Georgetown, Columbian Exposition Literary Committee of the Royal Agricultural and Commercial Society.
- ROTH, H. 1950 "The kanaima". *Timehri. The Journal of the Royal Agricultural and Commercial Society of British Guiana*, XXIX:25-26.
- ROTH, W. 1915 "An Inquiry into the Animism and Folk-Lore of the Guiana Indians". *Thirtieth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*. Washington, Government Printing Office.
- SAID, E. W. 1990 *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo, Cia.das Letras.
- SAMPAIO E SILVA, O. 1980 Os grupos tribais do Território de Roraima. *Revista de Antropologia*, XXIII: 69-89. São Paulo, USP.
- ▲ SAMPAIO E SILVA, O. 1985 Sociedade Wapixána: ritos e mitos (registros preliminares). *Revista do Museu Paulista*, N.S., XXX: 149-164. São Paulo.
- SANTILLI, P. 1984 "Sobre a tradição oral Carib". datilo.
- SANTILLI, P. 1994 *As Fronteiras da República: história e política entre os Macuxi no vale do rio Branco*. São Paulo, NHII-USP/FAPESP.
- SANTOS-GRANERO, F. 1991 *The Power of Love: the moral use of knowledge amongst the Amuesha of Central Peru*. London, The Athlone Press.
- SAPIR, J.D. & CROCKER, J.C. 1977 *The Social Use of Metaphor: Essays on the Anthropology of Rhetoric*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- SEARLE, J.R. 1990 *Speech Acts: an Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge, Cambridge University Press.

- SEARLE, J.R. 1993 *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SERRANO, C. 1993 "Símbolos do Poder nos Provérbios e nas Representações Gráficas Mabaya Manzangu dos Bawoio de Cabinda-Angola. *Revista de Arqueologia e Etnologia*, 3:137-146. São Paulo.
- SHERZER, J. 1990 *Verbal Art in San Blas: Kuna Culture through its discourse*. Cambridge, Mass., Cambridge University Press.
- SHERZER, J. & URBAN, G. (eds.) 1986 *Native South American Discourse*. New York/Amsterdam, Mouton de Gruyter.
- SOULEZ, A. 1986 "Le Dire comme acte du sophiste ou: invention et répudiation par Platon de la pragmatique sophistique". In: CASSIN, B. (ed.), *Positions de la Sophistique (Colloque de Cerisy)*, pp.53-73. Paris, J.Vrin.
- STRADELLI, E. (1889) 1991 "O Rio Negro, o Rio Branco, o Uaupés". in T.Isenburg (org), *Naturalistas Italianos no Brasil*, pp.203-305. São Paulo, Ícone Editora.
- SWANN, M. 1957 *British Guiana: the Land of Six Peoples*. London, HMSO.
- TAKEUCHI, M. 1960 "A Estrutura da Vegetação na Amazônia". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, N.S., no 7*. Belém.
- TAMBIAH, S.J. 1968 "The magical power of words". *Man* 3 (2): 175-208.
- TAYLOR, A.C. & E.CHAU 1983 "Jivaroan Magical Songs: Achuar Anent of Connubial Love." *Amerindia* 8: 87-127.
- THURN, E. Im 1879 "Opening up the country". *Catalogue of British Guiana Exhibition held in Georgetown on the 14th and 15th of May, 1879*. Georgetown, Demerara, Royal Gazette Office.
- THURN, E. Im 1883 *Among the Indians of Guiana*. Londres.
- THURN, E. Im 1934 "The Hinterland of British Guiana". In: *Thoughts, Talks and Tramps*. London, Oxford University Press.
- TODOROV, T. 1979 *Poética da Prosa*. Lisboa, Ed 70.
- VANSINA, J. 1968 *Oral Tradition : a Study in Historical Methodology*. Chicago, Aldine Publishing Company.
- VANSINA, J. 1985 *Oral Tradition as History*. London, James Currey.
- VEYNE, P. 1983 *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*. Paris, Seuil.
- VEYNE, P. 1985 *A Elegia Erótica Romana: o amor, a poesia e o Ocidente*. São Paulo, Ed.Brasiliense.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 1978 "Notas sobre a cosmologia Yawalapiti". *Religião e Sociedade*, 3:163-174. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 1986 *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- WATTS, I. 1993 *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson and Fielding*. London, The Hogarth Press.
- WAUGH, E. (1934) 1987 *Ninety-Two Days: a Journey in Guiana and Brazil*. Harmondsworth, Penguin Books.
- WEBBER, S. 1991 *Romancing the Real: Folklore and Ethnographic Representation in North Africa*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- WIRTH, M. 1950 "Lendas dos índios Vapidianá". *Revista do Museu Paulista*. n.s., IV, pp.165-216.
- ZUMTHOR, P. 1972 *Essai de Poétique Médiévale*. Ed. du Seuil, Paris.
- ZUMTHOR, P. 1983 *Introduction à la poésie orale*. Paris, Seuil.

