

1

Publicação Avulsa do Museu do Índio

A COBRA GRANDE

*Uma introdução à cosmologia
dos Povos Indígenas do Uaçá
e Baixo Oiapoque – Amapá*

Lux Vidal



98.2(811.5)

691c

ed

A COBRA GRANDE

A COBRA GRANDE

*Uma introdução à cosmologia
dos Povos Indígenas do Uaçá
e Baixo Oiapoque – Amapá*

Lux Vidal

MUSEU DO ÍNDIO – FUNAI

Segunda Edição

2009

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA
Presidente **Luiz Inácio Lula da Silva**

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
Ministro **Tarso Genro**

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI
Presidente **Márcio Augusto Freitas de Meira**

MUSEU DO ÍNDIO
Diretor **José Carlos Levinho**

© Direitos Autorais Lux Vidal

EDITOR DA SÉRIE
Carlos Augusto da Rocha Freire

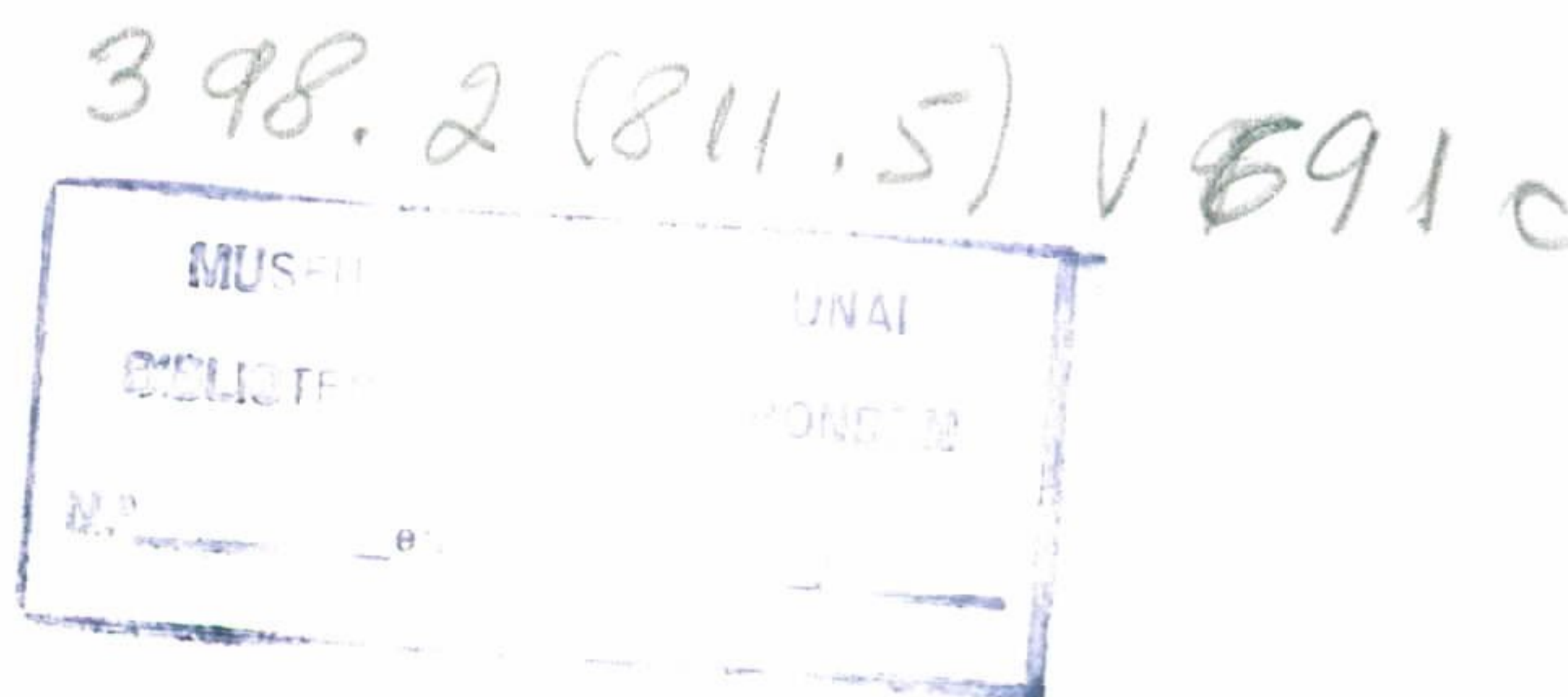
COORDENAÇÃO DA EDIÇÃO
Luís Donisete Benzi Grupioni

DESIGN GRÁFICO
DESIGN GENUÍNO
Bernardo Lac e Maria de Oliveira

REVISÃO
Camilo Vannuchi

DESENHO DA CAPA
Manoel Labonté
Palikur, Aldeia Kumenê

APOIO INSTITUCIONAL À PESQUISA
FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo
CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
MARI – Grupo de Educação Indígena / USP
NHII – Núcleo de História Indígena e do Indigenismo / USP



V691c

VIDAL, Lux. A Cobra Grande: uma introdução à cosmologia dos Povos Indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá. / Lux Vidal. 2ª ed., Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009. (Série Publicação Avulsa do Museu do Índio 1).

il. 68p.

1. Cosmologia indígena 2. Oiapoque, rio (AP)
3. Mito da Cobra Grande 4. Uaçá, rio (AP)

I. Título

ISBN 978-85-85986-25-4

CDU 398.2(811.5)

Museu do Índio Rua das Palmeiras 55, Botafogo, Rio de Janeiro – RJ, Brasil,
CEP 22.270-070, (21) 3214 8722, www.museudoindio.gov.br

*Aos povos indígenas do Uaçá, Galibi e Juminã
Aos meus netos Leonardo e Thales e bisneto Gabriel*

SUMÁRIO

Apresentação	9
Introdução	II
Cenário resumido da região e dos Povos Indígenas do Oiapoque	II
Breve histórico da região	13
Primeira Parte	17
As diferentes versões do mito da Cobra Grande	17
Karipuna	17
Palikur	18
Galibi-Maworno	19
O Pajé Uruçu e os caçadores de escravos	22
A guerra dos Palikur e Galibi (Marworno)	23
O pessoal de Laposiniê	24
Segunda Parte	28
Conhecimento	28
A Cobra Grande: considerações gerais	30
A Cobra e o território	32
Migrações	35
Etno-história	36
Um dado arqueológico	37
Estrutura social	39
Temas cosmológicos	41
Deus e o Diabo no mundo da Cobra e do Puraquê	41
A dosagem certa: os venenos e os remédios	42
O cachiri e as bebidas alcoólicas	44
Hábitos alimentares	45
Um mito Galibi-Kali'na: pele, pureza e impureza	49
O paletó dos bichos do “fundo” e do “centro”	51
O chapéu cargo-cult	51
Conclusões	53
Bibliografia	58
Anexo iconográfico	60

Apresentação

É com grande entusiasmo que estamos lançando a série *Publicação Avulsa do Museu do Índio*, com o intuito de difundir estudos sobre o acervo e as exposições etnográficas promovidas pela instituição.

Convidada para inaugurar a nova série, a Dra. Lux Vidal, da Universidade de São Paulo, generosamente nos encaminhou o presente texto sobre o mito da Cobra Grande na Amazônia, que servirá como inspiração para nossa próxima exposição etnográfica sobre os povos indígenas do Oiapoque, que contará com a sua curadoria.

Um dos frutos das extensas pesquisas desenvolvidas no Amapá, desde 1990, por uma equipe de antropólogos vinculados ao Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo, o texto apresenta a cosmologia dos índios Galibi do Oiapoque, Karipuna, Palikur e Galibi-Marworno, discutindo as diferentes versões daquele mito, tema pan-amazônico que tem traços específicos entre os povos do baixo Oiapoque.

Parceiro dos projetos que visam à salvaguarda da produção cultural indígena, o Museu do Índio está acolhendo com muito orgulho as iniciativas de valorização cultural dos povos indígenas do Amapá. Sentimo-nos também honrados com a participação da Dra. Lux Vidal na nova série, por meio deste trabalho que constitui um importante instrumento de reflexão sobre a vida cotidiana e ritual dos povos da Amazônia, contribuindo para ampliar o alcance do papel institucional do Museu do Índio na divulgação da cultura dos povos indígenas no Brasil.

José Carlos Levinho

Diretor do Museu do Índio

Introdução

Cenário resumido da região e dos Povos Indígenas do Oiapoque

Quatro povos indígenas vivem nas reservas Uaçá, Galibi e Juminã, município de Oiapoque, norte do Estado do Amapá, somando aproximadamente cinco mil índios: os Galibi do Oiapoque, os Karipuna, os Palikur e os Galibi-Marworno. Estas reservas, demarcadas e homologadas, configuram uma grande área contínua, cortada a oeste pela BR-156, que liga Macapá a Oiapoque.

Todos os grandes rios que banham a reserva têm suas nascentes dentro da área indígena. A leste, em direção ao rio Cassiporé e ao Oceano Atlântico, a paisagem é tipicamente de savana e campos alagados, com numerosas ilhas onde se localizam as aldeias, sítios e roças. A oeste prevalece a floresta tropical de terra firme, com árvores de grande porte, muitas palmeiras e rios ainda estreitos, entrecortados por cachoeiras e corredeiras. Fazem também parte da paisagem as montanhas Cajari, Carupina e Tipoca, marcos inconfundíveis para quem anda pela região.

Os índios exploram todos esses nichos ecológicos, se alimentando basicamente de peixe (muito abundante), de farinha de mandioca (que também é comercializada) e de frutas. Consomem ainda produtos alimentícios comprados no comércio de Oiapoque.

Um grande número de canoas, desde cedo pela manhã, partilha as margens dos rios, sendo a pesca uma atividade cotidiana masculina. As mulheres, por sua vez, vão à roça, tiram as raízes e em grupos familiares se reúnem nos *cabê* (casa de farinha), onde processam diariamente a mandioca e seus derivados.

Toda aldeia, localizada à margem de um rio, além das casas de madeira construídas sobre estacas às quais se tem acesso por pequenas escadas, possui uma igreja em cujo altar se acotovelam os santos padroeiros, as bandeiras do Divino, o tambor e o cavaquinho. Além da casa da festa, ou casa comunitária, deve haver um terreiro suficientemente amplo para se armar os *piroro*¹ do *laku*, se erguer o mastro e se colocar os bancos do Turé. Em algum lugar do vilarejo, encontraremos em repouso os grandes potes de barro para o preparo do cachiri.

Do ponto de vista sócio-cultural, os povos da região apresentam características comuns. Cada um, entretanto, mantém uma identidade própria, historicamente construída, controla um dos grandes rios e suas adjacências, e apresenta uma configuração política e religiosa específica. Segundo a classificação lingüística, são eles:

1 Estacas que delimitam o espaço sagrado e ritual, o *laku*, em patoá (*la cour*, em francês), o pátio onde é realizado o Turé. *Piroro* é palavra Galibi, sinônimo, às vezes, de *laku*.

- Os *Palikur*, do tronco lingüístico Aruak, falam uma língua própria e são os habitantes originários de toda a região. Divididos em “clãs” exogâmicos, dizem que antigamente falavam várias línguas, tendo atualmente prevalecido apenas a língua de um único clã. Vivem hoje no rio Urucauá, em uma aldeia maior, Kumenê, e oito menores. Um grande contingente desta etnia vive na Guiana Francesa, mas a comunicação com as aldeias do lado brasileiro é contínua. Há mais de 3 décadas são adeptos da religião Pentecostal. Praticam poucos rituais indígenas (Capiberibe, 2001). Os *Palikur* falam também o francês e o *patoá*, língua geral na região, que, segundo dizem, pode estragar o *Palikur*, torná-lo impuro.

- Os *Galibi do Oiapoque*, ou *Galibi-Kali’na*, do tronco Karib, falam língua própria e migraram para o Brasil em 1950 provenientes de Maná, na Guiana Francesa. Vivem à margem do rio Oiapoque, somando apenas 28 pessoas, todas aparentadas. O lugar é bonito e bem cuidado. São católicos, não praticam rituais indígenas, mas se orgulham muito de sua cultura e história. Entretanto, nunca aceitaram uma “educação indígena diferenciada” e nem o ensino bilíngüe na escola. Por outro lado, por causa da língua e de sua trajetória, consideram-se índios “puros”. Os mais velhos falam ainda o francês, o *patoá* da Guiana Francesa e do Brasil e um pouco de Taki-Taki, o *patoá* holandês.

- Os *Galibi-Marworno* não possuem parentesco com os *Galibi do Oiapoque*, o que confunde um pouco os que não conhecem a região. São índios descendentes de vários grupos, dentre os quais os Karib, provenientes das Guianas em épocas remotas, e as etnias *Marworno* e *Aruã*, também há muito instaladas na região, mas hoje extintas enquanto povos diferenciados. Falam o *patoá* francês, com a lembrança de apenas algumas dezenas de frases de “galibi antigo”, especialmente no vocabulário ritual. Vivem no rio Uaçá, concentrados desde a época do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em uma única aldeia, Kumarumã. Há uma aldeia *galibi-marworno* no Km 90 da BR 156, antigo posto de vigilância e outra mais recente no Km 80. As duas aldeias da Terra Indígena Juminã e a aldeia Flecha, do rio Urucauá, são formadas por *Galibi-Marworno*, *Palikur*, *Karipuna* e não-índios. São católicos há séculos, mas as crenças e a cosmologia são fortemente indígenas. Hoje, são esporadicamente assistidos pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Há diferenças lexicais e tonais entre o *patoá galibi-marworno* e o *patoá karipuna*. Em Kumarumã, as crianças recebem um ensino bilíngüe e todas falam o *patoá* entre elas e em casa.

- Os *Karipuna* são uma população bastante heterogênea do ponto de vista étnico, prevalecendo famílias de origem brasileira provenientes do salgado paraense e ilhas do Amapá ou de lugares mais longínquos, que se misturaram a uma população local predominantemente indígena. Ocupam as margens do rio Curipi, em quatro aldeias maiores e inúmeras localidades. Formaram três pequenas aldeias ao longo da BR-156, nos kms 70, 50 e 40, antigos postos de vigilância, mas hoje já são cinco. Há uma aldeia mais antiga, à margem direita do Oiapoque, que acabou incluída na Reserva dos *Galibi do Oiapoque*. Falam o *patoá* francês, considerado a língua nativa e usado ao lado do português em todas as manifestações públicas. As crianças são alfabetizadas em *patoá*, apesar de muitas delas, hoje, falarem o português em casa. São católicos e o CIMI atua entre eles. Praticam curas xamânicas e realizam com frequência o Turé, em circunstâncias tradicionais, mas

também por ocasião de festas cívicas ou eventos culturais, como performance ou, como eles dizem, “uma demonstração”.

Todos esses povos se utilizam do patoá como língua geral e são também falantes do português, havendo grupo escolar em todas as aldeias. Um certo número de índios fala o francês devido à proximidade com a Guiana Francesa, onde muitos residem ou residiram em algum momento, trabalhando em Saint Georges ou Caiena. Apesar de explorados, a mão de obra indígena é prestigiada pelos franceses e guianeses. Atualmente está mais difícil trabalhar do “outro lado”. As autoridades proíbem a permanência de pessoas sem registro legal, mesmo sendo índios, hoje considerados apenas brasileiros. Surgem, porém, novas possibilidades de relacionamento com a criação de canais institucionais entre a Guiana Francesa e o Estado do Amapá. Planeja-se a construção de uma ponte sobre o rio Oiapoque que ligará os dois países.

Para o transporte ou a comunicação com Oiapoque, sede do município e da administração da FUNAI, os Karipuna usam o ramal, estrada que liga a aldeia Manga à BR-156. Possuem um caminhão que faz a linha duas vezes por semana e cobra frete. Os Palikur e Galibi-Marworno viajam nas grandes lanchas comunitárias que possuem. Passam pelo oceano, contornando a Ponta do Mosquito, no extremo norte do Brasil.

Muitas famílias vivem definitivamente ou temporariamente em Oiapoque, mas sempre em contato com suas aldeias e familiares, formando múltiplas redes de apoio recíproco e sociabilidade. Os índios vendem sua produção agrícola e artesanal em Oiapoque e Saint Georges, ou mesmo em Caiena, na Guiana Francesa, onde os preços pagos são melhores. Cerca de 60% da farinha comercializada em Oiapoque provém das terras indígenas.

Desde a Fundação, em 1992, da Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque (APIO), as diferentes etnias passaram a formar uma unidade sociológica assumindo-se como Povos Indígenas do Oiapoque. Recentemente, foram criadas a Associação dos Galibi-Marworno (AGM), a OPIMO (Organização dos Professores Indígenas do Município de Oiapoque) e a AMIM (Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão).

Breve histórico da região

Os índios do Oiapoque, ao se referirem à sua história, a pensam a partir de quatro fases:

- *Antes do SPI* (Serviço de Proteção ao Índio), quando a região poderia ser definida como “aberta” a todas as vicissitudes da história. Ainda nos séculos XVIII e XIX, pressionados entre a Guiana Francesa e os Portugueses ao Sul, são transferidos e/ou desaparecem vários povos da região, como os Aruã e os Marworno. Inúmeros índios no Uaçá e Urucauá são escravizados. Após 1900, ocorre o povoamento paulatino das margens do rio Curipi pelos Karipuna, a fuga dos Palikur para a Guiana Francesa e o subsequente retorno de parte deles ao Urucauá, enquanto os Galibi-Marworno, dispersos, ainda viviam em diversas ilhas do alto rio Uaçá.

- *Durante a atuação do SPI*, de 1945 a 1968. Após o laudo suíço que, em 1900, concede ao Brasil toda a região ao sul do rio Oiapoque, e após a visita do Marechal Rondon à área,

no fim da década de 30, o Estado brasileiro decide consolidar a sua fronteira com a Guiana Francesa e colocar sob seu controle as populações indígenas do Uaçá. Data daquela época a “união” dos povos do Uaçá sob uma mesma administração, um aparelho estatal e militar muito presente e atuante, especialmente no lugar chamado Encruzo, onde se estabeleceu uma força-tarefa para tutelar os índios da região (vide mapa). Consta que os Palikur manifestaram forte resistência a este esquema. Por outro lado, ainda que por razões de política de Estado, o SPI “reúne” os índios sob seu controle, reforçando a identidade indígena dos povos ali estabelecidos, pela sua presença e atuação diferenciada. O SPI retira da área intrusos e “estranhos”, como comerciantes crioulos, franceses e ingleses, que haviam se instalado às margens dos rios para a exploração de recursos naturais, como ouro e madeira de lei. Segundo um informante, estes estranhos entravam com a conivência de alguns caciques. Os índios trabalhavam para eles, mas sem nenhum benefício.

Data da época do SPI a introdução de normas específicas para os índios como a proibição de bebidas alcoólicas e uma regulamentação para os casamentos de índios e não-índios. São introduzidos novos conceitos relacionados ao trabalho e ao comércio, controlados pelo órgão indigenista. Entre os Galibi-Marworno e os Karipuna, a escola – instituição de maior destaque e alcance – foi responsável pelo agrupamento populacional em aldeias maiores, pela adoção da língua portuguesa, pelo respeito aos emblemas nacionais – como o Hino Nacional e o hasteamento da bandeira –, e, segundo Tassinari (2003a), pela ideologia de uma identidade e/ou sociedade nacional formada pelas três raças, supostamente vivendo em plena harmonia, a branca, a negra e a índia.

- *Entre o final da década de 60 e o fim dos anos 80*, a FUNAI (Fundação Nacional do Índio) e o CIMI passam a atuar na região do Uaçá, quando, de alguma forma, se reverte o quadro anterior. Passam a ter prioridade a demarcação das terras, a realização de Assembléias políticas regionais e o projeto de uma educação indígena diferenciada. Uma das tarefas do CIMI e da FUNAI à época foi difundir a consciência de auto-valorização entre os índios do Uaçá. Destacam-se a ênfase dada à cultura de cada povo, aos direitos indígenas e o incentivo ao uso da língua *kheol* (o *patoá*), estimulando os índios a considerá-la, assumidamente, como língua materna. Durante cinco anos (1990-1995), o CIMI promoveu um curso pedagógico para a formação de professores indígenas. A FUNAI desativou a fazenda de búfalos, implantada pelos militares no Uaçá, e o Encruzo foi também, em parte, desativado, continuando apenas como Posto Indígena e local de castigo e exílio temporário para infratores graves. Castigar infratores é costume antigo na região e antecede o SPI, entretanto, este órgão conferiu legitimidade de Estado à prática. A função penal do Encruzo foi extinta pela Assembléia dos Povos Indígenas do Uaçá em janeiro de 1996².

- *Os tempos atuais*, que se caracterizam pela consolidação das reservas indígenas e pela homologação das terras e a criação das organizações indígenas. Ocorrem mudanças políticas significativas, em parte já iniciadas no período anterior, como a nomeação de índios para cargos públicos no Governo do Estado do Amapá e funcionários da FUNAI e a eleição de outros, como vereadores e mesmo o prefeito de Oiapoque.

2 A história das normas legais e penais tradicionais vigentes nas sociedades indígenas do Uaçá e suas mudanças mais recentes serão tratadas em estudo específico.

Desde 1994, com o apoio do Governo do Amapá, são efetuados convênios entre o Estado do Amapá e a APIO, com repasse de recursos para a realização de projetos nas áreas de saúde, educação e infraestrutura. Constata-se, ainda, maior participação dos índios na política partidária local. Pode-se dizer que as mudanças vêm ocorrendo em ritmo acelerado, afetando o meio ambiente, a estrutura sócio-política, a economia, a educação e a saúde. A participação dos índios em projetos de desenvolvimento sustentável tem aumentado, assim como uma maior inserção no contexto regional. A pavimentação da BR 156, às margens da qual já se localizam oito aldeias e a passagem de uma linha de transmissão elétrica ao longo da mesma, também trarão novas oportunidades e muitos problemas.

Segundo os próprios índios, se muitas coisas melhoraram, também ficaram mais complicadas.



Até os anos 90, os povos indígenas do Uaçá e do Oiapoque nunca haviam merecido um estudo antropológico relevante. Existiam apenas os trabalhos de Curt Nimuendajú e Simone Dreyfus sobre os Palikur, alguns artigos e anotações de Eurico Fernandes, Expedito Arnaud, de Pierre e Françoise Grenand, a dissertação de mestrado de Eneida Corrêa de Assis e o levantamento realizado pela equipe do CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação) na década de 80, “Povos Indígenas no Amapá e Norte do Pará” - a única publicação que os índios possuíam em suas aldeias e que até hoje apreciam.

Entretanto, desde 1990, este quadro vem mudando a partir de um amplo programa de pesquisa, por mim coordenado e desenvolvido na Universidade de São Paulo. É interessante frisar que nossas pesquisas na região do Uaçá começaram propositalmente por um grupo considerado pelos estudiosos como sendo “menos índio”. Aliás, os próprios Karipuna se auto-definiam como um povo misturado, o que não poderia, segundo eles, despertar o nosso interesse. Chegaram mesmo a nos sugerir, na época, que fôssemos pesquisar entre os Palikur, considerados mais índios e mais puros.

Entretanto, sem desmerecer estas avaliações, julgamos por bem “montar nossa baraca” em aldeias karipuna e navegar pelo Curipi. De fato, as tradições culturais karipuna são de origem bastante heterogênea. Mesmo assim, estas se configuram no que os próprios índios definem como “nosso sistema” (Tassinari, 2003a). Evitava-se, assim, cair em uma armadilha e considerar os Karipuna como brasileiros acabocladados, meros receptores de traços exóticos, pálido reflexo de uma cultura indígena mais autêntica a ser encontrada, por exemplo, em um passado remoto ou entre os Palikur. E, de fato, os Palikur afirmam: “O que os Karipuna têm, eles copiaram de nós”. Mas não era apenas isso. O que interessava, na verdade, era entender como os Karipuna foram construindo ao longo de um século uma identidade própria, frente a outras dinâmicas identitárias na região.

Mais tarde visitei, ainda que brevemente, os demais grupos indígenas do Uaçá. Até 2006, as pesquisas avançaram bastante trazendo novos dados, ampliando os conhecimentos e as análises sobre a região³.

3 Antonella Tassinari é autora de um livro e vários artigos sobre os Karipuna (vide bibliografia). Atualmente sua pesquisa trata da organização social Galibi-Marworno. Laércio Fidelis Dias defendeu tese de mestrado sobre “Uma etnografia dos procedimentos terapêuticos e dos cuidados com a saúde entre os Karipuna do Uaçá” (2001) e tese de doutorado com o título “O bem beber e a embriaguez reprovável segundo os Povos Indígenas do Uaçá” (2006). Artionka Capiberibe escreveu uma tese de mestrado sobre “Os Palikur e o Cristianismo”, defendida na Unicamp (2001). Está em elaboração sua tese de doutorado no Museu Nacional: “Uma fronteira de transformações: os Palikur no Brasil e na Guiana Francesa”. Esther de Castro está elaborando tese de doutorado sobre “Etnografias da produção e circulação da cultura material dos Povos Indígenas do Oiapoque no contexto de um diálogo intercultural e contemporâneo”. Ugo Maia Andrade desenvolveu pesquisa para tese de doutorado sobre “Xamanismo e ritual na região do baixo Oiapoque (AP)”. Vários projetos de resgate e fortalecimento cultural, assim como a formação de pesquisadores indígenas estão sendo desenvolvidos na região pela Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque em parceria com o PDPI/MMA, Iepé (financiamento da Petrobrás Cultural), Museu dos Povos Indígenas do Oiapoque - Kuahi e o apoio dos pesquisadores Marina Sallovitz Zacchi e Francisco Simões Paes.



O texto *A Cobra Grande* é impressionista, não linear, e escrito em grande parte em 1996 sob o impacto de uma realidade etnográfica muito diferente daquela com a qual até então eu havia trabalhado, isto é, os povos indígenas Jê do Brasil Central.

Enquanto orientadora de teses, o objetivo deste texto era, antes de mais nada, mostrar como cosmologias e crenças de diversas origens se articulam, se difundem e se transformam entre diferentes povos, habitantes de uma mesma região e em contato permanente. Desejava conseguir uma visão ampla, interativa, sobre a história, a estrutura social e a cosmologia indígenas na região do Uaçá e, ao mesmo tempo, vislumbrar a melhor maneira de proceder, já que cada povo declarava possuir identidade própria (“nosso sistema”) e prontificava-se a apontar diferenças em relação aos outros grupos.

Isto posto, pretendo neste texto analisar, ainda que sumariamente, as versões Kariyuna, Palikur e Galibi-Marworno da *Cobra Grande*⁴, além de outros mitos ou relatos que possam ajudar a compor uma visão, ainda que parcial, da complexa cosmologia encontrada na região e de como cada povo elaborou sua própria narrativa sobre um tema comum.

O objetivo neste texto, muito mais do que desenvolver uma análise formal, é lançar mão de inúmeras pistas e apresentar uma interpretação, na verdade um conjunto de idéias, que possa servir de ponto de partida para um diálogo frutífero com os índios, que cada vez mais se interessam por estes temas. E, ao mesmo tempo, estimular o gosto pela pesquisa de campo sobre mitologia e cosmologia em situações de intenso intercâmbio interétnico.⁵

4 *Ghã Culev*, em *patoá*; *grande couleuvre*, em francês.

5 Agradeço a Francisco Paes e a Luís Donisete Benzi Grupioni pelas leituras atentas do texto e a Camilo Vannuchi pela revisão criteriosa do trabalho.

Primeira Parte

“Pode ser uma verdade, uma lenda, mas é uma história”

Manoel Labonté, Palikur da aldeia Kumenê

O mito da Cobra Grande é encontrado em todo o norte amazônico e possui características próprias na região do Uaçá. A mais notável é a forte presença e abrangência do mito, apresentando várias versões e múltiplos desdobramentos no tempo e no espaço: um emblema da semelhança e, ao mesmo tempo, da grande diversidade cosmológica e sócio-cultural encontrada na região. Cada povo, por sua vez, insere a Cobra Grande de maneira diferenciada em um conjunto de narrativas interligadas e com ênfase também variável, o que me levou a incluir, nesta análise, outros textos que, de alguma forma, esclarecem processos históricos, visões de mundo e “pontos de vista” específicos.

As diferentes versões do mito da Cobra Grande⁶

Karipuna

Na versão karipuna, segundo Tassinari (2003a), não haveria mito propriamente dito, mas histórias sobre uma Cobra Grande que teria habitado o poço Miriti, no curso médio do rio Curipi. Diz-se que, após o confronto entre um pajé karipuna e a Cobra, esta teria se retirado – ou teria sido amarrada, dependendo do informante – na montanha Cajari. Tassinari deduz: “permitindo a este povo passar pelo rio e se instalar definitivamente ao longo do Curipi”

Na minha estada em Kumarumã, em julho de 1996, apresentei esta “construção” de Tassinari a um informante nascido karipuna mas morando entre os Galibi-Marworno e considerado pertencer a esta etnia. Ele me disse o seguinte: “Bom, na verdade não foi bem assim que aconteceu. Os Karipuna já estavam no Curipi, mas não conseguiam passagem pelo Miriti por causa da Cobra Grande – uma *aramari* (tipo de cobra sobrenatural), muito perigosa – precisando passar por terra naquele trecho”. Finalmente, um pajé resolveu chegar perto do Miriti, encostou sua canoa, fabricou uma ponte que o levaria até o meio do poço, mergulhando em seguida e desaparecendo no fundo, onde iria “ter um acordo” com a Cobra. Nesta negociação, foi acertado que a Cobra concordaria em deslocar o seu “suspiro” para debaixo da montanha Cajari, onde corre um rio, dando assim “passagem para os cristãos” – e, acrescentou o informante, “até hoje melhorou”.

⁶ As histórias contadas pelos Karipuna foram recolhidas por Antonella Tassinari, entre 1990 e 1993. Os mitos Palikur foram recolhidos por mim e por Artionka Capiberibe durante três dias, quando ficamos juntas em Kumenê, em julho de 1996. Os mitos Galibi-Marworno me foram contados em Kumarumã, em agosto de 1996, durante as três semanas que fiquei no Uaçá e em 2006, durante uma oficina de valorização cultural (Projeto APIO – PDPI) foi acrescentado mais um mito. Um dos mitos foi recolhido por Edson Martins. As versões Palikur foram gravadas, mas apenas usei minhas anotações. Em Kumarumã não usei o gravador para a versão portuguesa, mas sim para a versão em *patoá*. O único mito Galibi-Kali'na me foi contado, em francês, pelo cacique Geraldo Lod.

Palikur

A versão palikur, contada pelo índio Manoel Labonté, é uma narrativa longa, cheia de eventos e ações. Trata-se de um mito fundante (mas não de origem) que se transformou em símbolo da identidade indígena em toda a região do Uaçá, com significativas diferenças de acordo com o processo histórico, a estrutura social, a orientação cognitiva e a religiosidade de cada povo. O mito apresenta um detalhamento mais do que didático de como os seres que aparecem aos humanos como monstros – na forma de Cobra Grande, neste caso específico – vivem e se comportam como gente no “seu mundo”. O relato de Labonté mostra, inclusive, como estes seres lidam com as relações conflituosas e/ou ambíguas de alteridade e identidade.

“Há 500 anos, havia uma Cobra Grande na montanha Tipoca (situada entre o rio Urucauá e Uaçá). Aquela montanha era cheia de gente morando. A Cobra apareceu de repente, em uma praia, onde se tomava banho. Os índios não sabiam da existência da Cobra. Ela começou a fazer desaparecer muita gente. Ficaram se perguntando como poderiam matar a Cobra. Tinham medo, eram mansos e bestas. Uma vez a Cobra pegou um homem meio doente, que fora tomar banho pensando: ‘Vou tomar banho para esse bicho me pegar, comer e acabar comigo de uma vez’. A Cobra Grande decide vir a este mundo caçar para sua mulher comer. Ela desejava naquele dia comer macaco. A Cobra (macho) saiu com sua espingarda e viu um macaco cheio de feridas, doente, mas mesmo assim levou-o para sua mulher. Para as cobras do *outro mundo*, macaco é gente. A Cobra, chegando em casa, disse: ‘Não vamos matar nem comer ele. Vamos preparar um remédio para sarar suas feridas e ele fica aqui para cuidar de nosso filho’. Para comer, o Cobra (macho) juntou o que ele gosta de comer mesmo: caramujos e caracóis. No dia seguinte, a Cobra (macho) disse para o índio: ‘Eu e minha mulher vamos caçar. Fique aqui. Tem quatro caminhos e você não se aventure no caminho do norte porque *um bicho* vai comer você’. Mesmo assim, quando sozinhos, o índio deixou o pequeno brincando e pegou o caminho proibido. Saiu pelo buraco neste mundo, mas logo voltou, apagando as pegadas de seus pés com cinzas. Quando o casal de cobras chegou em casa, com aquele estrondo igual a trovão, perguntaram se o índio havia se aventurado pelo caminho do norte e ele respondeu que não. No dia seguinte, o índio se ofereceu para caçar e juntar caracóis e caramujos. A Cobra (macho) lhe fez recomendações, mas ele conseguiu pegar o caminho, sair neste mundo e ir visitar sua família a quem contou o que lhe havia acontecido. Ele disse ‘É preciso matar a Cobra senão ela mata todos os índios’. Pediu que todos fabricassem arcos e flechas e também um curral bem seguro ao redor do buraco por onde a Cobra saía. Esse bicho gostava muito também de tomar cachiri. Sucessivamente, o índio conseguiu enganar o casal de cobras, voltando várias vezes a este mundo para verificar se tudo estava pronto para atrair o monstro. Um dia o índio disse: ‘Olha pai, eu fui num lugar e vi um homem muito humilde’. O bicho cismou: ‘Não é uma pessoa do outro mundo?’ E disse para a mulher: ‘O que você acha? Aquele homem é *um homem mesmo*? Quem vai sair hoje é eu’. Mas o índio o dissuadiu e mais uma vez chegou a este mundo. O curral estava pronto. ‘Agora o que falta é vocês pegarem um papagaio, criar ele, amansá-lo. Eu volto para a casa das cobras. Quando tudo estiver pronto, ao meio-dia, vocês entram

com o papagaio no buraco. Naquela hora, o Cobra está descansando. Ele tira a camisa, o paletó (que lhe permite aparecer neste mundo sob forma “de invisível”), e fica apenas de cueca. Quando, meio adormecido, ouvir o papagaio, ele vai se assustar e não conseguirá se vestir’. Neste mundo, cada esteio do curral era uma pessoa, a postos, com arco e flecha. O índio voltou para o fundo trazendo coisas do mar para a Cobra. A mulher dele é quem gostava de macaco que é gente. Em seguida, o índio voltou mais uma vez para sua aldeia e perguntou: ‘Tudo pronto? Olhem bem, ao meio-dia vocês entrem com o papagaio e o apertem forte para que ele grite’. No dia seguinte, os índios foram lá, tudo como combinado. O Cobra de barriga cheia, dormindo de cueca, como previsto. Ao ouvir o papagaio, acordou apavorado e saiu correndo: ‘Oh, mulher é o inimigo!’ A mulher-cobra ficou apavorada por sua vez. Quando saiu no mundo de aqui, sem paletó, o Cobra Grande apareceu como cobra-animal e foi flechado no olho até morrer. O olho dele era como um radar, uma máquina fotográfica. A mulher, que o seguia, também foi morta.

Depois, o índio pegou o seu irmãozinho, o cobrinha, e os dois foram embora de barco. Saíram no mar e começaram a navegar no oceano. O índio pensou: ‘Eu vou num lugar bem longe deixar o meu irmão, senão ele vai comer a gente, vai querer se vingar’. Foram a um lugar chamado Mavô, no oceano. É um lago. Mais tarde, o índio ainda voltou para visitar a casa das cobras e, vendo as bacias e copos ali espalhados, falou: ‘Agora entendo o que ele fazia. Com esses copos e bacias ele puxava as pessoas para o fundo’. O índio emborcou tudo. Fechou a casa e foi visitar sua família. Ele disse: ‘Matamos o bicho, um monstro mesmo. Eu só vim me despedir. Vou para um lugar muito longe. Trabalhem bem aqui, com carinho. Eu vou sempre me lembrar de vocês’. E foi morar no Mavô com o irmãozinho para controlá-lo’.

Galibi-Marworno

A versão dos Galibi-Marworno, contada pelo Senhor Lucival dos Santos, não é apenas parecida com a dos Palikur. Inconscientemente ou não, o mito é apresentado como sendo dos Palikur, mas apresenta diferenças.

Diz a história que no Monte Tipoca moravam antigamente muitos Palikur, em aldeias grandes, especialmente na ponta do Caraimura. Lá localizava-se também o lago Tipoca, que tinha dono. O Tipoca (nome da Cobra Grande nesta versão) vivia com sua fêmea e seu filho na Ponta Tipoca. O seu “suspiro” localizava-se no lugar chamado *Mamã dji lo* e por esse buraco ele jogava os restos de sua comida e também saía para este mundo.

“Os índios palikur”, narra o informante galibi-marworno, “gostavam de tomar banho no lago. A Cobra Grande, que só comia carne, saía pelo buraco, dirigia-se à ponta Caraimura e matava muitos Palikur que ele, a Cobra (macho), considerava serem macacos. Carne humana para ele era caça. Ele só comia macaco e, assim, dava sumiço a vários índios por dia. A fêmea não gostava e não comia carne (o oposto da versão palikur). Apenas comia frutos do mar que o marido trazia para ela”.

“Bem, aí, um dia, um indiozinho vai à ilha *Mamã dji lo* com arco e flechas para matar papagaios e tucanos, numerosos naquele lugar. De repente, ele cai, nem sabe como, em um buraco. Como num sonho, ele se encontra no *outro mundo*. Lá ele cruza com uma

senhora que lhe pergunta: 'O que faz aqui?' 'Me perdi', responde ele. 'Bem', diz a senhora, 'vou te dar um banho, tenho receio que meu marido te mate'. Depois do banho, ela o esconde debaixo de um pote. Quando chega a Cobra (macho), sua mulher lhe enche a barriga de macaco e cachiri. Ele também havia trazido caranguejos e lagostas para sua mulher. Após se alimentar, o Cobra sente o cheiro de algo gostoso. Sua esposa nega várias vezes que há algo diferente na casa, mas acaba confessando que é um indiozinho e pede que não o mate. Ainda bem que o bicho havia comido e estava de barriga cheia. Ele pergunta o nome do menino e este diz: 'Iacaicani'. 'Bem, disse o Tipoca, você vai ser como meu filho e vai brincar com o Tipoquinha'. 'Ao meio dia ele precisa repousar', diz o informante, 'até parece que ele é branco'".

Os episódios que se seguem são idênticos à versão palikur.

Quando toda a armadilha está pronta para atrair e matar a Cobra, Iacaicani pede aos seus que matem apenas o macho e não a fêmea. Os índios, porém, matam os dois. Iacaicani e Tipoquinha, que haviam ido passear, voltam porque Tipoquinha tem o privilégio de ouvir o trovão, a voz de seu pai. Ele enlouquece quando vê o que havia acontecido com seus pais e vai viver no lago Marapuwera, onde mora outra cobra de nome Tipoca, seu tio paterno. Iacaicani visita seus parentes e diz: "Eu poderia ter voltado a viver com vocês, mas vocês mataram a fêmea, sinal de que vocês não me querem de volta". Ele sai e todos choram muito. "Eu vou para o Marapuwera, viver com o Tipoquinha". Diz a história que ele também se transformou em cobra e seu *Karuãna* pode ser chamado pelos pajés em sessões de cura e na época do Turé. Mesmo assim, ele é considerado um pequeno herói⁷.

Uma versão do pajé Leven, também Galibi-Marworno, recolhida em Kumarumã em 2006, é interessante pela relevância de certos detalhes apontados a seguir.

Nesta narrativa aparecem três grandes Cobras, sendo os três irmãos. Um é o Tipok, que vivia na Ponta Caraimurá; o outro é Wairapani, que morava no igarapé do mesmo nome, atrás do cemitério, migrando mais tarde para o lago Marapuwera. A terceira Cobra é o próprio Marapuwera.

A paisagem é a mesma das versões anteriores. O buraco *mamã dji lo* fica encostado na montanha Tipok, é a porta por onde as Cobras Grandes jogam o seu lixo. É confirmado que os Palikur viviam naquele local. Neste lugar tem muitos papagaios. O menino Iacaicani, equilibrando-se na borda de sua canoa para alcançar um papagaio empoleirado no galho de uma árvore, desequilibra-se, cai na água e é pego pela Cobra-fêmea.

Esta lhe diz: "Aqui (no outro mundo) as pessoas não morrem, só quando o mundo mudar, quando se renova o couro. Aqui não tem alegria, as pessoas não fazem sexo, os bichos fazem filhos com as pessoas do outro mundo".

Antes de escondê-lo em um grande pote, a Cobra dá um banho em Iacaicani com muitas ervas e remédios para lhe tirar o cheiro que ela considera forte e diferente. Depois ela pega um *takari* (uma vara longa para deslocar-se de canoa na savana) e vai ao encontro de seu marido que vem chegando em um grande barco. Iacaicani enxerga homens brancos, os paletós, entretanto são de cobra. O Tipok agrada sua mulher como faria um homem branco. Ao entrar em casa, ele fica intrigado com o cheiro. Sua mulher

7 Ao acabar de construir um grande barco, o cacique Paulo Silva, na hora de lançar a embarcação na água, me disse: "O nome dele é Iacaicani, é uma lenda nossa antiga..." Ao lado das lanchas "Santa Maria" e "Comunidade de Kumarumã", os velhos heróis indígenas reassumem o seu lugar.

explica que a casa estava suja e que havia usado coisas para limpar. Em seguida, ela vai até o barco pegar as grandes sacolas cheias de caracóis e as coloca a cozinhar.

A estratégia da Cobra é encher o marido, o Tipok, de cachiri. Ela coloca um funil grande em sua boca e derrama sete grandes potes cheios da bebida, tudo de uma vez. Ele entrega os ventos, como um trovão. Quatro panelas de comida são derramadas nele e os caracóis já aparecem na sua boca. Ele arrota provocando novamente um trovão. A seguir ele deita na rede e diz: “você deveria ter me falado antes, algo está acontecendo nesta casa, não me enganas, vamos resolver agora”. “Não, não é nada”, diz ela. “Eu peguei um companheiro para meu filho”. O Tipok estava cheio e achou tudo bem. “Agora nosso filho está alegre”, diz a fêmea. Ao meio dia, ele acorda e lhe dão novamente cachiri e xibe. O Tipok tem diferentes chaves de bichos, são as criações dele, janauera, gavião, jacurutu, morcegos, papagaios, cobra venenosa, há uma porta que dá acesso a esses bichos. O Tipok dá as chaves a Iacaicani para que tome conta deles. Um caminho vai nos bichos, e outro vai no “nosso” mundo. A cobra diz: “vamos caçar dois macacos”. Iacaicani, olhando para cima, vê os macacos, que eram, na verdade, toda sua família. Saem no porto. O Tipok mata “macacos”, ensinando o menino a caçar. Este corre para cima e vê seus parentes. Tipok coloca os macacos-gente no seu saco. Ela, a fêmea, só come caracol do mar e peixe.

Agora o menino vai defender sua família. Enquanto Tipok descansa, ele consegue chegar “neste” mundo e repara: “eu conheço essas árvores, é a minha casa, o meu pai”. O cheiro de Iacaicani é levado pelo vento em direção oposta a seus parentes, para não cheirar a bicho na frente deles. Iacaicani diz para os pais: “Não encostem em mim, não peguem o meu cheiro. Onde eu estava, eu estava acabando com vocês, eu estava debaixo de outros mandados. Preparem mais armas para matar a Cobra, pimenta, breu...”

O buraco da Cobra era de 15 metros, um longo caminho. Iacaicani diz: “Cada um de vocês pega um papagaio. O primeiro papagaio vai chamar; no meio do caminho vocês apertam o segundo papagaio e ele grita também; o terceiro papagaio grita na boca do buraco e aí vocês caem em cima do Cobra e o matam. A Cobra Grande tem o poder de matar tudo, ela poderia acabar com todos em Kumarumã. Mas agora a cobra não tem como retornar”.

A Cobra ouve o papagaio, a sua criação, gritar. Veste o paletó preto de Cobra e provoca o trovão. A cobra chega lá em cima e os parentes de Iacaicani apertam os papagaios. Chegando na boca eles botam a gritar o segundo papagaio e depois o terceiro, aí todo o bicho já estava fora, muito grande, botando toda sua força para frente. É um monstro de bicho, mas mataram ele. O menino diz que tem outro vindo atrás e matam ela também.

À 1h30 Iacaicani retorna à casa dele ‘neste’ mundo. O tempo estava feio. Ele diz: “deixei meu irmãozinho, o Tipoquinha, vim me despedir de todos vocês. Quando o fim do mundo chegar, vamos nos reencontrar”. Ele já é bicho, e sendo assim, acostumado à vida das cobras, ele volta para lá. “Aqui neste mundo tem muita quentura, lá ele não morre, já acostumou. Agora ele já é mais do que pajé. Agora são os pajés ‘daqui’ que contam esta história. Iacaicani já foi embora para a casa dele no mundo de lá. Ele corre atrás do Tipoquinha. Volta para a casa das Cobras, pega as chaves e fecha todas as portas, de

todos os bichos do finado Tipok. Tranca tudo. 'Eu vou ver onde está meu irmão'. Vai para o Wairapani, tempo feio, trovão. Iacaicani chorando: 'mataram meu pai e minha mãe (as Cobras)'. Chorando, ele não sabe o rumo do irmão, chorando, ele chega no lago Marapuwerá, onde finalmente o reencontra. Eles falam os dois: 'estragou o tempo, morreu o Tipok'. Iacaicani é pajé, ele vem no Turé. Ele lá tem tudo, tabaco, bebida. Porque voltar para cá?"

Comparada às versões anteriores, esta narrativa fornece maiores detalhes sobre o comportamento das Cobras em seu habitat. A Cobra-macho é descrita como um monstro bastante autoritário. Tudo é mais exagerado, marcado, nesta versão, possivelmente porque o mito é contado por um pajé, mais envolvido com o assunto. Na sua chegada em casa, o Cobra é percebido por Iacaicani como um homem branco que chega de barco. A Cobra fêmea, por outro lado, tem seus traços bem diferenciados e suavizados. Ele, o macho, possui um zoológico de bichos de estimação e usa chaves para o acesso aos diferentes setores de sua morada.

Fica mais claro também que para as Cobras, os humanos são macacos e caça. Por outro lado, a convivência com as Cobras transforma Iacaicani em encantado e lhe confere poderes xamânicos. Todas as Cobras vivem em um lago e possuem relações de parentesco entre elas, confirma-se o grupo de irmãos como unidade sociológica.

"Depois desse episódio", finaliza o informante Lucival dos Santos, "os índios que moravam na Tipoca, no Caraimurá, acharam que estavam sendo muito mal tratados, especialmente porque, em seguida, chegaram os Galibi para brigar com eles. Não acharam mais conveniente morar naquele lugar e foram para o Iraka, onde há uma grande rocha plana, lá para dentro, entre o rio Tipoca e a aldeia Kumarumã. Na mesma época, os franceses (crioulos) vieram invadir estas regiões e começaram a perseguir o pajé Uruçu".

O pajé Uruçu é personagem de outro mito galibi-marworno. Percebe-se que pela própria estrutura da narrativa, não há como separar esses mitos. Eles se encaixam uns nos outros formando uma seqüência.

O Pajé Uruçu e os caçadores de escravos

"Esse pajé galibi-marworno vivia no Bambu, em frente à ilha Kumarumã", conta o índio Lucival dos Santos. "Os caçadores de escravos, negros vindos da Guiana Francesa, conseguem capturá-lo e levam-no preso para Caiena. Antes de chegar à destinação, porém, no lugar chamado *Montagne Argent*, o pajé cai na água e desaparece. "Graças a Deus" ele levava consigo a cesta de palha, o *pagrá*, contendo os instrumentos do pajé, entre eles o maracá. E assim, com a ajuda dos bichos *do fundo* (os seus *Karuãna zami*), ele consegue voltar à sua ilha no Uaçá. Pouco tempo depois, os caçadores de escravos crioulos voltam e conseguem prendê-lo mais uma vez, mas agora com seu filho. Contudo, naquele mesmo lugar, os dois mergulham até o fundo, deixando os crioulos atônitos e sem nada entender. Pouco depois, pai e filho reaparecem no Uaçá, mas agora sob a forma de onças. Rapidamente, juntam o seu bagulho e se mudam com a família para as cabeceiras do rio Tapamuru. Ao saber que as perseguições poderiam recomeçar, Uruçu decide chamar os seus *Karuãna* guerreiros, os *kamará*, pedindo que em dois dias tampem o curso médio

do Tapamuru, deslocando grandes quantidades de terra das montanhas próximas. E até hoje, naquele trecho, o rio corre subterraneamente, impedindo a passagem de embarcações. Hoje, Uruçu vive no lago Marapuwera, onde também vive a cobra de mesmo nome, o índio Iacaicani, o Tipoquinha, além do Puraquê. Este lago, “inacessível”, localiza-se entre os rios Urucauá e Uaçá. Morada das entidades míticas, ninguém se atreve a se aproximar dele”.

E foi assim, ouvindo o relato de Lucival dos Santos, que, por acaso, descobri que no lago Marapuwera também vive uma entidade perigosíssima “que ninguém até hoje viu e que mataria qualquer um que dela se aproximasse”. É o Puraquê ou l’ *Ângui* (*anguille* em francês), como dizem em *patoá* de Kumarumã. Aqui o informante faz um aparte, dizendo que os Karipuna pronunciam esta palavra *patoá* de maneira diferente. Em seguida, acrescenta: “O nosso *patoá* galibi-marworno é mais índio, porque mais próximo do francês, origem do *patoá*. Os Karipuna falam um *patoá* mais aportuguesado”. Esse comentário confirmou o que eu já havia percebido anteriormente, mesmo entre os Karipuna: índio é sinônimo de antigo, puro, fiel à origem. Quanto mais antigo, mais índio.

Mas, voltando ao Puraquê, amigo de Iacaicani, ele fica lá no lago, não fuma, não bebe e não dorme. E não faz acordo com ninguém, nem mesmo com os pajés, que não se comunicam com ele. “*Ele não precisa de nada e de ninguém. Ele já tem tudo o que precisa*”, explica o informante.

A guerra dos Palikur e Galibi (Marworno)⁸

Em seguida, após o episódio do pajé Uruçu, o informante relata as lutas entre Palikur e Galibi, na região da Tipoca. Preciso reproduzir aqui a versão de cada povo. Novamente, o título da narrativa e o tema, a guerra, são os mesmos. Mas o conteúdo e os eventos narrados são diferentes.

Os Palikur, segundo Manoel Labonté, dizem que lutavam contra os Galibi e os Aruak, fortes guerreiros: fato supostamente histórico e aqui mitificado e articulado a estruturas cognitivas recorrentes em outros mitos Palikur. Em primeiro lugar, o mito trata longamente do aparecimento dos Galibi sob a forma de moscas assassinas, sendo que uma, transformada em um lindo rapaz, seduz na roça uma moça palikur e a engravida. O irmão dela quer matar o rapaz, mas involuntariamente atinge a irmã, que vem a falecer. De seu corpo, porém, nascem dois meninos que iniciam um processo de humanização dos Galibi. Estes rapazes, por sua vez, mandam os Palikur se prepararem para um combate, de forma ritualizada, introduzindo as regras para guerrear. Quando os jovens avaliam que os Palikur estão preparados, em pé de igualdade com os seus inimigos, começa a luta. Resumindo uma longa história, os Palikur, usando estratégias engenhosas, conseguem vencer o inimigo “no plano espiritual”.

Na segunda parte deste episódio, o embate se dá entre dois pajés, sempre na Tipoca. Naquela época, diz a história, os Galibi chegaram de barco, pois todo transporte era feito pelo mar. Não havia savanas nem rios. Os *Karuãna* do pajé galibi vinham pegar as almas palikur. Mas, usando novamente estratégias engenhosas, os *Karuãna* do pajé palikur conseguem dominar os *Karuãna* galibi presos em seu próprio barco. A história diz

⁸ Para uma análise mais detalhada deste mito ver Lux Vidal (2001a).

que o beija-flor trouxe uma placa de cobre enorme e que o pica-pau a pregou no barco, prendendo os *Karuãna* galibi como se estivessem em uma caixa “lacrada”. Em seguida, os Palikur rebocaram os barcos galibi levando-os para muito longe. Com isso, os Palikur pararam de morrer. O pajé lhes explicou por que as mortes haviam cessado e eles resolveram ir até o Oiapoque para se vingar. Expulsaram os Galibi até a Guiana Francesa, para o Maroni, garantindo o fim da guerra.

Em outra versão para o mesmo episódio, os Palikur conseguem, com a ajuda de seres *do fundo*, vencer os Galibi, nas proximidades de Caiena. Mas, nesta versão, o grande chefe palikur é morto. Na viagem de volta ao Urucauá, onde será encenado um grande ritual fúnebre, a canoa dos palikur, que transportava o chefe defunto, se depara, no rio Approuague, na Guiana Francesa, com a Cobra Grande, boiando morta nas águas do rio, fato que os seres *do fundo* já haviam anunciado aos Palikur quando de sua viagem de ida.

Nas versões galibi-marworno, o episódio ocorre na região da Tipoca, no lugar chamado Galibi, na margem direita do rio Uaçá. Os Galibi-Marworno teriam deixado sua aldeia para roubar mulheres palikur. Quando perceberam o ocorrido, os homens palikur foram atrás, dando início à guerra. Os Galibi-Marworno (ou Uaçaras), vencedores, teriam obrigado os Palikur a se refugiar no Urucauá, sendo que um de seus grupos ou clãs, os Arakarê, teria fugido para o Uaçá.

Outra versão, colhida com o senhor Firmino, nem toca no assunto guerra. Para ele, desde o primeiro contato os Palikur e os Galibi-Marworno fizeram um acordo, cada etnia se dirigindo para seu respectivo rio. Uma terceira versão, do Senhor Getulio, conta que, no início, Palikur e Galibi eram selvagens, inimigos, e se consideravam mutuamente como caça (*viãd* em *patoá*) a ser abatida. Eles guerreavam, mas de maneira muito ritualizada, por meio de cantos - verdadeiros duelos musicais - e desafios mútuos, nos quais cada lado reivindicava seu direito de ocupar o rio Uaçá⁹. Os Galibi-Marworno descrevem os Palikur como guerreiros muito ornamentados e pintados, e muito formais. No final, os Palikur perdem e abandonam o campo de batalha muito tristes, cabisbaixos, igual a um time de futebol quando perde uma partida, acenando com a mão e chorando. “Por pouco os Galibi não ficam com pena deles”, admite o informante. Desde então, os Palikur ocupam o rio Urucauá e os Galibi, o Uaçá. Mas agora, acrescenta o informante, “os dois povos se consideram irmãos e cooperam”.

O pessoal de Laposiniê

Trata-se de uma categoria de *Karuãna*, espíritos, *zami* (amigos) dos pajés, chamada por eles para auxiliá-los nas curas e para participar dos rituais do Turé.

Apresento a seguir duas narrativas ou discursos relativos ao “pessoal de *Laposiniê*”¹⁰, sendo que as diferenças entre as versões palikur e galibi-marworno também são muito sugestivas de como os povos articulam suas “mitológicas”.

Entre os Palikur, recolhi uma versão do mito de *Laposiniê*, a Cobra Grande de Sete Cabeças:

“A Cobra de Sete Cabeças vivia antigamente na terra, neste planeta. Ela não gostava de mau cheiro. Um dia, uma mulher menstruada foi tomar banho no rio onde morava

9 Esses cantos existem e foram registrados.

10 (*La Poussinière*, em francês. Em português, “as Sete Estrelas” ou “Plêiades”).

a Cobra, que ficou revoltada e decidiu ir embora. O corpo da Cobra perguntou às Sete Cabeças onde gostariam de morar. Todas, individualmente, responderam que gostariam de ir ao céu, 'porque lá é tranquilo e tem de tudo'. Mas decidiram pegar alguém para acompanhá-las. Um jovem pajé aceitou o convite. 'Pode entrar no barco', disse a Cobra. Mas o barco não era um barco, mas uma Cobra Grande. O pajé subiu na cabeça da Cobra e ficou em pé. Uma vez no céu, a Cobra de Sete Cabeças instalada, o pajé disse: 'Quando for dia de chuva, tu vais aparecer para todos te observarem da terra. Aos que olharem para o céu, aparecerás como estrela'. O pajé se despediu da Cobra e foi embora. Aí, na época da chuva, a chuva começou a cair e depois passou.

O pajé, de volta à terra, disse: 'Vocês podem olhar para o céu e observarão alguma coisa, um sinal'.

Quando foi um belo dia, o pajé disse: 'Olhem para o céu'. Eles não viram nada. O pajé disse: 'Vamos esperar até seis da tarde e tornemos a observar para ver se vocês vêem alguma coisa. Aí, quando as pessoas olharam, viram um pisco no céu. O pajé perguntou: 'O que vocês viram?'.

Uma pessoa disse: 'Eu vi cinco sinais'.

Aí o pajé disse: 'Olhem de novo'.

Aí o outro respondeu: 'Eu vi mais dois sinais'.

Aí o pajé disse: 'Confiram nos dedos quantos sinais vocês viram no céu'.

Aí conferiram: 'A primeira vez cinco e agora dois, são sete sinais no céu'.

Aí o pajé disse: 'É exatamente a Cobra que tinha subido ao céu. Estas são as cabeças dela que aparecem'.

São as Sete Estrelas. *Laposiniê!*"

Em uma segunda versão palikur, narrada por Manoel Labonté, as Sete Estrelas são um grupo de irmãos e aparecem como parte do mito de Orion, o homem da perna cortada que sobe ao céu. Este mito possui também uma versão Galibi-Kali'na e ocupa lugar de destaque na cosmologia deste povo. É um mito agressivo e canibal, que trata de maneira explícita das relações de afinidade.

"As Sete Estrelas são os irmãos da esposa do homem da perna cortada (Orion) e assassinada por ele. Com muita pena da perda da irmã, os "Sete Estrelas" decidem ir atrás do cunhado. Chegando ao céu, passam na sua frente e instalam-se a seu lado para não perdê-lo de vista. Outra irmã, desesperada, deixada na terra pelos irmãos, vira sapo e passa a viver debaixo da montanha Tipoca. Lá, 'no tempo encantado', ela encontra muita gente-porcos, que a fazem trabalhar para eles. Uma mulher lhe pergunta: 'Qual é a raça da senhora?'. E ela responde: 'Era dos sete irmãos, isto é, as Sete Estrelas, *Laposiniê!*'".

"Quando *Laposiniê* desaparece no céu, ela vai ao *fundo* passear. No fundo, ela amolece e faz peixes com sua pele. Bebe também cachiri. Quando *Laposiniê* aparece novamente no céu, chegam os peixes, dāxim, piranha, todos de cabecinha para cima, fora da água, olhando para as sete estrelas. Quando saem no céu novamente, nascem renovadas e o tempo é calmo. Quando reaparecem a leste, todos querem enxergá-las primeiro para ter sorte e evitar doenças. Peixes, bichos, todos querem olhar. As aves, os tracajás, tudo. Até jaboti quer enxergar *Laposiniê!*".

E o Senhor Manoel Labonté, da Aldeia Kumenê, continua contando:

“*Laposiniê* desaparece no primeiro de maio a oeste e reaparece no primeiro de junho a leste. Ela vai subindo até chegar no período da chuva. São as Sete Estrelas que vão mandar a chuva na época certa. Ela manda muita chuva em maio e faz um sinal quando acaba de chover, o trovão, para que todo mundo saiba que vai acabar de chover”.

“A Sete Estrelas, quando desaparece a oeste, vai embora de barco. Enquanto está chovendo, ela manda tudo quanto é peixe para os rios e lagos. No ano retrasado, não teve muito peixe, mas se chove bastante como agora”, diz o Senhor Labonté, “ela vai jogar peixe em quantidade”.

“A história conta que, quando *Laposiniê* atravessa aqui, por este mundo, o pessoal do barco joga na água os restos de todos os alimentos – beiju, caça, peixe, os espinhos, os ossos – e tudo se transforma em peixe e caça de novo. Tem a ver com a roça também. Eles, *Laposiniê*, quando chove, passam por aqui, mas a gente não os vê. Só o pajé pode ver: é pela chuva e pelo vento que a gente sabe que estão passando. No primeiro de junho, ela aparece no céu e chove novamente. O índio percebe que quando *Laposiniê* manda muita chuva, é uma grande vantagem que ela traz. Tudo germina de novo: é a renovação da natureza. Os filhotes crescem, tentam uma outra vida. Há muitas frutas, caça também, inajá, açai. Em maio, quando *Laposiniê* manda chuva, todos chegam às suas roças de canoa. Quem não pode plantar em novembro por causa da seca, planta em maio”.

Entre os Palikur, o pessoal de *Laposiniê* se manifesta em certas épocas do ano quando as Sete Estrelas desaparecem do céu. Esse “pessoal”, ainda que invisível, passa pela região em uma embarcação pilotada por Kadi (uma cobra?) e controlada por um pajé. A passagem desse “pessoal” é percebida pelos índios por causa de ventanias e tempestades. Dizem que nesta ocasião eles estão ocupados, distribuindo peixes e caça pelos rios e pelas matas.

Ao ouvir este relato, me lembrei de um discurso, proferido em *patoá* pelo velho Leon Palikur, hoje falecido, durante uma Assembléia dos Povos do Uaçá, em 1990, na aldeia karipuna de Espírito Santo. Era a nossa primeira estada entre estes índios e acabávamos de chegar. Aquele discurso, considerado por alguns índios um tanto delirante, me intrigou. Ninguém naquela hora se dispôs a me traduzir a intervenção do Sr. Leon¹¹. O tema discutido pela mesa naquela manhã, lembro-me bem, era a preservação dos recursos naturais. As lideranças discutiam a portaria do IBAMA que proibia a matança de jacarés e a pesca do pirarucu em certas épocas do ano. Firmaram também o compromisso de não vender peixes e caça fora das reservas indígenas. Essa é uma lei interna.

Na manhã seguinte, bem cedo, pedi ao senhor Leon que me explicasse o que havia colocado para a Assembléia na véspera. Antigamente, disse ele, os pajés sabiam perfeitamente de todas essas coisas. Eles controlavam o fornecimento de peixes e de caça, e o faziam de acordo com o dono dos bichos, que poderia castigar abusos. “Bem”, concluiu Leon, “se agora é a lei do IBAMA, que seja, vamos concordar, porque tudo isso nós já sabemos”.

Para os Galibi-Marworno, “o pessoal” das Sete Estrelas tem outras características e funções. O Senhor Lucival explica:

11 Possivelmente porque os índios achavam que eu não conseguiria entender e poderia formar uma opinião desfavorável sobre eles.

“*Laposiniê* é um pessoal numeroso e que vive em alto mar, no fundo do oceano. Assim como outros tipos de *Karuãna*, os de *Laposiniê* são chamados para as curas sob a forma de invisíveis. Todos os *Karuãna* gostam e necessitam do fumo, do *tawari*, e da bebida cachiri, que os índios, por intermédio dos pajés, lhes oferecem”.

O pessoal de *Laposiniê* tem suas idiossincrasias. Considerados poderosos e médico-cirurgiões, eles são chamados apenas em ocasiões especiais, quando os pajés precisam de tecnologia de ponta e quando tudo está pronto para eles poderem atuar com rapidez e eficácia. Dizem que são numerosos (*bucu dji mun*) e vêm às centenas. Há entre eles preguiçosos e mentirosos. Mas de um modo geral são ótimos profissionais e considerados “gente grã-fina”. Não gostam de sujeira, barulho, mau cheiro, latido de cachorro e muito sol. “Como europeu quando chega na América do Sul”, compara o Senhor Lucival. Por estas razões, na ocasião de uma sessão de cura, eles ficam apenas o tempo necessário e sem demora voltam para o oceano, até porque se alimentam apenas de frutos do mar.

Poderíamos nos perguntar: Afinal de contas, por que eles vêm? O pessoal de *Laposiniê* aceita negociar porque precisam do *tawari* e do cachiri dos índios, que sempre lhes são oferecidos em troca de curas e cirurgias. Não há dúvida de que na versão galibi-marworno, os de *Laposiniê* representam os espíritos dos conquistadores europeus, com os seus defeitos, a supremacia demográfica e seus conhecimentos tecnológicos¹².

Diz a história, ainda segundo os Galibi-Marworno, que uma vez uma cobra *aramari*, muito perigosa, do tipo da Cobra Grande e das cobras iniciadoras de pajés, foi morta pelos franceses, na boca do Maiuhi, acima de Caiena. Ela estava estendida em cima de uma grande pedra plana e seu nome era Puiupuiuri. Quem contava essa história, diz o informante, era o pai do velho Arsênio Galibi, que era chinês e grande pajé. Ele viu esta cobra na ocasião de uma de suas viagens “espirituais” a *Laposiniê*.

Bem, este “pessoal” de *Laposiniê* achou a cobra sob a forma de um lindo rapaz, tão bonito que decidiram “reaproveitá-lo”. Levaram-no ao lugar deles, no fundo do oceano, e o transformaram em embarcação. Como disse o informante, em vez de reanimá-lo com qualidades ruins, o tornaram útil, um meio de transporte para os *Karuãna* de *Laposiniê*, para que estes pudessem chegar ao continente e contatar os pajés e os bichos daqui. Transformada, a *aramari* não comia mais gente, não devorava mais ninguém e não virava as embarcações.

Os *Karuãna* de *Laposiniê* também são chamados pelos pajés karipuna. Todavia, quando estas estrelas não aparecem no céu, seus *Karuãna* não são chamados para ajudar nas curas. No momento em que reaparecem – “Quando já estão fora” –, seus espíritos estão novamente disponíveis.

Os Karipuna relacionam mais as Sete Estrelas com o ciclo agrícola. Há mulheres que não vão à roça arrancar mandioca antes das estrelas aparecerem no céu. Tudo então se renova, as folhas são “brilhosas”, os camaleões sobem até o cume das árvores para brilhar no sol com o corpo ainda molhado pela chuva recente e todos os bichos olham para o céu. Mesmo os peixes levantam a cabecinha fora da água para ver, de madrugada, as estrelas.

12 Aliás, o meu interlocutor disse: “Você é uma pessoa de *Laposiniê*”, no sentido de grã-fina e de tudo o que isso representa. Dizem também que eu falo o *patoá* fino, ou seja, o francês, enquanto que eles falam o *patoá* grosso, “a gíria”, uma língua indígena.

Segunda Parte

“O homem deste mundo foi conhecer o outro mundo e se transformou em uma história” Manoel Labonté, Palikur da aldeia Kumenê

Em 06 de abril de 1996, um sábado, como de costume, Antônio Callado publicava na Folha de São Paulo um artigo sobre os bichos da Amazônia, uma resenha do livro, *Dance of the Dolphin* de Candace Slater, publicado pela University of Chicago Press.

“Acho que só na Amazônia é que o boto (mas também a boiúna) desenvolveu suas técnicas de sedução sexual e passou a ser em grande parte, responsável pela maternidade de moças sem marido, que contam depois de grávidas, como apareceu no baile um belo rapaz desconhecido, que dançou com ela e depois a levou para o fundo do rio, onde fez com ela o que quis.

Segundo Candace essas histórias começam a desaparecer. Em Parintins um sapateiro de 28 anos lhe confessou: ‘Gente da minha idade praticamente não acredita nessas histórias... mas eu acho que, no passado, as pessoas viram mesmo esses seres encantados’.

Outra pessoa em Óbidos, cujo pai tinha sido escravo e nunca mentia, disse: ‘Ele falava nos encantados, portanto a senhora pode ter certeza que no tempo dele existiam mesmo’.

Concluo que havia, na realidade, não um mas dois possíveis paraísos na Amazônia: o católico e o do boto (ou boiúna). Em Belém, Candace falou com um macumbeiro de 67 anos, funcionário público. Quando menino, contou ele, via os encantados saírem do rio à noite. Agora, perturbados pelos ruídos das cidades e pelas luzes do tráfego, faz bem uns dez anos que desapareceram.

O jeito é mergulhar no rio. À noite. Enquanto é tempo...”

Conhecimento

A Cobra Grande é uma presença recorrente na Etnologia Sul Americana e em todo o Brasil Indígena, de Norte a Sul. Ela está presente também no folclore nordestino e amazônico, na literatura e nas artes plásticas. É muito conhecido o belo poema de Raul Bopp “Cobra Norato”, dedicado a Tarsila do Amaral, que certamente queria incorporar os mistérios amazônicos ao movimento modernista antropofágico. Em muitas regiões os feitos da Cobra competem com os milagres dos santos católicos e certamente fazem parte das experiências oníricas de muito morador que vive às margens dos grandes rios amazônicos.

Os índios do Uaçá, pelo menos os mestres de narrativas, herdeiros de tradições culturais muito heterogêneas e de um intenso contato interétnico, questionam suas crenças, sujeitas à reflexão.

Muitas vezes os informantes indígenas me pediam uma interpretação – uma “opinião”, nos termos deles. Certa vez um informante, após narrar um mito ou “história de antigamente”, confessa não entender ou saber explicar certos acontecimentos ou fatos que, de uma perspectiva antropológica, são passíveis de interpretação, ainda que parcial, produzindo sentido e conhecimento. Às vezes me perguntavam se eu acreditava no que eles me contavam.

Penso que uma discussão sobre os significados mais profundos dos mitos, narrativas, teorias e interpretações indígenas permite uma interação mais criativa entre o pesquisador e seus interlocutores e um melhor aproveitamento do encontro antropológico. Alguns índios já me perguntaram o significado de “cosmologia” e “sobrenatural”. Um informante chegou mesmo a me perguntar: “O que é realidade?”.

Percebi, naquele momento, o quanto no contexto indígena esta pergunta era pertinente. Todo o meu relacionamento com eles, durante os dias que fiquei em campo, em Kumarumã, estava centrado na pesquisa, que versava essencialmente sobre mitos e cosmologia: seres, “bichos”, encantados e *karuãna* do “fundo”, performances xamânicas, viagens a outros mundos. E ainda revelações sobre múltiplas transformações, de “gente” que vira isso ou aquilo, cada um vendo de acordo com o seu ponto de vista: a Cobra vê o homem e acha que é macaco, o macaco acha que é porco e o homem nunca sabe se o bicho e a pessoa que encontra no mato são realmente bicho ou pessoa.

Por outro lado, esses mesmos interlocutores são letrados, falam várias línguas, são católicos ou pentecostais; alguns são professores, agentes de saúde, vereadores e membros de sociedades cujo contato com colonizadores, missionários, militares, piratas e nacionais de toda origem remonta a séculos.

Que realidade é essa? Ou que “realidades múltiplas” são essas?

Naquele momento, coloquei a pergunta seguinte: “Se este é o tempo do mundo real, o tempo do outro mundo, onde vivem os Bichos, os encantados e os *karuãna*, não é real também?” A resposta foi rápida e clara: “Sim, é real. Mas para Eles, não para nós, porque é invisível, nós não sabemos enxergá-lo, só o pajé. Eu sei contar, mas não tenho força, não me comunico com Eles”.

Não é concebível que hoje, em pleno surto de globalização, com antenas parabólicas e televisores em todas as aldeias, os índios não participem das discussões que dizem respeito a suas teorias nativas enquanto produção de conhecimento.

Se existe a proposta de uma educação diferenciada, esta sem dúvida deverá se pautar, sem concessões, na discussão sobre essas diferenças. As diferenças são fundamentais, como possíveis construções de mundo, sujeitas à discussão e à produção de significado e conhecimento sobre a vida em sociedade, em suas dimensões filosófica e cosmológica. Proposta tão bem colocada por F. Barth (1995).

Ainda hoje, entre os índios do Uaçá, o mito da Cobra é apenas “aproveitado” como uma historinha para cartilhas escolares de crianças pequenas ou como anedota para agradar

visitantes que “gostam de ouvir uma lenda indígena”. Sem desmerecer esta dimensão (e função) dos mitos, consideramos razoável recuperar junto com os informantes adultos o significado cosmológico, social, histórico, político e estético de suas narrativas e apontar suas potencialidades como espaço analítico.

É importante também mostrar as vantagens pedagógicas e os benefícios psicológicos de um ensino que valorize os conhecimentos, usos e costumes da sociedade à qual crianças e adultos pertencem.

De certa maneira, “educação diferenciada” é um conceito problemático, que provoca resistências entre os índios, por sugerir um todo fechado, específico, com barreiras intransponíveis, dificultando a comunicação interétnica. Barth questiona o uso atual do conceito de “Cultura”. Seria melhor substituí-lo por um conceito mais abrangente como “Conhecimento”, sugere ele, evitando-se, assim, mal entendidos. “Conhecimento” aponta para o engajamento das pessoas no mundo, por meio da ação. Implica também em reconhecer que existe um processo de mudança global contínuo, o que nos leva a estar atentos aos intercâmbios. “Conhecimento”, articula o que chamamos cultura de maneira a torná-la transitiva para a interação entre as pessoas.

Não podemos esquecer, por outro lado, que a educação diferenciada é uma proposta alternativa que, como a educação oficial, é exógena ao grupo indígena. Apenas pessoas muito bem preparadas – índios e não-índios – são capazes de elaborar propostas para um ensino diferenciado. Se o professor é não-índio, vai precisar de um longo aprendizado específico. Se o professor é índio, precisará adequar seus conhecimentos a processos de ensino e de transmissão diferentes dos tradicionais. Além de ter muita criatividade, agilidade e abertura de espírito, os responsáveis pela elaboração de programas e atividades educativas precisam assumir a tarefa de produzir um conhecimento novo que seja não apenas inteligível e proveitoso para a comunidade (e reconhecido por ela como de bom nível), mas também adequado para os alunos que queiram continuar estudando, ingressando em uma universidade, por exemplo.

A Cobra Grande: considerações gerais

Nas sociedades indígenas do Norte Amazônico, o mito da Cobra Grande articula o cosmo, o mundo subterrâneo ou *do fundo*, a terra e o céu. Tem a ver também com o território conquistado, ao subir algum rio, e com a organização da vida em sociedade. Trata ainda de migrações de grupos em tempos históricos. Para os Desana, a própria humanidade foi criada no bojo de uma imensa Cobra-canoa (Umusin e Tolamân, 1980).

Entre os Barasana do Uapés e os Cubeo (Goldman, 1963), a Cobra Grande é responsável pelo, digamos assim, zoneamento do território, e pela organização segmentada e hierarquizada da sociedade, atribuindo papéis diferenciados a cada categoria de atores. É ainda encontrada em símbolos referentes à maloca, ao corpo e à noção de pessoa (Hugh Jones, 1979).

Em outros grupos, a Cobra está intimamente relacionada às práticas de cura e às atividades iniciáticas e xamânicas. Entre os Taiwano do Uapés, ela é a Anaconda Ancestral, a Anaconda Remédio, entidade do bem-estar e espírito-pensamento (Correa, 1980).

Para os Wayana e Aparai do Tumucumaque, ela é o modelo estético. A pele de Tulu-pere, nome da cobra, é fonte de inspiração para todos os desenhos e trançados daquela sociedade (Velthem, 1995).

No Amapá, entre os grupos do Uaçá, existem vários tipos de cobra, sendo a Cobra Grande o paradigma de todas elas. A Cobra mitológica *aramari* é a mais perigosa, um monstro canibal eliminado graças às estratégias de um índio herói. Às vezes os índios dizem que a Cobra é o dono de todas as outras espécies animais ou mesmo vegetais.

No Uaçá, a Cobra é também percebida como uma entidade arquetípica, símbolo do povo índio, ou melhor, do “povo índio antigo”.

Após o contato com os colonizadores e a difusão da fé cristã, o tema da cobra, em muitas sociedades, incorporou novos valores. Há uma reorganização das categorias nativas, uma hermenêutica que se manifesta de maneira diferenciada. Entre os Galibi-Kali'na, a cobra passa a representar o Diabo (o Bem fica por conta do Deus cristão). Entretanto, nessa sociedade, os xamãs, também considerados repositários do Bem, tanto recorrem aos “anjos da guarda”, que vêm de cima, como aos espíritos auxiliares de diferentes domínios do cosmo e que apenas eles controlam.

Os Palikur, pentecostais, possuem um discurso elaborado e bem articulado que dá conta ao mesmo tempo de um *corpus* mítico tradicional e de histórias bíblicas. Já entre os Galibi-Marworno, encontramos sinais de sincretismo, evidenciados, por exemplo, na seguinte história, relacionada à iniciação xamânica: um índio está pescando no rio quando começa a escurecer. Ele chega a um poço e, de repente, é sugado para baixo, desaparecendo no fundo com tudo: sua canoa, sua rede e seu fumo. Quando consegue se localizar, descobre que foi engolido pelo “suspiro” da Cobra e foi parar diretamente no seu interior. Pensando em como sair de lá, prepara o *tawari* e começa a fumar bastante. Enquanto isso, canta uma ladainha para ajudar. Finalmente, a cobra, que estava se retorcendo por causa do fumo, não agüenta mais e vomita o pescador. De volta à aldeia, o índio encontra seu povo, na igreja, cantando e rezando por não saber o que lhe havia acontecido.

Entre os Karipuna, a Cobra é vista como conciliadora, não se podendo falar, entretanto, em sincretismo, como bem apontou Tassinari (1996). A Cobra Grande desloca sua cabeça “para permitir a passagem dos cristãos”. Existem, porém, interpretações subjetivas. Uma informação do pajé Raimundo, da aldeia Km 40, mostra a ambigüidade existente para índios catequizados. Diz ele: “Quando a Cobra faz um filho, engravida uma mulher menstruada, que toma banho no rio, essa Cobra (macho) vem depois pegar esse filho para levá-lo ao fundo, mas é possível ‘conversar’. Se o filho for batizado, a coisa melhora bastante. Mas no fim ele vem e pega mesmo”.

Em muitas regiões do Brasil, mitos indígenas são assimilados como folclore nacional. Enquanto escrevia este texto, uma aluna me contou que a Rede Globo, em um programa jornalístico sobre acontecimentos culturais no Brasil, mostrou um grupo de teatro infantil do Maranhão encenando a história de uma cobra que devorava animais. Durante a representação, a repórter comentava que, na “história verdadeira”, essa Cobra também comia gente, mas, por ser uma peça infantil o enredo fora modificado e ela apenas comeria animais.

Temos aqui o outro lado da moeda, uma troca de figurinhas cosmológicas. No Maranhão, como no Pará, a Cobra ainda é assunto sério e qualquer pessoa, em algum momento, terá que entrar em “acordo” com ela. Uma repórter em São Paulo não teria, evidentemente, feito o mesmo comentário.

A Cobra Grande é um marcador no processo de construção da identidade/alteridade em múltiplas dimensões. Para muitos povos, é o mito de origem, o mito da gênese indígena, o mito das migrações. Entre os Karipuna, entretanto, um povo católico e, em parte, de origem neo-brasileira, ouvimos o seguinte comentário: “Tem essa história de Cobra Grande, que os antigos falam, mas eu não acreditava”. Um dia, a mesma pessoa, numa pescaria ou caçada, durante a noite, é surpreendida pela Cobra e confirma sua crença. “Agora eu vi mesmo. Eu acredito porque eu vi”.

Já os Palikur, apesar de pentecostais, não precisam passar por essa experiência individual. O mito pertence a uma tradição bem consolidada. Antes de começar a contar a história, o Senhor Manuel Labonté me tranqüilizou: “A senhora não precisa ter medo. Isto já acabou. A Cobra Grande morreu”. Fica claro aqui que, para os Palikur, a Cobra Grande é um mito do passado. Para os Karipuna, uma crença a ser conquistada.

Foi a partir desses episódios e de outras informações que tratei de distinguir diferentes categorias de “tempo” para os Galibi-Marworno, Palikur, Karipuna e Galibi-Kali’na.

O tempo mítico é um tempo em que acontecimentos passados continuam presentes como paradigma, que pode ser referido como “antigamente” ou “naquela época”.

O tempo do *outro mundo* é um outro registro, de uma natureza diferente. Às vezes, os índios dizem, especialmente os Palikur, “no plano espiritual”. Para os Galibi-Kali’na, “*L’autre temps*” é exatamente isso, um *tempo outro* daquele vivido pelos humanos. “Outro tempo” é também sinônimo de *outro mundo* ou “o mundo dos invisíveis”. Ele é mais abrangente e permite incorporar ao conhecimento indígena o novo, sejam elefantes, se-reias, cavalos, objetos introduzidos pelo contato, técnicas, e mesmo, pelo menos para os Galibi-Kali’na, Jesus e a fé cristã: tudo já existia nesse tempo e precisava apenas ser revelado e aparecer concretamente.

O tempo linear é daqui “deste mundo”, mas também cíclico, orientando as atividades sazonais (calendário ecossistêmico) e o calendário das festividades indígenas e cristãs. É também o tempo com fases históricas, marcado por eventos e uma trajetória peculiar a cada povo.

Estas concepções de tempo não são excludentes. Muito pelo contrário, de maneira muito dinâmica, criam fatos e contextos novos e sustentam interpretações diferenciadas.

A cobra e o território

É interessante pensar as representações dos povos indígenas do Uaçá relativas à formação geológica e geográfica da região, uma vez que cada um deles elaborou narrativas próprias sobre a “modelagem” da paisagem em tempos remotos.

A Cobra Grande, em sua dimensão menos distanciada, vive no *outro mundo*. Os índios indicam como seu habitat o fundo dos grandes rios que banham a região. Além dos rios, ela frequenta lagos-poções e se desloca até o oceano, onde procura alimento e às vezes

naufraga alguma embarcação. Ela sai também “neste mundo” como “invisível”, caçando pessoas (que do ponto de vista dela são macacos) para comer. A Cobra Grande vive ainda sob as montanhas e as pedras. Há um buraco – um lugar específico e localizado pelos índios palikur e galibi-marworno, como o *Mamã Dji lo*¹³ na montanha Tipoca – por onde a Cobra sai neste mundo e por onde despeja seu lixo alimentar. É caindo nesse buraco que o herói Iacaicani tem acesso ao *outro mundo*, se transformando, para os humanos, em “encantado”. Naquele lugar, segundo os índios, há muitas conchas calcificadas, fossilizadas, podendo se tratar de um sambaqui fluvial.

Toda a região da ponta Norte do Amapá é formada pelos sedimentos do Oiapoque, Uaçá e Cassiporé, que avançam para o oceano. Barrancos de grandes proporções se desprendem das margens e entopem com sua vegetação o leito dos rios, dando origem ao fenômeno ressaltado no mito do pajé Uruçu, que consegue interromper o curso do Tapamuru, graças a seus poderes xamânicos, e faz suas águas correrem subterraneamente, livrando-se assim dos caçadores de escravos. Tudo aqui sugere uma articulação cognitiva entre fatos históricos transmitidos oralmente e em alguns casos documentados, poderes sobrenaturais – em parte adquiridos por meio da relação controlada dos xamãs com os *Karuãna*, espíritos do *outro mundo* – e algum cataclismo ocorrido em tempos remotos (geológicos) que tenha abalado a estrutura física da região, ela mesma ainda em fase de consolidação.

Em uma narrativa é afirmado literalmente que o mar chegava à montanha Tipoca. E, de fato, a maré faz-se sentir com força até o Posto do Encruzo e, de maneira mais suave, até a aldeia Kumenê no rio Urucauá. A pororoca, na entrada do Uaçá, é um fenômeno com o qual os índios convivem a cada viagem de barco até o Oiapoque. Sendo assim, a relação geográfica com o mar é muito presente entre aqueles povos, como os Palikur, por exemplo, que freqüentavam o Oceano, embora hoje vivam apenas no rio Urucauá, em Saint Georges ou em Caiena. Nas narrativas, a Cobra Grande freqüenta tanto os rios como o mar. Às vezes, a Cobra Grande é vista como um tubarão!

Segundo o mito do dilúvio, as montanhas Tipoca e Carupina, onde também haveria fósseis, chegaram flutuando do Oceano e se assentaram no continente após o término das chuvas. Certas características geográficas e geológicas da Carupina, formada por três elevações, remetem também à época do dilúvio, quando, sempre segundo o mito, alguns índios se esconderam em um grande pote de cachiri para escapar das águas. Mas, segundo a história, algumas pessoas se agarraram nas encostas, entre elas mulheres menstruadas, o que provocou o amolecimento de duas montanhas que afundaram, restando hoje apenas, visível de longe, a Carupina.

Ainda com relação à paisagem, um certo número de cobras (há várias espécies de cobras no *outro mundo*, sendo a Cobra Grande a mítica e paradigmática) é “dono” de algum lugar. Elas vivem de preferência nos poções dos rios, onde a água é limpa e onde podem atrair para o fundo os humanos desprevenidos e transformá-los em “encantados”. Essas cobras adquirem o nome do lugar como, por exemplo, a cobra do *bassin Flamã*. Um poção sujo é sinal de que seu dono o abandonou. Por medo da cobra, não se joga sangue no rio. E os índios não lavam suas mãos ensangüentadas nem carne de caça em suas águas. Se a caça for macaco, o cuidado é ainda maior.

13 Outro nome dado a este tipo de cobra. “Mãe D’Água” em português.

Cada etnia, Karipuna, Palikur e Galibi-Marworno, ocupa um rio e usa como referência uma ou duas montanhas que se destacam no meio de uma paisagem de savana e ilhas pouco elevadas. Para os Karipuna, a Cobra Grande vivia no poço Miriti, no médio Curipi. Após negociar com o xamã Constantino, que queria visitar seu primo Domingos Fortes no local chamado Bebem, hoje aldeia Manga, a Cobra deslocou seu suspiro para o subterrâneo da montanha Cajari. Ou, como dizem alguns, sua cabeça fica amarrada no Cajari, deixando apenas o rabo no Miriti.

Em certas narrativas, no entanto, a Cobra Grande representa o elemento terra, o índio, o mato, em oposição à Sereia do mar, que representa as regiões do salgado paraense e as ilhas do Amapá, lugar de origem de muitas famílias que se instalaram no Uaçá. Misturando-se à população indígena, essas famílias levaram consigo um conjunto de mitos e crenças populares, incorporado com o tempo à visão de mundo dos povos da região.

Todos os lugares citados até agora existem e foram devidamente indicados em mapas geográficos elaborados pelos próprios índios. Tudo indica que nas montanhas Tipoca e Carupina e em outras localidades nas cercanias do Cajari existam sítios arqueológicos relevantes. Certos acidentes físicos podem interessar a geógrafos e geólogos, como o fenômeno registrado no rio Tapamuru e contado no mito do pajé Uruçu.

A Cobra Grande pode ser vista ainda como representando, através da dupla sucuriju / jibóia, dois ecossistemas prevaletentes na região, o de terra firme e floresta e o dos campos alagados, a savana.

É interessante também registrar como certas localidades representam fronteiras e definem identidades para povos que vivem em uma mesma região e compartilham, por exemplo, de um mesmo mito.

Para os Palikur, uma vez a Cobra Grande eliminada, o índio herói, encantado, e o filho da Cobra se dirigem para o mar. Vão viver no oceano, mas em um lugar definido como um “lago”. Estamos, evidentemente, no *outro mundo*, no fundo do oceano, onde há gente, cidades, sol, lua e saúva como no mundo de aqui. Já no mito galibi-marworno, Iacaicani e a cobra Tipoquinha se dirigem rio acima, no continente. O lugar onde passam a viver é também um lago, situado em uma área definida como inacessível, entre o Urucauá e Kumarumã, estabelecendo uma fronteira mítica e confirmando o Alto Uaçá como território desses índios.

Os povos do Uaçá sempre perceberam o ambiente físico no qual vivem como sendo algo dinâmico e passível de transformações. Há inúmeros relatos que articulam paisagem e história da região.

Segundo o velho Raimundão, Galibi-Marworno, no fim do século XIX, no lago Maruane, os índios iam tirar pena branca de garça para vender aos franceses em St. Georges. Aconteceu que as mães das piranhas, enfurecidas, acabaram com toda uma ilha existente naquele lago. Os índios matavam muitas garças e comiam lá mesmo as aves depois de depenadas, e assim corria muito sangue. Um dia, quando os caçadores voltaram ao lago, a ilha havia desaparecido, devorada pelas piranhas.

Entre os Palikur, o mito do Jaboti conta literalmente a descoberta de “todos os lugares” e enumera os recursos naturais, fauna e flora, neles encontrados. Diz a história

que os desenhos hexagonais do casco deste animal representam, cada um, uma etapa desta viagem.

Estes são apenas alguns apontamentos, mas mostram o quanto o aspecto físico da região está presente nas representações dos povos do Uaçá. Sua paisagem, tão característica, de água e grandes savanas também chama a atenção dos visitantes e pesquisadores.

A interação entre mito e território repete-se em muitas narrativas dos povos do Oeste Amazônico e mesmo entre os Urubu-Kaapor, um grupo Tupi do Maranhão. Conta Darcy Ribeiro (1996) que, entre esses índios, a Cobra Grande engolia muita gente e precisou ser morta. “Antes de morrer, porém, teve um sobressalto. Se levantou, subiu e foi bater no céu. Ficou lá a sombra dela. É a Via Láctea que até hoje a gente vê. Depois caiu lá de cima com grande barulho. Veio bater no chão, acabou com a mata toda naquele lugar, só deixou um buraco. Agora é o mar Paraná-Rami”.

E Darcy Ribeiro, com o jeito que lhe era característico, exclama: “Não é uma beleza? Aqui o sangue de uma Cobra gigantesca deu origem  Via Láctea e ao Av-Mar!”.

Migraes

Para os Karipuna, a história da Cobra não se caracteriza como um mito fundante da humanidade porque se consideram um povo católico desde o “início”. O mito da Cobra Grande simboliza, para as famílias que migraram para o Curipi, o encontro do mundo indígena com o mundo cristão, a possibilidade de um acordo e de uma convivência pacífica. É como uma certidão de posse do território. Os Karipuna se “comprometem”, pelo reconhecimento da existência da Cobra, a incorporar crenças relativas ao *outro mundo*, práticas xamânicas de cura e rituais como o Tur. Pode-se mesmo dizer que, no processo de construo de uma identidade étnica, ao lado das cerimnias católicas e de uma visão de mundo de tradio neo-brasileira, as manifestaes de tradio indígena são muito visíveis e performáticas nas aldeias karipuna, muito mais do que entre os povos considerados, digamos assim, mais autóctones na região.

Apenas um parntesis: as famílias que historicamente migraram para o Curipi, misturando-se com uma populao na sua maioria indígena, possuíam uma cultura que poderíamos caracterizar como Amazônica, não muito diferente da dos ndios. Práticas xamânicas, medicina popular, crenças provenientes de um folclore de fundo indígena faziam parte de seu universo. Tudo isso foi reativado, reatualizado no Curipi, devido a um contato maior com as etnias indígenas da região.

Uma outra narrativa, menor, conta que, antigamente, no rio Curipi, na altura de onde hoje se localiza a Aldeia Manga, passava uma canoa com um casal de ndios. De repente, uma cobra chamada Serer seqüestra e leva a mulher para o fundo. O marido e os outros índios da aldeia ficam atônitos. Mais tarde, entretanto, encontram a mulher sentada em uma laje de pedra, no Alto Curipi, no lugar chamado Jonis. Juntando todos os relatos, parece que o Curipi foi povoado por etapas e, possivelmente, alguns migrantes chegaram pelo oceano e outros pelas nascentes do rio¹⁴.

14 Ver também Tassinari (2003a).

Etno-história

Voltando a visitar a Cobra morta, eles lhe tiram a pele, o couro. “Purá abriu o couro, colocou-o nas costas, entrou bem nele e começou a cantar e dançar. O couro estava todo pintado com desenhos que os índios observavam e colocaram em todos os seus artefatos”. Esta última parte do relato nos remete diretamente às práticas xamânicas e ao mito de Tulupere dos Wayana do Tumucumaque. São contadas ainda outras peripécias com outras cobras que impedem a passagem de grupos que migram.

Segundo Friel, o mito explica fatos a respeito da ocupação do baixo Kaxurú pelos ancestrais dos Kaxuyana, a qual não se deu sem luta.

Os pajés contaram a Friel a origem da Cobra Grande. Antigamente, um grande pajé trouxe o filho da Cobra Grande de lá *debaixo*, do rio Arikuru (rio Amazonas). Preparou um lugar e cavou um poço onde a Cobra pudesse morar e crescer. Cavou também um canal para a Cobra poder descer e subir. Friel interpreta historicamente: antes da chegada do grupo chefiado por Purá à região um chefe teria liderado a migração de um sub-grupo de outra tribo maior do Amazonas. De fato a Cobra Grande, que representa estes povos antigos, segundo o autor, rechaça os invasores vindos do oeste de suas terras.

Um pajé forneceu a Friel uma lista com mais de 380 nomes de espíritos e os lugares de suas moradias, em seqüência geográfica, da foz do Amazonas até a região do Alto Trombetas, povoada pelos Warikyana.

Friel constata duas maneiras de apresentação histórica que, segundo ele, poderíamos denominar mítica e realista. Entretanto, ao que parece, existia ainda entre os pajés Kaxuyana uma corrente mitologizante que pretendia relacionar, fazer depender ou até substituir fatos históricos por traços mitológicos: ligar os fatos históricos relativamente recentes aos fenômenos catastróficos ou cataclismáticos que, no passado, assolaram o mundo e a humanidade.

Esta pesquisa e suas conclusões vão, de certa maneira, ao encontro do que levantamos na região do Uaçá, ainda que se trate de situações bem diferentes. O que interessa aqui é a formulação mítica e as circunstâncias históricas em que surgem.

Entre os Karipuna, um fato histórico bastante recente – a ocupação do Curipi – é relegado a um tempo mítico. A tendência de colocar fatos históricos em um ambiente sentido como mítico é interessante. Segundo Friel, ocorre uma reformulação ideológica de fatos históricos para a mito-história. Parece também ser uma forma de legitimar uma conquista.

Os Karipuna, como vimos, pedem passagem para os cristãos e precisam entrar em acordo com a Cobra. Aqui o confronto não é violento. Primeiro por que a Cobra, nesse caso, não representa o inimigo, mas os povos indígenas com os quais se espera poder conviver. Em segundo lugar, por que os Karipuna, como bem mostrou Antonella Tassinari (2003a), formulam todas as suas redes de sociabilidade, inclusive com os seres do *outro mundo*, com base na reciprocidade e na negociação, um traço característico deste grupo. Percebe-se ainda, entre os Karipuna – como relata Friel para os pajés Kaxuyana –, um tipo de relato em transição do histórico para o mítico. E de fato, os Karipuna são o exemplo de um povo que, em grande parte sendo de origem cristã, assimilou, ou melhor, assumiu a cosmologia indígena, e não o inverso. E isso aconteceu há muito tempo.

Para os Palikur e os Galibi-Marworno, a situação é diferente: a Cobra Grande precisa ser morta. Ela está inserida em uma outra dimensão. Mas será que não poderia também representar um povo mais antigo instalado na região, como os Marworno, por exemplo, ou os Aruã? Quase nada se sabe sobre a proto-história e mesmo a história daquela região. O que leva a esta indagação é o fato de a Cobra Grande, entre esses povos, não se caracterizar como um mito de origem da humanidade. A humanidade já existia. Os Palikur, diz a história, eram numerosos e habitavam várias aldeias na montanha Tipoca. A Cobra acaba com eles e é vista como um inimigo. A recíproca também é verdadeira: ela considera os humanos não apenas macacos, mas inimigos! Também as estratégias usadas pelos Palikur para matar a Cobra são estratégias de combate. Finalmente, cansados de tanta depredação e apesar de a Cobra ter sido vencida, os Palikur resolvem se instalar rio acima no lugar chamado Iraka, ou *la Grã Roche*, entre o Kumenê e o Tapamuru. Em resumo, para os Palikur, o mito da Cobra Grande está associado a um processo de deslocamento populacional. Dizem que um grupo Arakare foi morar no Uaçá.

Os Galibi-Marworno, ao contar em seqüência os mitos da Cobra Grande, da guerra entre eles e os Palikur e do pajé Uruçu, colocam em destaque, no nível ideológico, o embate com outras etnias da região ou a luta contra os piratas, crioulos e portugueses que subiam os rios em busca de escravos, um acontecimento muito mais recente.

Um dado arqueológico

Para comentar mais uma vez o mito do pajé Uruçu, difundido entre os Galibi-Marworno, gostaria de voltar ao texto de Frikel acima citado.

No fim de seu trabalho, o autor retoma a idéia de possíveis reminiscências andinas e circun-carib para os grupos ancestrais dos Kaxuyana do Trombetas. Há fortes indícios, e o autor enumera vários exemplos, que fundamentam sua hipótese. Não posso aqui reproduzir toda a argumentação de Frikel, mas, grosso modo, ele sugere a ocorrência de migrações muito antigas dos Andes para a foz do Amazonas e também em sentido contrário, do baixo Amazonas, como a região Palicura, para o Alto Amazonas e seus territórios.

Esse caldeirão de migração e mestiçagens teria criado um fundo mitológico e ideológico comum.

Entre outros exemplos, o autor cita um achado que se fez nas escavações no Vale Viru, no Peru. Trata-se de um bastão cerimonial encontrado em uma sepultura com a extremidade superior artisticamente elaborada e pertencente à chamada cultura chavin, fase Mochica 400-600 d.C. O objeto representa um homem forte de estatura elevada segurando entre as mãos uma arma, tendo ao seu lado outra figura humana, menor, um menino. Ambos estão colocados sobre um pedestal, formado por uma cobra enrolada. "Olhando esta peça sem preconceito" diz Frikel, "quem não se lembraria do mito referido de Purá com sua arma de ferro e da Cobra Grande morta por ele? Será coincidência? Ou aplicação escultural de um antiqüíssimo tema mítico, para o qual a versão Kaxuyana possa fornecer a chave, por terem talvez ambos os grupos, em última análise, um fundo cultural ou ideológico semelhante ou comum". Também nos detalhes há algumas

coincidências. A figura principal traz na cabeça um grande adorno e, sobre a testa, a escultura de uma cabeça de onça, tratando-se provavelmente, de um guerreiro-onça. Frikel vê muitas semelhanças com traços culturais e artefatos Kaxuyana, mas, diz ele, “pode muito bem ser que aquele tema mítico tenha sido espalhado também sobre outras áreas, ainda que indiretamente”. Seja como for, talvez se tenha encontrado, um “elo de amarração” com aquelas culturas das altas serras do Oeste.

Também sem preconceito, como não pensar em um ícone dos mitos da Cobra Grande e do pajé Uruçu? É tão raro, na etnologia brasileira contemporânea, os etnólogos procurarem conexão entre povos de uma área, com base na mitologia e na etno-história, ou usarem referências arqueológicas para sugerir possíveis contatos, migrações e aportes culturais, que eu não gostaria de perder aqui esta oportunidade.

Uruçu é um xamã que bóia no porto de sua ilha na forma de uma cobra ou de uma onça. Quando volta de sua viagem “pelo fundo”, fugindo de seus perseguidores, ele assume a forma de uma onça e retorna acompanhado de seu filho. Ora, não há na área do Uaçá mitos relevantes que se refiram a onças (contrariamente ao que acontece no oeste amazônico). Aqui os seres mitológicos são outros. Uruçu também é visto como um guerreiro, além de xamã, capaz de afastar definitivamente aqueles que perseguem seu povo. Pode-se afirmar que o mito de Uruçu se destaca como um caso isolado nas narrativas da região. Sendo xamã, ele também pode contar com a ajuda das cobras nas suas viagens pelo fundo. A conexão cobra/onça, xamã/guerreiro, e ainda a presença de duas personagens, um adulto e um menor, aparecem tanto na escultura como no mito. Há também, recuperado no mito, a idéia de migrações e deslocamento forçado de populações.

Os pajés Kaxuyana, segundo Frikel, ainda usam em suas cerimônias xamânicas bastões desse tipo, o *otomômu*. Varia somente a escultura, representando com mais frequência as cabeças do urubu-rei bicéfalo ou a cabeça da Cobra Grande. O bastão é sua defesa (espiritual) contra os poderes dos espíritos malignos. Durante as cerimônias, dentro da choupana de função xamânica, o bastão “vira cobra” em defesa do pajé, especialmente em suas viagens pelos lugares fora do mundo.

Os xamãs do Uaçá, por sua vez, usam um maracá colocado em cima de um longo bastão, que eles seguram quando cantam, batendo-o regularmente no chão. A analogia com a cobra e sua cabeça é sugestiva, se bem que os índios não me passaram esta informação¹⁵. Para o xamã Kaxuyana, a cobra que o auxilia na sua tocaia, diferentemente da Cobra Grande da cachoeira, em tempos míticos, está sob controle e é benéfica. Isso mais uma vez mostra a diferença entre a Cobra Grande, mítica, e as cobras do *outro mundo* na região do Uaçá, cujos *Karuãna* auxiliam o xamã.

Um pouco na mesma linha, considero também que, durante o ritual do Turé, o buraco cavado para a armação do mastro é o buraco da Cobra Grande mítica. O maracá esculpido no alto do mastro é a cabeça da cobra controlada pelo xamã. Os bancos de madeira colocados no *laku*, pátio, e com forma de cobras, jacarés e outros bichos, representam os seres *do fundo*. Especialmente entre os Galibi-Marworno, a performance de um Turé é coisa muito séria, perigosa e exige inúmeros cuidados. Os que atuam dentro do *laku*, delimitado pelo *piroro* – uma cerca circular de finas estacas –, estão, sem dúvida,

15 Em 2005, conversando com o pajé Leven, em Kumarumã, este fato se confirmou. Quando ele atua dentro de casa, realizando uma pajelança, ele coloca um maracá na porta, do lado de fora da casa, para se proteger.

atuando em um espaço sagrado, lugar de encontro entre os humanos e os sobrenaturais, que lembra ao mesmo tempo um lago onde as entidades míticas vivem até hoje e o cerco armado ao redor do buraco da Cobra no momento de sua execução pelos ancestrais.

Estrutura social

A dimensão sociológica presente nas narrativas sobre a Cobra Grande revela aspectos importantes das relações sociais vigentes entre os povos indígenas do Uaçá, apontando diferenças fundamentais. Apesar do mito ser o mesmo, as diferentes versões acabam se afastando umas das outras, para cada uma significar uma estrutura própria a cada povo¹⁶.

Entre os Karipuna, aparece o acerto entre a Cobra – que simboliza o mundo indígena local – e os cristãos – lembrando que este “cristianismo” das famílias migrantes do Salgado Paraense e de outras localidades incluía também práticas xamânicas comuns aos “caboclos” da Amazônia. Tassinari (2003a) mostrou o paralelismo entre os acordos estabelecidos entre a Cobra, os xamãs karipuna e a estrutura social deste povo, baseada na troca, na reciprocidade e na ajuda mútua.

Nos casos Palikur e Galibi-Marworno, entretanto, acontece algo interessante. O mito da Cobra Grande é Palikur até mesmo para os Galibi-Marworno. A narrativa, na versão destes, começa citando os Palikur. Um índio galibi-marworno chegou mesmo a se referir a Iacaicani como o “Palikurzinho”, acrescentado: “Na minha opinião, é isso”. Entretanto, as histórias diferem em pontos essenciais, marcando fronteiras não especificadas pelos índios, mas reveladas pela etnografia. As duas versões, palikur e galibi-marworno, apesar de idênticas, se apresentam como a imagem invertida uma da outra.

Em ambas as versões, aparece um casal de cobras com um filho. Cada cobra, de acordo com o sexo, possui seus hábitos alimentares, mas a preferência da Cobra fêmea palikur é a mesma da Cobra macho galibi-marworno, assim como o costume da fêmea galibi reproduz a prática do macho palikur. A relação de afinidade, tensa no contexto do mito, se manifesta na diferença de hábitos alimentares que, por sua vez, afeta as relações com os outros seres do cosmo, humanos incluídos, hierarquizados em “mais marcados” (macacos e porcos do mato, por exemplo) e “menos marcados” (crustáceos, caranguejos, caracóis).

Entre os Palikur, o macho come apenas frutos do mar, mas a fêmea gosta de comer carne de macaco (carne humana, segundo os índios). A Cobra macho, entretanto, caça para ela, ato que confirma uma relação de familiaridade. Os Palikur possuem clãs patri-lineares. O macho, nesse caso, não seria canibal, mas a fêmea sim, pelo menos do ponto de vista dos humanos “deste mundo”. É a Cobra macho que acolhe o índio doente e, em vez de devorá-lo, procura remédios para curá-lo. A relação da Cobra macho com os Palikur seria de consangüinidade e solidariedade.

Na versão galibi-marworno, é apenas a fêmea que se alimenta de frutos do mar. É ela que cuida do herói Iacaicani e o esconde do marido carnívoro. Ora, os Galibi-Marworno possuem de fato uma estrutura matrifocal¹⁷. A residência, após o casamento, é uxorilocal e há uma tendência em tratar como consangüíneas todas as pessoas de uma família

16 A dimensão sociológica, por outro lado, não se esgota no âmbito da Cobra Grande, encontrando-se também em inúmeras outras narrativas.

17 Ver Vidal e Tassinari (2002) e Tassinari (2003b).

extensa, morando em várias casas contíguas, conjunto chamado *rang*, em *patoá*. Não existem tensões aparentes ou reconhecidas entre sogro e genro ou entre cunhados que vivem sob o mesmo teto. Estas tensões são expressas apenas nos mitos e, mesmo assim, são negadas pelos informantes quando questionados pela pesquisadora.

Lembremos que, quando os índios matam o casal de cobras, na versão galibi-marworno, Iacaicani se aborrece demasiadamente porque havia recomendado aos seus que poupassem a fêmea. Ele alega que, por causa deste incidente, vai se afastar para sempre do convívio dos humanos e viver junto às cobras no lago Marapuwera.

As Cobras, marido e mulher, são de natureza bem diferente. Uma não come carne de macaco (humana), cuida da saúde e faz remédios. A outra é carnívora, um monstro canibal para “nós”¹⁸. Este distanciamento máximo no domínio da afinidade é negado no “mundo de aqui”, pelo menos entre os Galibi-Marworno. No mito, os índios matam tanto o macho como a fêmea, enfatizando a identificação entre esposo e esposa segundo a tendência para a consangüinização, notável entre esses povos¹⁹. O mito explicita tensões pouco visíveis no âmbito das relações sociais entre humanos.

Por outro lado, a aproximação máxima entre o índio-herói e o filho da Cobra revela uma relação de irmãos, consangüínea e inabalável. Iacaicani, de certo modo, acaba se transformando em cobra também. Essas representações e/ou “pontos de vista” articulam diferentes tempos – o passado mítico, o tempo do *outro mundo* e o tempo das escolhas humanas para a vida em sociedade.

A figura do Marapuwera, irmão da Cobra macho, pode ser entendida como o líder de um povo aliado ou como uma ênfase no grupo de *siblings* (irmãos). De fato, apesar de os Galibi-Marworno não possuírem uma terminologia de parentesco diferenciada, indígena, um rapaz casado chamará seu sogro e todos os irmãos deste de *beau-père*.

É interessante notar que, se em português os índios dizem “o rei dos jacarés” ou “o dono dos jacarés”, em *patoá* eles usam o termo de parentesco: *ghã papa caimã*, *ghã papa gho bec*, que poderiam ser traduzidos, respectivamente, para “pai ou avô dos jacarés” e “pai ou avô dos tucanos”.

Joanna Overing (1985) colocaria que tudo isso diz respeito a tipos de relações vistos de forma diferente segundo os contextos, expressos por meio de termos de parentesco. A autora diz que os afins são vistos como caça e podem ser comidos. Tal prática é impossível na sociedade “normal”, mas, adverte ela, as relações de consangüinidade e afinidade, na cosmologia, possuem dimensão ontológica muito mais ampla, transcendendo o contexto social “normal”.

Ainda que as coisas se apresentem dessa forma, como evidencia a etnografia no Uaçá, percebe-se como é problemático falar de cosmologia, de um lado, e de contexto social “normal” de outro.

Já as teses mais recentes sobre o perspectivismo estabelecem uma diferença radical entre as cosmologias ameríndias e a tradição filosófica ocidental (Lima, 1996 e Viveiros de Castro, 1996).

Por outro lado, a etnografia do Uaçá mostra que, apesar de um intenso contato interétnico, o perspectivismo continua não apenas vigorando como parece ter se firmado como

18 Uso aspas neste caso, aqui e em outras partes do texto, porque é assim que os índios se expressam. Possivelmente trata-se de um recurso didático quando se dirigem a um interlocutor de fora.

19 Poder-se-ia interpretar também, segundo um ponto de vista perspectivista, que os humanos são incapazes de entender as diferenças estruturais de gênero, no mundo das cobras, mas entendidas por Iacaicani.

traço fundamental do que os índios da região definem como “nosso sistema”. Todo interlocutor indígena repete e reafirma à pesquisadora os laços existentes, aqui e agora, entre diferentes mundos e diferentes pontos de vista. Por essa razão, a maneira muito mais flexível de abordar a questão encontrada por Lima (1999) entre os Juruna do Xingu me parece corresponder melhor ao que pude observar entre os Palikur e os Galibi-Marworno, e mesmo entre os Karipuna. Sobre os Galibi-Kali’na, o senhor Geraldo Lod tece também um comentário revelador: “Mesmo Deus entende e respeita o modo de ser dos índios”.

Hoje, entidades como o Jurupari e o Mapinguari são chamados de *djiab dā bua* (diabos). Por outro lado, antigos grandes pajés da região, como o Uruçu, são valorizados em um contexto cosmológico ampliado. A este respeito, disse-me um pajé de Kumarumã: “Uruçu é o máximo; acima dele, só Deus”.

Temas Cosmológicos

Deus e o Diabo no Mundo da Cobra e do Puraquê

O trabalho pioneiro de Tassinari (2003a) entre os Karipuna abriu caminho para uma etnologia dos povos indígenas do Uaçá. Com muita propriedade, a autora elaborou um modelo que desse conta do que os índios do Curipi chamam “nosso sistema”. Resumidamente, o modelo consiste em um grande ciclo de reciprocidades que se concretiza em diferentes âmbitos e práticas. Entre as famílias, nos mutirões, nas festas católicas, nos rituais indígenas, nas sessões de curas e nas relações com os outros seres do cosmo.

Os Karipuna não tiveram de guerrear para entrar no Curipi e seu confronto com a Cobra Grande foi resolvido por meio de um “acordo”. Também não temos notícias de que foram, como os Galibi-Marworno e os Palikur, perseguidos pelos caçadores de escravos, o que, para estes povos, provavelmente representou momentos propícios para a criação de narrativas e para a reformulação de antigos mitos em um contexto histórico perturbado.

Um primeiro elemento de aproximação entre a tradição indígena e a cultura cristã, fundamental para a formação desse “nosso sistema”, é apresentado por um informante karipuna que mora entre os Galibi-Marworno. Ele explica que, para os Karipuna do Curipi, a Cobra Grande teria aceitado negociar para permitir a passagem dos cristãos. Tem-se aqui uma auto-representação karipuna de uma pessoa distanciada de seu grupo de origem, porque duvido que um Karipuna do Curipi, hoje, coloque as coisas nesses termos. Os Karipuna do Curipi, que muitas vezes têm sua identidade indígena colocada em dúvida, se esforçam atualmente em reverter essa visão sobre eles. Entretanto, já houve épocas em que, ao comparar-se a outros povos da região, consideravam-se mais civilizados e desenvolvidos.

Para citar outro exemplo, o pajé Raimundo lembra que, se um “pai Cobra” quer pegar seu filho humano e levá-lo com ele para “o fundo”, a coisa pode melhorar se ele for batizado. Mas, no fim, segundo o pajé, “a Cobra vem e pega mesmo”. Aqui presenciamos um embate claramente colocado entre uma entidade da cosmologia indígena e a religião católica: o rito do batizado é visto, digamos assim, como uma “garantia”, mas, especialmente por ser Raimundo um pajé, a identificação com o lado indígena prevalece. Apropriando-me de uma colocação de Lima (1999), nada é definido *a priori*, de forma estável,

mas sempre *a posteriori*, de forma cambiante. Além disso, a Cobra, ainda que invisível, possui força, presença, e uma atração duplamente carnal pelos humanos: alimento e sexo, aspectos sempre reiterados nas narrativas.

Os dois exemplos acima colocam novamente em discussão a natureza da articulação entre as crenças de origem indígena e a doutrina cristã. Por outro lado, se não há, como também acredito, sincretismo, como se define uma cosmologia do tipo karipuna? Tudo indica que a coexistência de crenças de duas naturezas distintas representa as duas faces da identidade deste povo, que se auto-define como misturado, mas que possui um “sistema” próprio que, entre outros aspectos, criou espaços para a convivência de diferentes “pontos de vista”, herança que recebeu ao fazer um acordo com a Cobra Grande²⁰.

Mais severo e intransigente do que a Cobra Grande é o Puraquê, uma entidade que, para os Galibi-Marworno, vive no lago Marapuwera. “Deus me livre”, exclama o informante, “ela é horrível”. O informante diz “ela” porque *anguille* é uma palavra feminina em francês. “Não tem acordo com ninguém e não quer nada porque já tem tudo o que precisa”. O Puraquê é visto como extremamente perigoso, capaz de causar a morte de quem ousar aproximar-se. É o paradigma, evidentemente, da não-reciprocidade. O que poderia parecer um paraíso invejável é, na verdade, uma ameaça à vida em sociedade e a toda a rede de relações entre todos os tipos de gente, humanos incluídos.

Se negociar e retribuir é um *ethos* “tribal”, como já demonstrou Tassinari (2003a), faltava, porém, um símbolo, em algum lugar daquela região, que representasse o oposto: a recusa à troca e, em última instância, ao respeito às regras básicas da socialidade.

O não-mundo do Puraquê exclui até mesmo o xamã, que, segundo as regras de reciprocidade, opera como mediador entre este e o *outro mundo* – que neste nível de contraste formam uma coisa só, um todo sistêmico, uma totalidade significativa. A meu ver, o modelo karipuna não se sustenta sem este contraponto. Se a fé cristã engloba Deus e o Diabo, a cosmologia indígena contém dois signos, o positivo, transitivo, e o negativo, intransitivo. Apresenta-se agora uma situação muito mais interessante: este mundo e o *outro mundo*, juntos, estabelecem oposição ao não-mundo, que nem a Deus pertence. Aqui, digamos, a abordagem estruturalista clássica se impõe.

A Dosagem Certa: os venenos e os remédios

Alguns aspectos relativos às atividades xamânicas precisam aqui ser abordados.

Há vários mestres invisíveis de um xamã, responsáveis por sua iniciação no traquejo com os seres do *outro mundo*. Uma cobra muito venenosa e poderosa, a *aramari*, pode ser um desses mestres. Outros mestres são certas árvores-xamã, muito potentes, entre elas o *Tawene*. Fui alertada, no contexto de uma narrativa sobre a iniciação do xamã, da importância atribuída à dosagem certa. Às vezes, os índios – que também usam este conceito quando passam uma receita culinária – dizem “na posição certa”. Em relação aos usos e efeitos da seiva ou leite do *Tawene*, por exemplo, temos as seguintes dosagens: uma dose pequena e diluída serve como remédio; uma dose maior serve como purgante iniciático (o comportamento do neófito pode ficar alterado); uma dose ainda maior é letal, isto é, pode ser usada como veneno nas agressões xamânicas, por exemplo.

20 Estendendo o argumento de Lima para o caso dos Karipuna, estes, ao fazerem o acordo com a Cobra Grande, haveriam entendido o alcance do binômio civilizado/selvagem. Sendo que “civilização consiste antes de tudo em conhecimento e preservação de práticas culturais dadas” (1999: 51, nota 5).

O mesmo acontece em relação ao cachiri oferecido durante um Turé. A dosagem discrimina funções diferenciadas. Uma pequena dose é como um refresco. Doses maiores, oferecidas pelas moças encarregadas desta tarefa aos participantes do Turé sentados nos bancos, significa uma retribuição aos *Karuãna*, espíritos dos seres do *outro mundo*, que vêm receber o pagamento de seus serviços de cura durante a cerimônia. Mas, se algum indivíduo desobedecer às regras bem definidas do ritual, será punido pelos *gendarmes*, responsáveis pela ordem, e lá mesmo será forçado a ingerir de uma só vez, como castigo, três grandes cuias da bebida (Tassinari, 2003a).

A função do cachiri é ampla e múltipla, vai da recompensa e da sensação de bem estar até o seu oposto, o castigo e a desagregação física e moral.

Os *Gendarmes*, são pessoas da comunidade escolhidas, entre os festeiros responsáveis pelo Turé para exercer a ordem durante o ritual. No plano espiritual, dos invisíveis, os *gendarmes* são os *Karuãna-kamará*, espíritos que detectam as agressões dos *Karuãna* de outros xamãs e retribuem com a mesma moeda. Ficam de olho, sentados no pavilhão, no topo do mastro, para proteger seu xamã, *zami*, construindo, ainda, barreiras “invisíveis” para que os inimigos não venham estragar a festa. O mesmo acontece durante uma festa como a de Santa Maria, padroeira de Kumarumã. Enquanto no imenso salão de festas, milhares de pessoas dançam ao som de música caribenha, forró e rock, os *gendarmes* festeiros, que não ingerem bebida alcoólica, cuidam da ordem “neste mundo”. O espírito do pajé fica em cima do telhado, atento, construindo barreiras para afastar *Karuãna* intrusos, com más intenções, espíritos de outros pajés, inimigos ou ciumentos, prestes a encaminhar algum feitiço.

O conceito de dosagem parece estar presente também nos mitos da Cobra Grande, responsável por uma função terapêutica. No mito palikur, em posse de sua vítima doente, a primeira providência tomada pela Cobra é procurar um remédio para curar as feridas daquele homem desiludido. Entretanto, o exagero de veneno, característico da Cobra e sua fome insaciável de carne de macaco fazem com que ela precise ser morta pelos humanos. O seu *Karuãna*, entretanto, poderá ser convocado pelos xamãs poderosos para as sessões de cura, assim como os *Karuãna* de cobras menos perigosas.

Se a parte superior do mastro levantado por ocasião de um Turé realmente simboliza, além de um maracá, a cabeça da Cobra, teremos a representação, ou mesmo a presença, de um ser necessário para a regeneração da vida, mas cuja agressividade e cujos poderes ficam sob o controle do xamã.

As Cobras se caracterizam ainda por outras manifestações exageradas. Seu apetite sexual assusta as mulheres, especialmente quando menstruadas. O cheiro do sangue atrai o bicho *do fundo*. Muitas vezes, em pagamento de uma cura, as cobras pedem a vida de um parente do xamã. Elas têm também a mania de naufragar embarcações. Por outro lado, uma das maneiras, bem à moda ocidental, do “pessoal de *Laposiniê*” controlar as forças predadoras da Cobra, que naquela ocasião aparece sob a forma de um lindo rapaz, é transformá-la em algo útil, como por exemplo um meio de transporte, um barco, o que ironicamente lembra a mitológica Cobra-canoa do oeste Amazônico. Lembremos que, para os Galibi-Marworno, o pessoal de *Laposiniê* parece representar os conquistadores europeus vindos do oceano.

Certas cobras míticas possuem personalidade diferenciada, como Kadaicuru, que “ainda que invisível para nós neste mundo”, às vezes aparece sob a forma de um lindo rapaz, para quem muitas dariam sua vida. É um sedutor poderoso que persegue as mulheres. Na cosmologia dos Galibi-Marworno, ele é o oposto de *Tuna Kuru* (em galibi antigo, mulher d’água), a sereia do mar. Diz o informante que Kadaicuru é o maravilhoso do centro, do mato, e *Tuna Kuru*, a maravilha do mar. Tudo indica que ele representa a tradição indígena²¹ e ela, o folclore regional, que, subindo da costa paraense e das ilhas do Amapá, chegou até o Uaçá.

O cachiri e as bebidas alcoólicas

Um dos grandes prazeres da Cobra Grande, dos bichos *do fundo*, dos *Karuãna* e do pessoal de *Laposiniê* é tomar o cachiri dos índios. O cachiri é identificado com a própria indianidade, sendo tão antigo quanto ela. Para os Karipuna, Deus fez ao mesmo tempo os índios e o cachiri. Entre os Palikur, na época do Dilúvio, segundo o mito, as pessoas se refugiaram em um enorme pote de cachiri, o que as salvou. Ao redor do pote estavam amarradas as flautas *Turé*, ou *senal*, em *patoá*²². Enquanto o pote flutuava, as flautas, movidas pelas ondas, emitiam som, e os índios, assim avisados, não saíam de seu esconderijo.

Entre os Galibi-Marworno, a ingestão do cachiri é fundamental para provocar um estado alterado, próprio para o contato com os outros seres do cosmo. Quando eu pedia a algum índio, em Kumarumã, que me contasse um mito, cantasse um *potá* ou algum trecho do *Turé*, ele me pedia para esperar até ele ter ingerido alguma bebida alcoólica, porque a performance ficaria bem melhor e mais bonita. Entretanto, se passasse da dose, ele mesmo se desculpava e se retirava para, como dizem em *patoá*, *cüvê sô v*, (*cuver son vin*, em francês).

Durante o ritual do *Turé*, os índios dizem que o maracá tocado pelo pajé também fica “de porre”.

Hoje, na maioria das vezes, o cachiri é substituído pela cachaça ou *tafia*. As consequências são, como se pode imaginar, muitas vezes preocupantes. Voltar ao hábito do cachiri seria, sem dúvida, voltar à dosagem certa.

Mesmo assim, sem questionamentos e no contexto de um acontecimento insólito, os seres do *outro mundo* aprovaram o uso das bebidas alcoólicas trazidas pelos crioulos franceses. Diz a história, segundo Manoel Labonté, que no lugar chamado Ponta dos Índios²³, isso lá pelos anos 40 do século passado, ao descer de um barco, chamado indiferentemente pelo índio palikur de *iate* ou *vapeur*, uma senhora crioula, meio gorda, caiu na água e foi subitamente apanhada e levada para o fundo por um monstro, algo parecido com a Cobra Grande. Nem os *gendarmes* nem os *pompier*s guianenses chamados às pressas conseguiram reavê-la.

Os índios convocaram então um pajé para acabar com o bicho. O pajé palikur aceitou o desafio, reuniu os seus *Karuãna*, os *zami*, enfim, seus auxiliares do *outro mundo*, pedindo a eles que providenciassem martelos, pregos, uma placa de cobre e um abismo. Bem sucedidos em eliminar o monstro, jogado no abismo, que em seguida foi lacrado com a

21 Este aspecto das cobras permanece até hoje no folclore amazônico.

22 Na verdade são clarinetes. A palavra *senal* em *patoá*, ou *cumi*, em galibi, refere-se à palheta ou *Turé* na língua geral.

23 Nos mapas, “Ponta do Mosquito”, no extremo norte do Brasil.

placa de cobre²⁴, os *Karuãna* informam que apenas pediriam a bebida como forma de pagamento pelo serviço. Os franceses, meio constrangidos, confessam não possuir a “bebida de índio”, ou seja, o cachiri. O pajé passa a informação a seus auxiliares do *outro mundo*, que respondem que tudo bem, aceitam a bebida dos franceses. Mas perguntam quanto tempo vai demorar a entrega da bebida. Os franceses respondem: “*c’est tout de suite*”, ou seja, é para já, é apenas abrir as garrafas e servir, o que deixou os *Karuãna* muito alegres.

Esta resposta mais uma vez confirma o quanto estreita é a relação com o *outro mundo*, lugar de confronto e reflexão sobre diferentes pontos de vista, cuja função, neste caso, é sugerir a superioridade do pajé palikur sobre as autoridades francesas, que, por sua vez, possuem a bebida tão cobiçada pelos indígenas. Se realmente uma senhora crioula sofreu um acidente naquele lugar nos anos 40, isto não importa tanto aqui. Não precisamos falar nem em mito nem em história, mas sim em uma maneira de pensar, de viver e de resolver, que se impõe pela força das imagens e o simbolismo das formas, aspecto também presente nas artes e na estética indígena (Vidal, 2001b).

Para cada evento um pouco fora do comum, os índios, em suas narrativas, misturam situações políticas, históricas e elementos da cosmologia. Muitas vezes, os próprios sonhos funcionam como uma avaliação “externa” e, *a posteriori*, legitimam o ocorrido. Em maio de 2003, o enfermeiro de Santa Isabel, aldeia karipuna, me relatava como a então presidente da APIO se reelegeu ao cargo: “Foi muito engraçado”, disse ele, “segundo o Estatuto da APIO, apenas podem votar os que estão em dia com as contribuições”. O único em dia era o enfermeiro, que usou da prerrogativa para decidir. “Todos aceitaram a charada e aplaudiram”. O enfermeiro havia, nos dias anteriores, previsto em sonho essa situação. Ele sonhou que emergia *do fundo* e se elevava acima dos outros durante uma assembléia. Não soube explicar o que lhe estava acontecendo. Até conversou sobre esse sonho com sua esposa. Só após a assembléia, em janeiro de 2003, ele entendeu de que o sonho tratava.

Observa-se que tudo, como sempre, emerge *do fundo*. Durante nossa pesquisa em Kumarumã, em 2000, quando o senhor Ermínio dos Santos percebeu que nós, as pesquisadoras, havíamos conseguido desvendar e submeter a sua apreciação os princípios da estrutura social galibi-marworno, ele declarou: “Vocês tiraram *do fundo*, agora está boiando!”, o que daria a entender que nós agora, tão cheias de conhecimento (*ide em patoá*, de *idéés* em francês) e, conseqüentemente, de poder, estaríamos, igual à Cobra Grande (sempre ela!), boiando na superfície, como sugere outro mito palikur. É o preço que se paga, é o troco que os invisíveis cobram, ainda que tudo, aparentemente e “*Merci Bon Dieu*”, estivesse em paz, tranqüilo, na vila, nas ilhas e nas vastas savanas do Uaçá.

Hábitos alimentares

“Para virar pajé, peça a um índio para levá-lo até um *Tawene*, mas não coma peixe antes de tomar o leite puro da árvore-xamã”, reza a tradição no Uaçá.

Entre os Galibi-Marworno, dois dias antes do Turé, não se pode comer peixe, o que afastaria os *Karuãna* dos bichos *do fundo* e o pessoal grã-fino de *Laposiniê*, que não gosta de seu cheiro.

24 Esta técnica aparece em outras narrativas.

Algo que chama a atenção no mito da Cobra Grande são os hábitos alimentares diferenciados e os símbolos a eles atribuídos.

A Cobra, benéfica, terapeuta (macho entre os Palikur e fêmea entre os Galibi-Marworno), se alimenta apenas de frutos do mar. Este alimento é visto como puro.

Os frutos do mar e os caranguejos, especificamente, possuem um valor simbólico especial para os povos do Uaçá. Durante a nossa estada em Kumenê e Kumarumã, nos meses de julho e agosto, os índios faziam um consumo intenso de caranguejos conseguidos com muito esforço ou dinheiro. Os Palikur iam ao oceano pescar crustáceos. Antigamente, dizem, eram exímios navegadores, possuíam canoas grandes e remos compridos para enfrentar o alto mar²⁵.

Já os Galibi-Marworno, definitivamente voltados para o alto Uaçá, não saem para pescar no oceano. Os caranguejos, em grande quantidade, são trazidos pelos pescadores do Cassiporé. Na época de nossa viagem, cada unidade era vendida por um real! Os que não possuíam dinheiro davam em troca mais de um quilo de farinha. Uma vez perguntei o que havia para comer naqueles caranguejos e a resposta foi: “Nada!”.

A carne de caça, por outro lado, é uma categoria marcada pela ambigüidade. O mito da Cobra apenas menciona o macaco, um animal muito consumido entre os povos do Uaçá. A Cobra vê os humanos sob forma de macaco e, sendo assim, também são sua caça preferida. Há um paralelismo explícito entre o comportamento humano e o da Cobra, realçado em vários episódios.

A semelhança entre humanos e macacos é dupla e dúbia. A caça chama-se *viãd* em *patoá* (*viande* em francês) e o inimigo era considerado *viãd*. Os Galibi-Marworno afirmam que, antigamente, quando “selvagens”, eles e os Palikur consideravam-se mutuamente *viãd*.

A Cobra mata humanos pensando que são macacos; os humanos matam macacos que podem ser gente (mas não são todos). Todos se alimentam de *viãd*, são “canibais” do ponto de vista da vítima e/ou inimigos. Por outro lado, uma das cobras (fêmea ou macho conforme a etnia) apenas se alimenta de frutos do mar, um não-alimento.

Evidentemente, tudo isso precisa de mais pesquisa. Seria interessante, porém, apresentar neste momento uma outra narrativa palikur que nos permita avançar na compreensão das relações que existem entre os seres do cosmo, humanos incluídos, e de como a visão de cada um sobre “o outro” varia em intensidade e pode apresentar, de maneira ambígua, um teste de veracidade não colocado pelo informante diretamente ao pesquisador, mas pelos próprios agentes da narrativa.

Mastuak²⁶ é um bicho que vive no mato, é um macaco grande. Quando se veste, se transforma em gente; e quando tira a roupa, se transforma em macaco.

A roupa é um paletó cheio de dentes e bocas. É como um casaco de couro com mangas e coisas nos bolsos. Transformado em gente, ele já vai devorando as pessoas que vem vindo. “Ele comia quando existia, hoje não existe mais”, esclarece o interlocutor indígena.

Um homem caçava no mato quando viu uma árvore e frutas caindo. E viu as “caças” comendo debaixo da árvore. Voltando para casa, disse a seu irmão: “Eu vi muita ‘caça’

25 Esses grandes remos nos eram conhecidos apenas pelos mitos e desenhos em livros de viajantes. Foi encontrado um deles recentemente (ano 2000) durante uma escavação no Urucauá, conservado na lama.

26 Mapinguari, em português, mas caracterizado como um grande macaco pelo informante.

comendo, mas não sei que caça”. Convidou o irmão para fazer um *motá* (espera) naquele lugar. Os dois subiram na árvore e passaram a noite ali. Quando clareou, viram os bichos pulando. Era um tipo de macaco. Um irmão piscou para o outro²⁷.

Veio, veio, o bicho chegou. Um monstro, com uma sacola amarrada à cintura e uma faca, apanhava frutas. Um irmão disse: “Não flecha, não!” O outro respondeu: “Eu vou flechar”. Esticou o arco e atirou uma flecha na costela do bicho. O macaco disse, falando como homem: “A mutuca me mordeu”.

O índio flechou de novo. “Quantas mutucas”, resmungou o macaco. Depois veio a terceira flechada. O macaco viu a flecha caindo no pau e reparou a sombra do rapaz. “Não é mutuca, é porco”, disse.

“O que estás fazendo aí, porco?” Tirou a faca e degolou o rapaz. O outro irmão não se mexia. O macaco levou, sangrando, o corpo do rapaz. O irmão o perseguiu, querendo vingança. O macaco se movimentava no pau e ele no chão, seguindo-o. Quando chegaram a uma árvore seca, o macaco entrou num buraco e sumiu.

“Ah! é aí que tu mora”. O índio subiu na árvore, atingiu o buraco e espiou lá dentro. O macaco havia puxado o índio morto lá para dentro e o irmão foi atrás, chegando ao *outro mundo*. Viu um caminho bem limpo e o sangue do irmão gotejando no chão. Viu uma casa e um galo cantando. Viu um moleque de dez anos que, quando o viu, disse: “Puxa, porco, por que você veio? O meu pai vai te comer. Vai embora, volta”. “Mas quem é o teu pai?”, perguntou o índio. “A minha mãe o levou ao rio porque está cheio de sangue”. O terçado estava ali. “Como teu pai mata com esse terçado?”. O menino tirou o terçado da bainha e mostrou apenas como cortar a cabeça do galo. “Onde está o paletó de teu pai?”. O índio vestiu o paletó, pegou o terçado e foi aonde estava o pai do menino. Quando a mulher o viu, falou: “Olha, porco, pelo amor de Deus, não me mate!”. “Mas vocês mataram meu irmão!”, disse o índio, matando o macaco e a mulher. Na volta, a criança disse: “Não me mata que vai escurecer e tu não saberás aonde ir”. Aí ele matou o moleque. Na mesma hora escureceu. Não sabia nem aonde ia nem vinha, andando na escuridão.

Os morcegos chegaram, queriam matá-lo, mas ele matou-os com o facão. Só um ficou. “Estou perdido, procurando o caminho”. Chegou um bando de leões. Vinham matá-lo, mas ele os matou. Só ficou um. “Não me mata, eu vou lhe mostrar o caminho”.

Depois de duas semanas desaparecido, o índio saiu neste mundo e foi embora para sua casa. Contou tudo para sua família: “O moleque me chamou de porco!”, estranhou o índio, como dizendo “pode?”. O informante Manoel Labonté explica: “O macaco acha que o homem é uma caça para ele, um porco”. Labonté estabelece não uma fronteira cognitiva intransponível entre nós, pesquisadores, e ele, um Palikur, mas esclarece o ponto de vista deles, índios, ou seja, “nosso sistema”.

Em toda a área do Uaçá, percebe-se uma relação complicada entre humanos e macacos e entre macacos e porcos.

O porco, por exemplo, para os humanos, é apenas caça. Mas pode ser “gente” conforme o lugar onde se encontra. No mito Galibi-Kali’na (Carib), quando “gente”, os porcos são heróis civilizadores, ensinam aos homens como fazer arcos e flechas de diferentes tamanhos e para diferentes usos.

27 Segundo Diana Green, do SIL, seria a linguagem dos olhos.

O macaco, entretanto, investe pesado. Considerado caça pelos homens e pela Cobra Grande (que vê os homens como macacos), ele não parece aceitar esse status tranqüilamente e contra ataca, passando de vítima a poderoso. Uma reflexão ou constatação, ao que tudo indica, sobre a violência sócio-cósmica e suas diferentes manifestações.

Mesmo os Karipuna, integrados menos dramaticamente ao sistema cosmológico indígena da região, quando caçam macacos, também muito apreciados por eles, cortam as mãos ou as patas do bicho e as deixam no mato para não zangar os espíritos ou donos dos macacos. Como dizem, “*une garantie*”.

Por outro lado, o filho do macaco (sempre há um menor no meio, algo que lembre “o parentesco” entre os diferentes seres do cosmo) adverte: “Vai embora, o meu pai vai te matar”. Contrariamente ao mito das Cobras, no qual o filho é salvo e o índio se transforma espontaneamente em cobra, no mito de Mastuak não há trégua: o índio-porco, que ainda veste o “paletó-macaco”, mata a criança. E tudo escurece! Estamos no domínio além da alteridade, no da ruptura – o mundo virou do avesso.

Quem salva finalmente o índio, protagonista da história, é um leão exótico que, como outros “estranhos no ninho” – elefantes, sereias, Joãozinho e Maria, e mesmo o *Chat Botté* –, foram assimilados pela cosmologia indígena, aparentemente sem problemas, já que “naquele tempo” tudo já existia.

Percebe-se que os seres *do fundo*, *do outro mundo*, sempre caçam animais, nunca humanos, que lhes aparecem como macacos ou porcos. Entretanto, quando os humanos lhes aparecem como “homens”, percebe-se, por parte desses seres, um questionamento, uma dúvida.

No mito da Cobra Grande, quando o índio que vive com ela *no fundo* a adverte que encontrou um homem muito humilde, o bicho desconfia: “Não é uma pessoa do outro mundo?”. Mas, em seguida, pergunta para a Cobra-fêmea, sua mulher: “O que você acha? Aquele homem é um homem mesmo?”. É uma dupla pergunta, não é? Tanto para a Cobra como para os índios, e também para a pesquisadora. Se o outro é homem mesmo, *eu* então sou o quê? “Gente”, sim, mas homem mesmo, não²⁸. A Cobra estaria refletindo sobre si mesma? Ou, no sistema cósmico indígena, homem seria apenas um tipo específico de gente?

A função do “paletó”, camisa, ou roupa, também é multifacetada. O paletó pode transferir “àquilo que recobre” certos atributos que lhe são inerentes, o frio para a lua, o calor para o sol ou uma aparência animal para outros. No mito de Mastuak, o macaco e o índio usam o mesmo paletó, que lhes dá o poder de matar e, naquela situação, a aparência do índio, visto como porco, não muda. Na hora em que a mulher de Mastuak o vê, avançando para matar, ela o chama de porco, apesar de ele estar vestindo o paletó. Pelo menos neste caso, aparecer como índio, macaco ou porco é uma coisa, e usar o paletó é outra. Temos aqui identidades e poderes sobrepostos.

No mito da Cobra, o índio, no primeiro momento, é visto como macaco (pelo menos na versão palikur), mas logo é reconhecido como um ser parente e adotado pelas cobras. No mito de Mastuak, entretanto, o índio é visto como porco e porco permanece. Aqui o tema é a caça, o inimigo, ou seja, *viãd* (carne).

28 Lima (1999) trabalha esta questão de maneira bastante sugestiva, mas me seria difícil adotar aqui seu ponto de vista isoladamente. A autora sugere que neste caso, um “homem mesmo” seria do ponto de vista destes “seres”, um sobrenatural.

A Cobra (fêmea ou macho, segundo o caso) possui qualidades terapêuticas que são resgatadas como um valor social. O macaco, por sua vez, sempre transmite doenças e causa morte. Conversando sobre a iniciação xamânica com um informante galibi-marworno em Kumarumã, ouvi a história seguinte: “O lago Marapuwera, de nome da Cobra que nele vive, se por acaso alguém se aproximar dele, nas suas andanças, com certeza morrerá. Foi assim que morreu o pai de minha cunhada. O pajé tinha avisado: ‘Não vai para lá, não atire com espingarda porque a Cobra vem’. Mas o pai de minha cunhada queria comer macaco e atirou. Mais atirava, mais os macacos vinham para cima dele. Ele não acertou nenhum. De noite, teve dor de cabeça, febre e morreu. Foi na ilha Biscote”.

É evidente que os humanos também podem morrer por causa das cobras. Mas, pelo menos depois do tempo mítico, somente em pagamento de muitas e boas curas. Nessas ocasiões, a cobra pedirá ao xamã, ainda hoje, um parente seu para levar ao fundo. E de fato, um xamã que perdeu um certo número de parentes “desta forma” é considerado um grande xamã entre os Galibi-Marworno.

Em Kumarumã, um informante me disse que, durante um Turé, quando os bancos esculpados e pintados estão prontos e colocados no laku, o espírito do bicho representado desce e encarna na escultura. O banco torna-se assim o próprio bicho, e não apenas uma representação. Para marcar esse momento, conforme o animal representado, o pajé coloca uma pena na escultura de uma ave ou amarra com cipó a boca de uma cobra ou de um jacaré.

Extrapolando suas prerrogativas, um pajé poderia, valendo-se de uma brincadeira de mau gosto, chamar a cobra ou o jacaré “de verdade”, ainda que invisível (em vez de convocar apenas seu espírito), sentar em cima do bicho e só depois transformá-lo em banco. Há uma diferença entre os dois episódios acima descritos. O primeiro é de fato realizado durante o ritual, o segundo se restringe à narrativa, evidenciando e reforçando, quem sabe, o poder do xamã, e expressando o apreço pela brincadeira que eles chamam de *blag* (*blague* em francês), ou simplesmente ficção.

Ainda que, pensando bem, a brincadeira possa se referir a uma situação que pode ocorrer no fim de um Turé. Nos dias seguintes a esse ritual, ninguém é aconselhado a sair para pescar, ou mesmo ir a lugar nenhum, porque a Cobra, de tanto beber cachiri, pode ficar perdida e não encontrar o caminho de volta para o outro mundo. Ela vagueia pela região sob a forma de uma cobra, animal mesmo. Sendo este o diagnóstico, o xamã responsável pelo ritual convoca aqueles que o ajudaram a promover a festa e manda fazer quatro potes de cachiri. Convida a cobra-Cobra a se juntar a eles para beber. Ela vem, bebe, e fica totalmente “de porre”. Nesse momento o xamã pode pegá-la e levá-la de volta ao seu lugar.

“Tudo isso”, diz o índio, “acontece na cabeça do pajé. O pajé não vai com o corpo dele”. A preocupação em esclarecer de maneira pedagógica o que poderia não ser evidente para o interlocutor é constante entre os Galibi-Marworno.

Um Mito Galibi-Kali’na: pele, pureza e impureza

Ainda que não pretenda neste texto discorrer sobre os Galibi-Kali’na, um de seus mitos revela com clareza a natureza e o destino *pós-mortem* da pele dos humanos, algo diferente das “roupas” dos seres *do fundo* ou *do outro mundo*.

Um pai navegava com seu filho em uma canoa, perto da margem, quando viu uma queixada e desceu da canoa para caçá-la. Ao pisar na terra, percebeu que, de fato, tratava-se de um monte de gente fazendo flechas. Eles explicavam: “Esta é para caçar porco, esta para veado”. Naquela época, usavam-se apenas flechas para caçar e cada uma servia para um tipo de animal. O pai ficou por lá.

Enquanto isso, na margem do rio, o invisível aparecia ao menino na forma do pai. “Vamos lá em cima”, disse ele.

Foram em direção ao sol, por um caminho liso, branco de areia. Havia pegadas de gente que já havia passado por ali. Era o trajeto que os mortos faziam. Lá em cima, havia uma casa bonita, brilhando como ouro. Chegaram, entraram os dois. O homem falou: “Eu trouxe esse menino”. Deus estava de cabeça baixa e sabia que o homem era Satanás, porque a hora do menino ainda não havia chegado. Deus perguntou: “Por que você trouxe esse menino que está fedendo?”. Aí Satanás foi embora. Deus ficou com o menino e lhe disse: “Fique dentro desta mala durante oito dias”. Depois de quatro dias, o menino começou a “espocar” a pele nas costas como se fosse uma barata. Saiu a pele toda. A pele fedorenta é jogada fora para urubu comer. O menino nada falou, mas pensou: “Ele está me comendo”. Mas Deus, que sabe todos os nossos pensamentos, perguntou: “Você tem pena ‘desse’ que está fedendo?”.

Agora não fedia mais. Deus tirou o menino da mala, deu-lhe roupa nova e disse: “Você agora pode ir ao paraíso visitar seus parentes”.

Os parentes mortos estavam contentes. O índio conheceu o mundo de lá para poder contar tudo quando voltasse para a terra. Como sua hora não havia chegado ainda, Deus o mandou de volta ao mundo dos vivos. Apareceu para a mãe. Disse que poderia ficar, mas avisou que ninguém tocasse nele, porque estava puro, o que permitiria voltar para o céu. Mas foram a uma festa e alguém, parece que sua irmã, tocou no ombro dele. E aí pronto: o menino teve de ficar na terra, novamente impuro, até morrer novamente.

Neste mito estão presentes todos os ingredientes das transformações e dos pontos de vista possíveis. O pai crê ver ou ouvir queixadas, mas na verdade são “um monte de gente”, aqui descritos como heróis civilizadores, mestres das armas de caça.

O invisível que toma a aparência do pai do menino é, para os Galibi, Satanás. Em outros mitos, este Satanás invisível que vem *do fundo* pode também ser uma Cobra. É desmascarado por um Deus que tudo sabe, contrariamente ao xamã, que apenas possui uma *visão parcial* das coisas. E, de fato, por mais que seus espíritos auxiliares e mesmo o seu anjo da guarda o ajudem, sempre pode haver um xamã mais poderoso que lhe feche o caminho.

A pele dos humanos é uma carcaça podre, suja, fedorenta, impura, que é jogada aos urubus. A pele se desprende do quê? De uma entidade pura, etérea. Aqui a natureza da pessoa mais uma vez está no invólucro, na pele descartável. Os humanos são impuros e morrem por causa da pele contaminada e não por causa de seus pecados, como poderíamos esperar. Se Deus, por juízo próprio ou a pedido de parentes no céu, permite ao menino voltar à terra, será enquanto intocável. Se contaminado, especialmente por mulher, cujo sangue menstrual é o paradigma da impureza, não poderá voltar ao céu, terá que morrer novamente.

O Paletó dos Bichos do “fundo” e do “centro”

Entre os Palikur e os Galibi-Marworno, as metamorfoses são contínuas e os discursos a seu respeito são ricos em imagens expressivas, um espaço aberto à criatividade e ao imaginário individual e coletivo.

Para os Galibi-Marworno, especialmente durante um Turé, toda essa “gente como nós”, chega *do fundo* ou do *centro*, maravilhosamente paramentada, dançando e cantando. O xamã responsável pela festa, único a enxergar os invisíveis, apresenta e descreve para os participantes a “raça” e a aparência de cada ser, conforme vão aparecendo.

Os não iniciados não enxergam os convidados invisíveis. E se não houver, naquele momento, um xamã forte no meio do *laku*, o pátio, administrando os cantos e as danças, cuidando das oferendas, bebidas e fumo, os visitantes do “outro tempo” podem ficar confusos e descontentes e decidir ir embora para, mais tarde, com certeza se vingar.

No tempo mítico, para sair neste mundo, mesmo invisíveis, os seres *do fundo* e do *centro* precisavam colocar um paletó que os caracterizasse como um ser específico. O paletó também tinha a função de concretizar atributos como a frieza da lua, o calor do sol, a voracidade da saúva, a beleza do Kadaicuru ou a destreza da cobra na caça aos macacos. O paletó lhes permitia atuar de maneira poderosa.

Em um mito palikur, por exemplo, a uma certa altura, a Lua decide ir tomar satisfação do Sol, que, como ela, vive no *outro mundo*, no fundo do oceano. À medida que se aproxima do astro-rei, a lua começa a sentir muito calor. Para se proteger, ela vai colocando cada vez mais paletós. O paletó, aqui, é definidor de sua própria natureza: ser fria.

A Cobra Grande, por sua vez, parece viver com sua família uma vida pacata no *outro mundo*. Mas, para caçar e comer, ela precisa sair nesse mundo com um paletó, tornando-se altamente predadora. Quando os índios, graças às estratégias de seus heróis encantados, conseguem matá-la, ela é literalmente pega de cuecas, indefesa.

Os paletós, ou às vezes camisas, podem ser de diferentes grifes. Também permitem à Cobra adquirir poderes especiais, como um olhar tipo radar ou capaz de realizar um registro fotográfico em grande angular deste mundo. Outras vezes, o bicho *do fundo* veste uma jaqueta preta como se fosse de couro, com cavadeiras de macaco incrustadas ou aplicadas em bolsos e mangas, algo bastante assustador.

O paletó (ou camisa) é um recurso de usos múltiplos, que perpassa o tempo e os espaços, adaptando-se às mudanças e a contextos contemporâneos. Os Galibi-Kali’na falam de pele que se desprende do humano. A pele, aqui, apenas diferencia os puros dos impuros. Entre os Palikur e os Galibi-Marworno, as trocas de paletó são múltiplas e contínuas. Mas nos dois casos – que seja a pele, entre os Galibi-Kali’na, ou o paletó, entre os outros grupos –, o que diferencia os seres do cosmo, humanos incluídos, é o invólucro.

O Chapéu Cargo Cult

As metamorfoses podem chegar a certos extremos, verdadeiros passes de mágica. Um mito palikur, digamos, pós-contato, eu diria quase pós-moderno, apresenta uma situação em que um chapéu doado pelo sol do *outro mundo* a um *encantado* permite a este voltar à terra como recompensa pelos serviços prestados. Além do chapéu, o sol dá ao

encantado um pão milagroso e um revólver carregado de balas. Como o encantado havia ficado longe de sua aldeia por muitos anos, o Sol avisa que, em sua casa, encontrará pessoas de gravata, doutores, professores, dentistas etc. O encantado desconfia que sua esposa esteja com outro marido. O Sol aconselha: “Cuidado. Não vai atirar por ciúme. Cumprimenta primeiro”, e se despede do índio, que havia vestido um paletó de homem para sair neste mundo: “Vai com Deus”. O Sol lhe mostra o caminho. Após uma longa história de reencontros comoventes, depois de descobrir que todos os seus filhos são altos funcionários, o índio, ex-encantado, abre o pão – do qual saem ouro, presentes, cordão, relógio, brincos para as filhas e muito dinheiro. O Sol lhe havia garantido que o chapéu poderia levá-lo a qualquer lugar, transformá-lo em qualquer coisa, além de escondê-lo e tirá-lo de perigo: “O que você quiser o chapéu faz”. No fim, o chapéu é requisitado para livrar o índio de “um bicho do fundo” que o persegue. “Chapéu, me transforme em carro para poder fugir rapidamente. Chapéu, me transforme em cidade para poder me perder na multidão!”.

Tudo isso aponta para uma situação bem diferente, ou mesmo inversa, daquela sugerida no artigo de Antonio Callado, na qual prevalece a saudade de um tempo antigo. Aqui, o nativo deseja se transformar em um indivíduo anônimo, rico e livre das amarras tradicionais e da perseguição de uma Cobra: apenas a outra face de uma mesma ilusão.

Conclusões

Seguem, resumidamente, algumas considerações que, a partir da perspectiva adotada neste texto, caracterizam cada povo e apontam, ainda que não de modo explícito, semelhanças e afinidades com outras cosmologias ameríndias descritas e analisadas na vasta bibliografia sobre o assunto. O que diferencia este trabalho, um sobrevôo inicial na época para começar a entender uma realidade muito complexa, é ter tratado, ao mesmo tempo e em conjunto, cosmologias de procedência indígena e não indígena muito diversas, historicamente construídas. Muitos aspectos destas cosmologias colocam novos questionamentos e abrem novas perspectivas de pesquisa e interlocução.

Os Karipuna são cristãos que incorporaram, sem traumas e a seu favor, muitos aspectos da visão de mundo e da cosmologia indígenas sem no entanto ver alterada a sua fé em Deus. Fizeram um acordo com a Cobra, até hoje respeitado. Este acordo revela o *ethos* dessa sociedade, baseado no princípio de reciprocidade e na capacidade e vontade de negociar. Na versão karipuna, a Cobra Grande não é morta, como acontece entre os Palikur e os Galibi-Marworno, e se caracteriza menos como monstro, nunca como Satanás, e mais como uma garantia e um reconhecimento da identidade indígena. Entre os Karipuna, a Cobra não é mito, mas um valor fundante. Para que se acredite nela e em seus poderes, ela precisa aparecer a cada pessoa, em separado, em algum momento de sua vida, enquanto experiência individual, possibilitando a confirmação de sua existência.

O que deixa atônitos os Galibi-Marworno é o encantamento “índio” vivido pelos Karipuna. Enquanto estes celebram repetidos Turés, ocasião em que trajam o tradicional *calembê* das Guianas crioulas, com pinturas e ornamentos, os Galibi-Marworno vivem um processo de afastamento desse ritual, considerado bastante perigoso e “enjoado”, especialmente na ausência de grandes xamãs. Mas se referem a ele como uma tradição de seu povo, algo muito “respeitado” e sempre afirmam que, “no próximo ano”, realizarão um grande Turé.²⁹

Os Galibi-Marworno, cuja formação étnica indígena é muito heterogênea, possuem uma tradição católica antiga, do tempo das missões jesuíticas. A maior festa em Kumarumã é *Sainte Marie*, festa católica de origem francesa trazida pelos padres em épocas remotas e realizada em agosto.

A cosmologia indígena, porém, está muito presente, expressão de sua identidade diferenciada. Compartilham várias narrativas com os seus vizinhos Palikur e adaptaram-

29 Atualmente, desde 2003, dois pajés têm assumido novamente esta função, realizando curas e Turés. Nos anos 90, não existiam mais pajés assumidos em Kumarumã, se bem que todos o sejam um pouco. Entretanto, em 2003, um velho índio assumiu o papel de pajé após uma viagem iniciática que o teria acometido. O ambiente era propício para que isso acontecesse e todos ficaram satisfeitos. Em 2004, outro índio, neto de um antigo grande pajé, também se assume nesta função, realizando as sessões de curas e o Turé tradicionais.

nas a sua realidade social e histórica. No mito da Cobra Grande, os Galibi-Marworno revelam, de modo sutil, sua estrutura matrifocal. Transformaram eventos históricos em mitos e valem-se destes para lembrar crises graves das quais foram vítimas como no mito do xamã-onça-guerreiro Uruçu.

Os Galibi-Kali'na do Oiapoque, provenientes de Maná, na Guiana Francesa, apresentam uma cosmologia na qual se articulam as crenças indígenas e a doutrina católica, há vários séculos introduzida pelos jesuítas nesse grupo. Na cosmologia Kaliña configuram-se um eixo horizontal (bichos, seres e espíritos do *autre temps*) e um eixo vertical (Deus e os anjos da guarda). O xamã, tradicionalmente, era auxiliado tanto pelo seu anjo da guarda como por seus espíritos auxiliares. Hoje, não existe mais um xamã praticante entre eles. Os objetos de culto do último xamã estão guardados, com muito respeito, em uma mala, na casa de sua filha. No pequeno altar montado na escola, há uma estátua da Virgem Maria e outra de São José, patrono da aldeia. Segundo o chefe Geraldo Lod, não há diferenças intrínsecas entre índios e não-índios, porque apenas Deus é “dono” da inteligência. Os Kaliña não praticam o Turé: “*Ce sont des choses des indiens de la brousse, nous, nous sommes de la Côte!*” (Isso são coisas dos índios do interior, da mata, nós, nós somos do Litoral!), afirma o Senhor Lod. Também não realizam a Festa do Divino. Valorizam muito sua história e a memória de uma cultura tradicional que eles julgam mais “autêntica” que a dos Karipuna ou Galibi-Marworno. Com relação à Cobra Grande, tema deste texto, ela não desempenha um papel central na cosmologia e mitologia Galibi-Kali'na. As narrativas fundantes são outras.

Grupo tradicional da região, os Palikur possuem uma cosmologia elaborada e ainda pouco estudada. Existem muitas narrativas nativas sobre a região. Possuem, entre os povos indígenas do Oiapoque, o maior acervo de mitos e o maior número de versões sobre a Cobra Grande, sobrenatural presente em todos os domínios do cosmo.

A elite palikur já foi católica e, desde os anos 60, aderiu ao pentecostalismo. Entretanto, a cosmologia indígena continua muito presente, até porque, por contraste, ou mesmo por afinidade, ela se assemelha à doutrina evangélica, já que nos dois casos dá-se grande ênfase à “espiritualidade” apoiada em narrativas. Entretanto, a adesão à Igreja Pentecostal levou ao desaparecimento dos rituais tradicionais, entre eles o Turé e as celebrações fúnebres. Continuam a fabricar, como “artesanato” inúmeros tipos de clarinetes (os turé), chapéus de penas, potes grandes de cerâmica para o preparo do cachiri e bancos de xamãs. “Agora tudo isso é enfeite”, afirma o senhor Manoel Labonté. Potes para cachiri são comprados pelos vizinhos Karipuna e Galibi-Marworno que os usam em seus rituais.

Para os Palikur, o Pentecostalismo acabou se transformando em uma estratégia de resistência e de inserção diferenciada no contexto indígena do Oiapoque. Estes índios, pelas circunstâncias, mas também por vontade própria, ficaram um pouco à margem da tutela tradicional na região (como o SPI e, depois, a FUNAI e o CIMI). É o Pentecostalismo que confere aos Palikur, hoje, um certo “exotismo” em relação às outras etnias. Entretanto, no futuro, as construções identitárias poderão se valer não apenas do Pentecostalismo, mas também de um rico acervo de tradições materiais e imateriais que jamais se perderam totalmente.

A sólida tradição católica dos Karipuna os deixou a vontade para incorporar relações sócio-cósmicas indígenas. Afirmam, com tranquilidade, que Deus protege a todos. Os Palikur, os Galibi-Marworno e também os Galibi-Kali'na percorreram o caminho inverso. A religião cristã não abalou as crenças e a cosmovisão indígenas de maneira unilateral, mas introduziu um critério de diferenciação importante entre humanos e não humanos, o batismo, uma garantia de peso na balança das negociações cósmicas. Os *seres do outro mundo* “gente como nós”, não são nem católicos nem pentecostais. Pelo menos por enquanto, mesmo quando usam uma expressão como “vai com Deus”.

Mudando de registro e voltando ao tema central deste trabalho, um aspecto a ser destacado, é a primazia atribuída ao invólucro definidor da “pessoa” e da natureza específica de cada ser do cosmo. Os dados etnográficos do Uaçá vêm ao encontro das posições teóricas desenvolvidas na etnologia brasileira nas últimas décadas (Lima, Viveiros de Castro, van Velthem, Barcelos Neto e outros). Hoje, em etnologia, quando se fala em rede de relações, no sentido amplo, os Bichos, as Árvores e as Estrelas, enquanto sobrenaturais, estão automaticamente incluídos. E os Artefatos, em contextos específicos, também.

Por outro lado, o que os índios do Uaçá definem como gente, ou “gente como nós”, é mais difícil de entender, pela indefinição deste algo sem invólucro. Quando em seu habitat, essa gente age como em um ambiente doméstico, familiar. Caçam, pescam, ocupam-se da prole e descansam “de cuecas”. Não se trata de espíritos, *Karuãna*, porque estes, quando aparecem aos xamãs durante uma viagem onírica, um Turé ou uma sessão de cura, por exemplo, ainda que invisíveis para os humanos comuns, são reconhecidos como portadores de corpos específicos, vestidos e paramentados.

A primazia dada ao invólucro automaticamente realça a aparência de cada ser, a estética – o “maravilhoso”, como dizem os índios –, inseparável das características específicas de cada um, mesmo quando se trata de um ser monstruoso (van Velthem: 2003). Lembremos os paletós de Lua e Sol, o “*blouson noir*” de Mastuak, a beleza sedutora de Kadaicuru e o radar grande angular utilizado pela Cobra palikur. Mesmo a pele fedorenta do menino Galibi-Kali'na, entregue aos urubus, segue a mesma lógica. Neste caso, entretanto, o “ser” recuperado por Deus aparece como uma pessoa pura, à imagem de um humano idealizado, revelando uma adaptação do mito à doutrina cristã.

Mesmo sem saber exatamente como definir essa “gente como nós”, reconhecer a subjetividade de *outros seres* – os *zami*, em patoá –, viajar junto com eles para outras regiões do planeta e para outros *mundos* e poder ainda contar com eles para as curas e revelações estéticas, faz parte de maneira explícita da experiência existencial e espiritual dos povos do Uaçá.

Paralelamente, alguns índios, mais dispostos a especulações filosóficas, manifestam uma atitude crítica e esclarecida com relação a sua cosmovisão. Atentos às reações de seus diversos interlocutores, assumem o seu “sistema” e o reconhecem como diferenciado no mundo ampliado de hoje. Pelo menos é o que se deduz de suas narrativas e do meu convívio com eles.

No Uaçá, não basta ao antropólogo escutar atentamente. O interlocutor indígena problematiza e pede “opinião”.

Finalmente, há um aspecto que mereceria uma análise mais aprofundada: a importância conferida aos hábitos alimentares que definem categorias e movimentam o universo. Assim, o indivíduo que toma uma cuia de cachiri como refresco difere daquele que bebe para entrar em contato com os espíritos do *outro mundo* e daquele que, em casos extremos, é obrigado a ingerir uma porção excessiva de bebida para pagar uma multa, como dizem os índios.

A Cobra macho e a Cobra fêmea se distinguem entre si conforme seus hábitos alimentares, que definem o comportamento de cada uma, terapêutico ou canibal.

Quando as Sete Estrelas desaparecem do céu e vão para o *fundo*, os restos de suas refeições se transformam para reabastecer os rios com peixes, as matas com caça e as roças com uma nova safra de vegetais.

Essa cadeia alimentar, ciclo contínuo de práticas predatórias e de reposição, afeta todos os seres do cosmo, inclusive os humanos, consequência do perspectivismo característico dessas sociedades como entendimento do mundo.

Um aspecto relativo aos sentidos, recorrente na mitologia e nas práticas indígenas, precisaria também de mais pesquisa. Trata-se da relevância dada aos cheiros como critério de identidade / alteridade, especialmente nas relações de afinidade entre pessoas “deste” e de “outros” mundos. O cheiro, assim como os hábitos alimentares dos humanos e dos seres de outros mundos são tidos como incompatíveis (mitos do Urubu-Rei, Palikur e de Laposigal, Galibi-Marworno).

Na Cobra Grande, versão contada pelo pajé Leven de Kumarumã, isto fica muito claro. A Cobra fêmea dá banhos de ervas ao menino, recém-chegado e limpa toda a casa para afastar o cheiro “humano / macaco” que poderia aguçar o apetite por carne (*viãd*) da Cobra macho. No mesmo mito, quando Iacaicani volta à casa de seus pais, “neste” mundo, ele se preocupa em não deixar que o vento leve seu cheiro até seus familiares. Mais tarde, por causa do cheiro, ele se julga transformado em “bicho”. Acostumado à vida das Cobras, no fundo, ele volta ao convívio delas.

Os seres de Laposiniê, especialmente na versão Galibi-Marworno, não suportam o cheiro diferente quando vem realizar suas curas entre os índios.

O pajé Leven, de Kumarumã, disse que não pode comer peixe enquanto realiza suas sessões de cura. Seus *zami*, *karuãna* auxiliares, não agüentariam o cheiro. Em 2006, muitos doentes freqüentavam sua casa, às vezes por dias seguidos, o que o impedia de comer peixe, alimento básico para os índios da região. Ele se queixava desta situação que o deixava debilitado.

Entre os Palikur, no momento de queimar um pote de cerâmica, não pode haver cheiro de peixe por perto, sob pena de a peça rachar. O índio Nenello de Kumenê comenta: “o pote tem espírito”.

Os Galibi – Kaliña apresentam, eles também, grande susceptibilidade aos cheiros, sendo que tomar banho três vezes por dia é tradição e obrigação entre eles.



Em resumo, este texto, esboçado em 1996-97, foi, na época, uma oportunidade para entrar em contato com a mitologia e a cosmologia dos povos indígenas do Oiapoque e analisar as variações regionais de um mesmo tema, tendo como pano de fundo as pesquisas em andamento sobre a história, a estrutura social e a religiosidade de cada povo.

Esse trabalho de sobrevôo etnográfico apontava várias pistas para pesquisas posteriores e um entendimento inicial do intrincado processo histórico, político, mítico e cosmológico da região. No domínio da cosmologia, o acúmulo e a riqueza das imagens, o simbolismo das formas, e as inúmeras transformações e justaposições, dificultam a conversão da oralidade em escrita. Entretanto, é nesse domínio, avesso às simplificações e reificações, que se expressa a significação concreta do mundo.

Os povos indígenas do Oiapoque são o resultado de várias migrações e fusões, umas antigas e outras mais recentes, de grupos portadores de tradições culturais heterogêneas, histórias de contato e trajetórias diferenciadas, línguas e religiões também diversas. Acrescente-se algo mais complicado, todavia fundamental: a avaliação que cada um desses grupos faz de si mesmo e dos outros no processo de construção e reprodução das identidades específicas e coletivas. Mesmo assim, os povos do Oiapoque têm conseguido conviver, e construíram, com o tempo, um espaço de interlocução, hoje evidenciado em diversos níveis e inúmeras circunstâncias, como nas Assembléias Gerais, nas quais são colocadas em conjunto questões importantes relativas a todas as comunidades indígenas da região.

É nesse âmbito que se apresentam as diferenças e desconfianças entre grupos e se conduzem as negociações e os acordos, os avanços e os realinhamentos. Prevalece, sobretudo, uma visível solidariedade entre esses povos, que compartilham um mesmo território, vivenciam uma situação geopolítica comum, mantêm e reativam relações de parentesco e de ajuda mútua e lutam unidos por terra, saúde, educação, infra-estrutura, trabalho e recursos. E, acima de tudo, compartilham uma cosmovisão específica, indígena, Carib, Aruak e Tupi, mas também cristã – algo forte, muito presente e pouco reconhecido, negado mesmo, até recentemente, pela antropologia e pelo senso comum.

Bibliografia

BARTH, Fredrik

1995 "Other knowledge and other ways of knowing" IN *Journal of Anthropological Research*, 51.

CALLADO, Antônio

1996 "O boto da Amazônia é um santo sem caráter" IN *Folha Ilustrada*, 06 de abril.

CAPIBERIBE, Artionka

2001 *Os Palikur e o Cristianismo*. Dissertação de mestrado, UNICAMP.

CORREA, François

1980-81 "Por el camino de la anaconda ancestral: sobre organización social entre los taiwano del vaupés" IN *Revista Colombiana de Antropología*, 23.

DREYFUSS, Simone

1980 "Note sur la situation actuelle des indiens Palikur" (manuscrito).

1981 *Le peuple de la rivière du milieu: esquisse par l'étude de l'espace social Palikur*. Ed. Sudes-tasic/Privat.

1993 "Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana Ocidental (entre o Orenoco e o Corentino)" IN *Amazônia: Etnologia e História Indígena* (Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M., orgs.). São Paulo, NHII/Usf, FAPESP.

EXPEDITO, Arnaud

1989 "O índio e a expansão nacional" IN *Edições Cejup*.

Fidélis Dias, Laércio

2001 "Uma etnografia dos procedimentos terapêuticos e dos cuidados com a saúde entre os Karipuna do Uaçá". Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.

2006 "O bem beber e a embriaguez reprovável segundo os Povos Indígenas do Uaçá". Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

FIGUEIREDO, Napoleon

1994 "Os "bichos" que curam; os animais e a medicina de "folk" em Belém do Pará" IN *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Antropologia*, vol. 10(1).

FRIKEL, Protásio

1970 *Os Kaxúyana - notas etno-históricas*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi - publicações avulsas no. 14.

GALLOIS, Dominique (ORG.)

1983 *POVOS INDÍGENAS NO BRASIL: AMAPÁ / NORTE DO PARÁ*. SÃO PAULO, CEDI, VOL. 3

1988 *O Movimento na Cosmologia Waiãpi; criação, expansão e transformação no universo*. Tese de Doutorado – USP.

GOODMAN, N.

1978 *Ways of World Making*. Brighton: The Harvester Press.

GRENAND, P. & GRENAND, F.

1987 "La côte d'Amapá, de la bouche de l'Amazone à la baie d'Oiapoque, a travers la tradition orale palikur" IN *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Antropologia*, vol. 03(1).

HILL, J. (ed.)

1988 *Rethinking History and Myth*. University Of Illinois Press.

HUGH-JONES, C.

1979 *From The Milk River: spatial and temporal processes in northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

HURAU, Jean Marcel

1972 "Français et indiens en Guyane" - 10, 18 série 7 dirigée par Robert Jaulin - Union Générale d'Éditions.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1958 *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.

1961 *Anthropologie Structurale Deux*. Paris: Plon.

1962 *La Pensee Sauvage*. Paris: Plon.

1984 *Paroles Données*. Paris: Plon.

LIMA, Tânia Stolze

1996 "Os dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi" IN *Mana*, 02(2).

1999 "Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruena" IN *Revista Brasileira De Ciências Sociais*, 14(40).

NIMUENDAJÚ, Curt

1926 "Die Palikur - indianer und ihre nachbarn" IN *Goeteborgs, Fjaerd Foeljden*, 32(2).

OVERING, Joanna

1985 "Today I shall call him mummy" – IN *Reason And Morality – ASA Monographs*, 24 (Overing, J., ed.). London: Travistock Publications.

PASSES, Alan

2003 "You are what you speak, or are you? Identity, Language, Sociocultural change, and the Pa'ikwené (Palikur)" IN *Estudos Latinoamericanos* 23, Sociedade Polaca de Estudos Latinoamericanos, Varsóvia-Poznán.

PELISSIER, Catherine

1991 "The Anthropology Of Teaching And Learning" IN *Annual Review Of Anthropology*.

REICHEL-DOLMATOFF, G.

1968 *Desana. Simbolismo de los índios Tukano del uapés, Bogotá* - Universidad De Los Andes.

RENAULT, Odile

1981 *Evolution lexicale du galibi langue carib de Guyane Française. Thèse De 3ème Cycle - Université De Paris - Sorbonne Paris IV.*

RIBEIRO, Darcy

1996 *Diários Índios, Os Urubu-Kaapor.* São Paulo: Companhia das Letras.

RIVIÉRE, Peter

1995 "AAE na Amazônia" IN *Revista de Antropologia*, 38(1).

STOLZE LIMA, Tânia

1996 "Os dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi" IN *Mana*, 02(2).

1999 "Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e cultura na cosmologia Juruna" IN *Revista Brasileira De Ciências Sociais*, 14(40).

SULLIVAN, Laurence

1988 *Icanchu's Drum: an orientation to meaning in south america.* New York - Publishing / London Collier - Maxmillan Publishers.

TASSINARI, Antonella Imperatriz

1998 "O hálito da Cobra-Grande e as línguas 'misteriosas' dos Karipuna (comunicação apresentada no encontro interdisciplinar "Diálogo entre os etnólogos e lingüistas: uma abordagem das culturas e línguas tupi e caribe". São Paulo, NHII – USP (mimeo).

1999 "Xamanismo e catolicismo entre as famílias Karipunas do Rio Curipi" IN WRIGHT, R. (org) *Transformando os Deuses – Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil.*

2003 a *No Bom da Festa: o processo de construção cultural das famílias Karipuna do Amapá.* São Paulo: Edusp, 2003

2003 b "Karipuna e Galibi-Marworno: Processos de Construção Cultural" Seminário Sociedades Indígenas nas Guianas. NHII-USP (mimeo).

UMÚSIN PANLÕN KUMU, Tolomã Kenhíri

1980 *Antes o mundo não existia.* Introdução Berta Ribeiro - Livraria Cultura Editora.

VELTHEM, L. Hussak van

2003 *O Belo é a Fera , a estética da produção e da predação entre os Wayana.* Museu Nacional de Etnologia. Assírio e Alvin Ed.

VIDAL, Lux

1999 "O Modelo e a Marca, ou o estilo dos "misturados". Cosmologia, História e Estética entre os povos indígenas do Uaçá." IN *Revista de Antropologia*, vol. 42.

2001(a) "Mito, História e Cosmologia: as diferentes versões da guerra dos Palikur contra os Galibi, entre os povos indígenas da Bacia do Uaçá, Oiapoque, Amapá" IN *Revista de Antropologia*, 44(1).

2001(b) "As artes indígenas e seus múltiplos mundos" IN 'Olhar o Brasil' – *Revista do Patrimônio Histórico e artístico Nacional* (Sebastião Uchoa Leite, org.). Brasília: UPHAN.

VIDAL, Lux & TASSINARI, Antonella Imperatriz

2002 "De concunhados e irmãos: afinidade e consangüinidade Galibi-Marworno", comunicação apresentada ao Fórum de Pesquisa "Desenvolvimentos Recentes do Americanismo Tropical" (23ª RBA, Gramado)

VIDAL, Lux & SILVEIRA, Luís Fábio & LIMA, Renato Gaban

2001 "A pesquisa sobre a avifauna da bacia do Uaçá: uma abordagem interdisciplinar" In SILVA, Aracy L. da & KAWALL, Mariana: *Práticas Pedagógicas na Escola Indígena*, FAPESP/ MARI-USP, Ed Global, São Paulo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

1996 "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio" IN *Mana*, 02(2).

WAGNER, Roy

1981 *The Invention of Culture.* Chicago: The University Of Chicago Press.

Anexo iconográfico



Cobras grandes sendo flechadas ao saírem da armadilha construída pelos Humanos
Desenho de Manoel Labonté, aldeia Kumenê

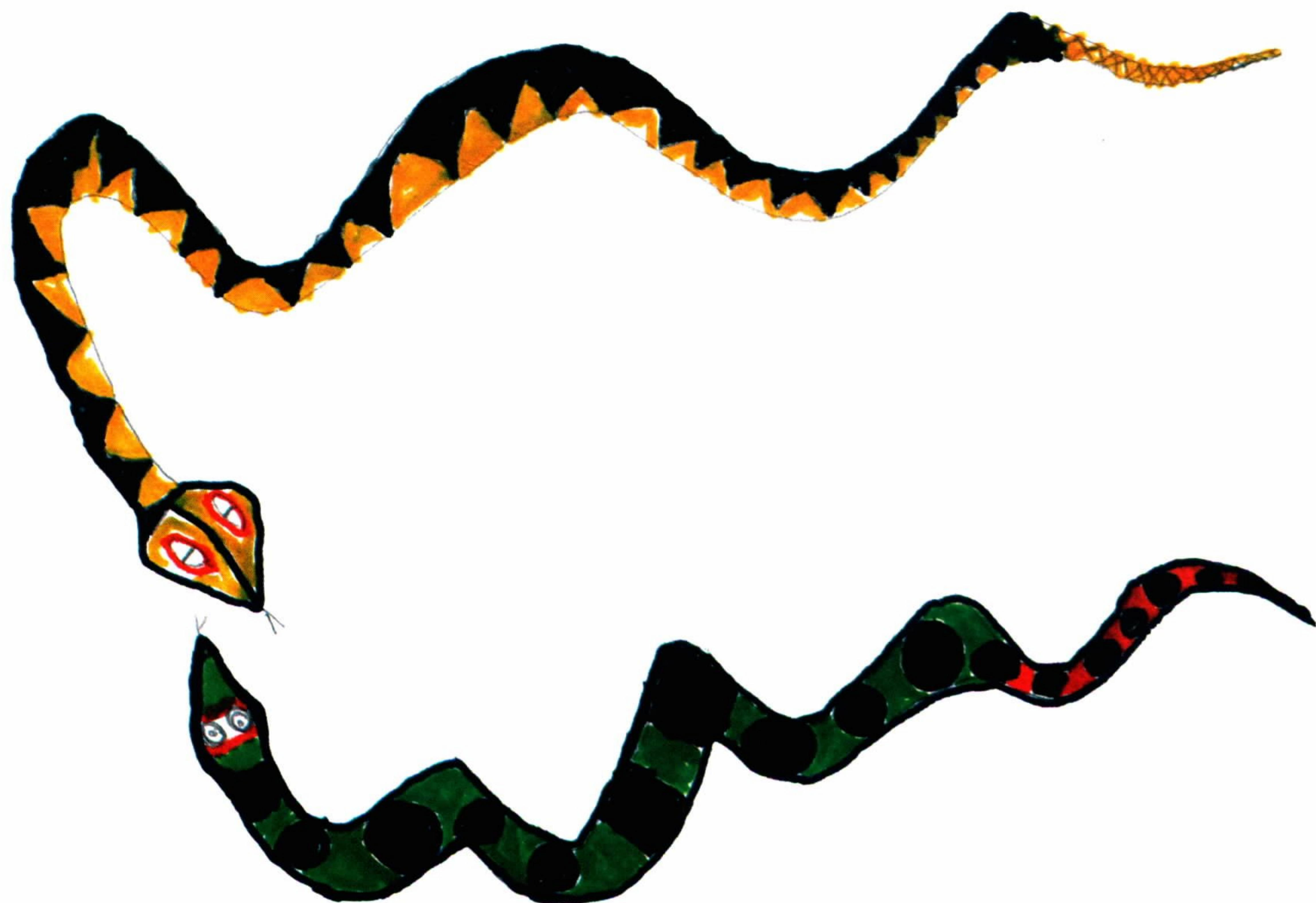


Cobra Waramri



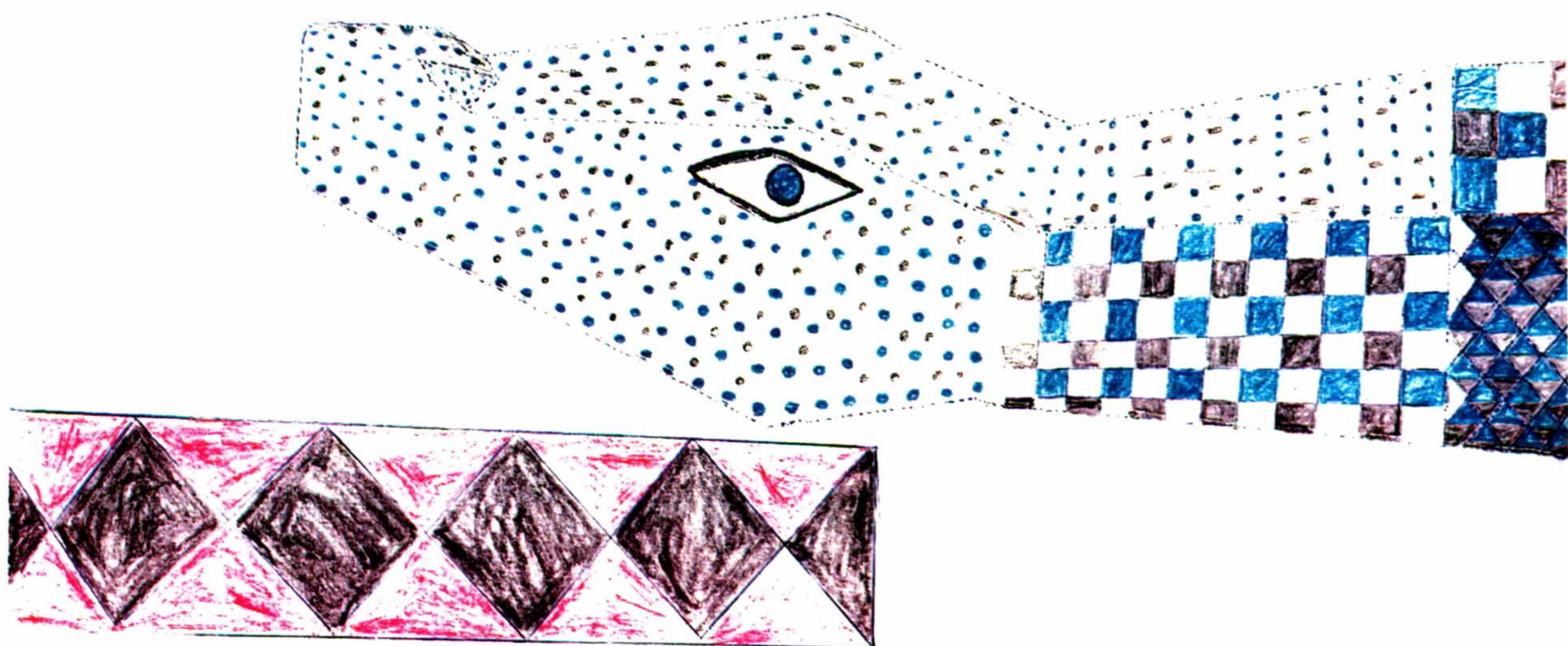
Cobra fêmea

Desenhos de Manoel Labonté, aldeia Kumenê



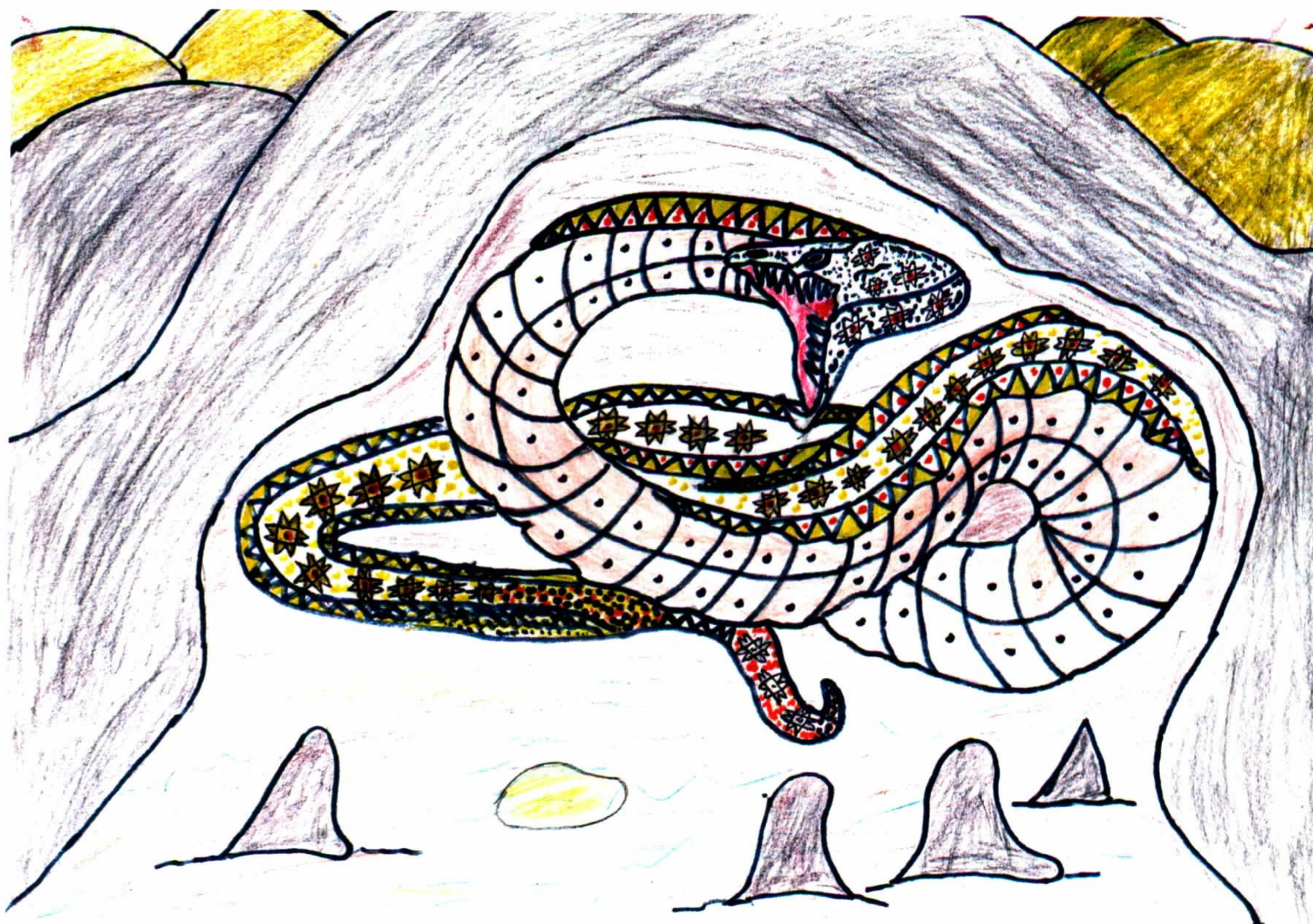
Sucuriju e Jibóia

Desenho de Manoel Labonté, aldeia Kumenê



Banco de Jacaré e sua marca Kuahi

Desenho de Enildo Batista Forte, aldeia Manga



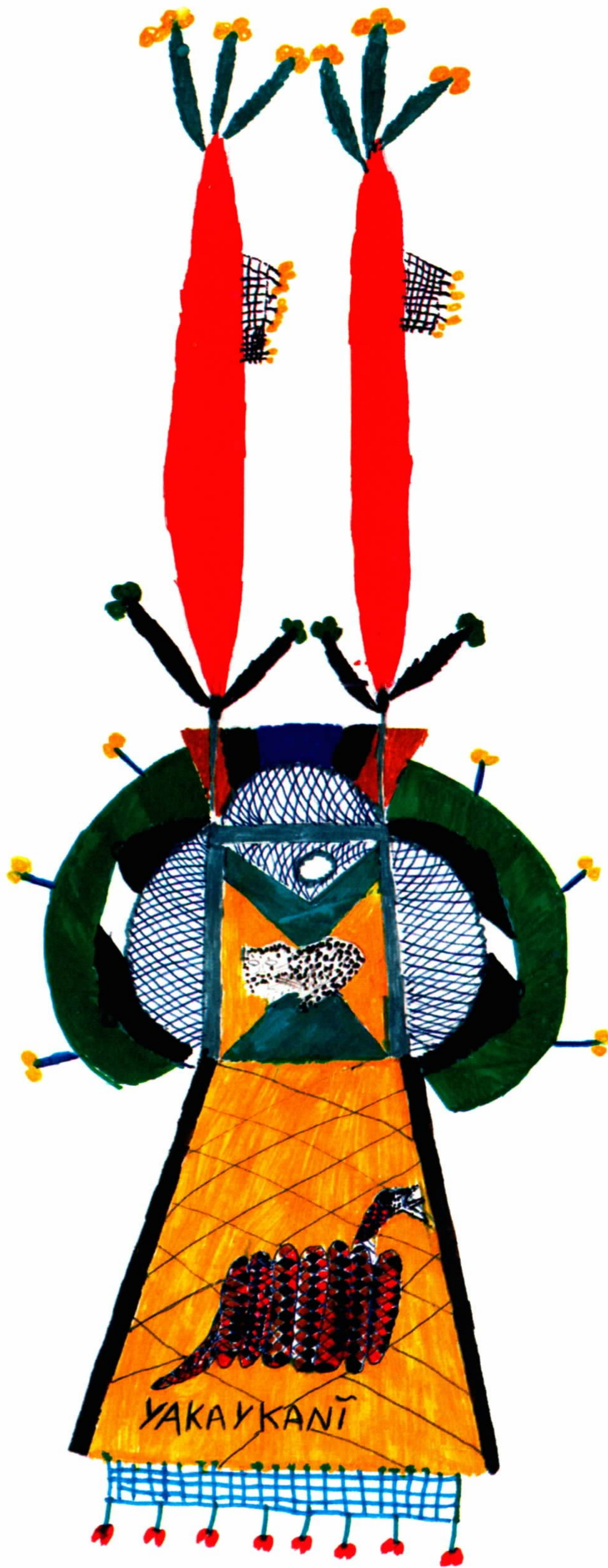
Cobras grandes

Desenhos de Rodenelson e Fábio dos Santos, aldeia Kumarumã, Galibi-Marworno



Cobra Grande sendo flechada

Desenho Palikur, aldeia Kumenê



Chapéu cerimonial com o desenho do Herói Yakaykani transformado em Cobra Grande

Desenho de Jaizinho Maurício Monteiro, aldeia Kumarumã, Galibi-Marwono

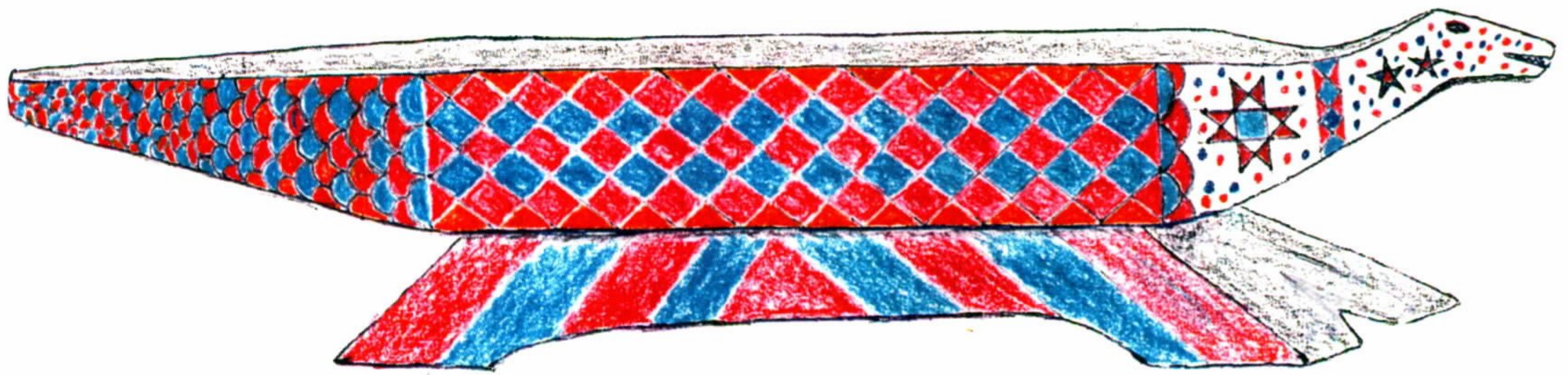


Foto Ugo Maia Andrade, 2006

Desenho e foto do banco que representa a cobra Kadaykahu

Desenho do Cacique Evandro, aldeia Kumarumã, Galibi-Marworno

Foto Ugo Maia Andrade, 2006



Foto Ugo Maia Andrade, 2006



Pintura dos grandes bancos do Turé, Galibi-Marworno, aldeia Kumarumã

*Esta publicação foi produzida em 2009
pelo Museu do Índio – FUNAI no Rio de Janeiro,
e impressa em couché matte 90g/m² (miolo). O projeto
gráfico e a editoração eletrônica foram realizados pelo
Design Genuíno, empregando a família
tipográfica PMN Caecilia.*

O Museu do Índio é uma instituição governamental destinada à preservação e à divulgação do patrimônio cultural indígena. Criado em 19 de abril de 1953, possui um conjunto de acervos etnográficos que soma mais de 600 mil bens culturais, relativos à maioria das sociedades indígenas contemporâneas.

Hoje, o Museu do Índio se apresenta como uma casa de informação e formação de novas opiniões e mentalidades. Acolhe pesquisadores de diferentes áreas do conhecimento que envolvem a preservação e a difusão de suas culturas. A instituição tem adotado diferentes estratégias para conquistar novos públicos como a disponibilização de informações pela internet e a criação de espaços para a realização de exposições.

Dentro das iniciativas do projeto de modernização da instituição, destaca-se a nova linha editorial das publicações técnicas do Museu do Índio com o presente lançamento da série Publicações Avulsas. A coleção será composta por monografias baseadas, exclusivamente, nos acervos do Museu do Índio – ergológico, audiovisual e documental – e nas suas exposições. As publicações representam a consolidação da política de preservação e difusão do acervo do Museu do Índio.



011016

ISBN 97



9 7885

2007