

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL	
data	07/01/99
cod	0000157

Os Povos Indígenas do Uaçá: Karipuna, Palikur e Galibi-Marwono - Uma Abordagem Cosmoiológica: O Mito da Cobra Grande em Contexto.

Lux Boelitz Vidal

I. Cenário da pesquisa

Desde 1990, o "Grupo do Uaçá" do Departamento de Antropologia da USP vem desenvolvendo, sob minha orientação, pesquisas entre os Povos Indígenas das reservas do Uaçá, Galibi e Juminã, município de Oiapoque, Amapá (vide em anexo, pesquisas em andamento). Quatro etnias vivem nestas reservas, somando aproximadamente 3.900 índios: Os Galibi de Oiapoque, os Karipuna, os Palikur e os Galibi-Marwono. 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 o 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 e muitas palmeiras. Aqui os rios são ainda estreitos, entrecortados por cachoeiras e corredeiras. Fazem ainda parte da paisagem as montanhas Cajari, Carupina e Tipoca, marcos inconfundíveis para quem anda pela região.

Os índios exploram todos esse 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 do Oiapoque.

Um grande número de canoas, desde cedo pela manhã, partilham 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 *cabé* (casa de farinha), onde processam a mandioca e seus derivados - atividade esta também cotidiana.

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 armar o *piroro*, erguer o mastro e 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, as etnias da região apresentam características comuns. Cada povo, entretanto, mantém uma identidade própria, historicamente construída, controla um dos grandes rios e suas adjacências, e apresenta uma configuração política e religiosa específica¹. Segundo a classificação lingüística, são eles:

(1) Os Palikur. São 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 hoje em dia prevalecido apenas a língua de um único clã. Um grande contingente desta etnia vive do lado francês, na Guiana, e a comunicação com as aldeias do lado brasileiro é contínua. Vivem hoje no rio Urucaúá, em uma aldeia maior, Kumenê, e oito menores. Há mais de 3 décadas são adeptos da religião Pentecostal. Praticam poucos rituais indígenas.

(2) Os Galibi de Oiapoque. São do tronco Karib, falam língua própria e imigraram para o Brasil em 1950 provenientes de Maná, na Guiana Francesa. Eles se autodenominam Kaliña. Vivem à margem do rio Oiapoque, somando apenas 28 indivíduos morando na aldeia. O lugar é bonito e bem cuidado. São católicos, não praticam rituais indígenas, mas valorizam muito, conceitualmente, sua cultura e história.

(3) Os Galibi-Marwono. Não têm parentesco com os Galibi do Oiapoque, o que confunde um pouco os que não conhecem a região. São índios descendentes de vários grupos, entre os quais Karib, provenientes da Guiana em épocas remotas, e etnias Marwono do Amapá, também há muito tempo instaladas na região. Falam *patois* francês, com a lembrança de apenas algumas dezenas de palavras de "Galibi antigo", sendo muitas delas próximas da fala Tirió. Vivem no rio Uaçá, concentrados desde a época do SPI em uma única aldeia, Kumarumã. Há uma aldeia Galibi-Marwono no Km 90 da BR-156, antigo posto de vigilância.

Por outro lado, as duas aldeias da Reserva Juminã e a aldeia Flecha do Rio Urucaúá são formadas por índios Galibi-Marwono, Palikur e civilizados. São católicos há séculos, mas as crenças e a articulação do cosmos são fortemente indígenas. Hoje em dia, são esporadicamente assistidos pelo CIMI. No Juminã, atuam missionários da Missão Novas Tribos.

¹ A introdução deste relatório foi elaborada com Laércio Fidelis Dias, bolsista de aperfeiçoamento.

desfecho da história permite pensar em uma apropriação mais especificamente Galibi-Marwono, quando o índio que foi levado para o fundo e o filho da Cobra Grande se dirigem ao lago Marapuwera, localizado entre o rio Urucaú e Uaçá mas em território mítico Galibi-Marwono.

Por este motivo, os Galibi-Marwono não separam este mito dos episódios do pajé Uruçú e da guerra travada entre os Galibi e Palikur em tempos remotos. O informante reúne os 3 episódios em uma narrativa única, formando uma sequência lógica. Configura-se, assim, uma representação bastante idiossincrática dos Galibi sobre sua adaptação à região, bem como representações mútuas dos Palikur e dos Galibi sobre o outro e si mesmo (como veremos a seguir). O binômio alteridade/identidade parece assunto antigo entre estes grupos e, para certas questões, em contextos e ocasiões específicos, se perpetua até hoje.

Outro parêntesis é para falar um pouco sobre as cobras, antes de continuar com o mito propriamente dito. Como veremos a seguir, nesta versão, a Cobra Grande, uma *aramari* - tipo de sobrenatural devorador, muito perigoso, iniciador de alguns xamãs - chama-se Tipoca e ficava na montanha Tipoca, no lugar chamado *Mamã dji lo* (mãe d'água), outro nome dado a este tipo de cobra. Ou melhor, ela vivia no lago Tipoca e seu "suspiro", buraco, era no *Mamã dji lo*. Naquele lugar, há caramujos e caracóis fossilizados "aos montes" (um sambaqui fluvial? o mar chegava até ali?) considerados os restos da cozinha, o lixo da Cobra Grande.

É interessante lembrar, pensando ainda nas representações sobre a formação geográfica da Região, que para os Palikur, por exemplo, o monte Tipoca e a montanha Carupina (onde também aparecem vestígios fósseis de fauna marítima) se localizavam originalmente no oceano (como narrado no mito do dilúvio) e chegaram flutuando para dentro do continente, se assentando onde se encontram hoje, após o término das chuvas. Na região do Uaçá, cada povo possui inúmeras histórias sobre a "modelagem" da paisagem em tempos remotos, geológicos.

Voltando ao assunto, segundo os Galibi-Marwono, há diferentes tipos de cobras, sendo a Cobra Grande, aqui chamada Tipoca, o paradigma delas todas. A espécie mitológica *aramari* é a mais perigosa. Quando os *karuanãs* destas cobras perigosas são chamados pelos pajés para uma sessão de curas ou um Turé, eles podem pedir em pagamento a morte de uma pessoa que querem levar para o fundo. Isso pode ocorrer também em se tratando de *karuanãs* poderosos, guerreiros, agressivos e resistentes aos ataques, chamados *kamaras*, espíritos de árvores-pajés poderosas como o *Tawene* ou *Tawari*, ou do pessoal de "La Pussiniê" (ver adiante), moradores do fundo do oceano, ou de *Grã Papa Caimã*, o dono dos jacarés, etc... Quando estes *karuanãs* chegam, convidados para um Turé,

o pajé não os convida para descer e sentar nos bancos do *laku* (*la cour* em francês), no pátio onde se realiza o ritual. Eles ficam em cima do mastro, no pavilhão, construindo barragens invisíveis para proteger o pajé e a comunidade e afastam os *karuanãs* agressivos de outros pajés, querendo atrapalhar a festa.

As cobras têm nomes próprios que muitas vezes são topônimos, indicando o lugar geográfico onde aparecem ao longo do rio: como o dono do *bassin* (poço) Urucú, do *bassin* Flamã, etc... Estes poços são sempre de água muito limpa, sendo que um poço sujo não tem dono, foi abandonado. Nunca se joga sangue nestas águas e mulheres menstruadas que tomam banho no rio podem atrair os bichos do fundo, que as engravidam. Certas cobras míticas possuem personalidade diferenciada, como Kadaicuru, que, ainda que invisível para nós nesse mundo, aparece sob a forma de um lindo rapaz, para quem muitas dariam sua vida. É um sedutor poderoso e persegue as mulheres. Na cosmologia dos Galibi-Marwono, ele é o oposto e o complemento de Tuna Kuru (em Galibi antigo, mulher da 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 o lado indígena e ela o lado do folclore mais universal, que subindo pela costa paraense e ilhas do Amapá, chegou até o Uaçá.

Retornando ao mito da Cobra Grande entre os Galibi-Marwono, diz a história que lá no monte Tipoca moravam antigamente muitos Palikur, em aldeias grandes, especialmente na ponta do Caraimura. Como mencionado acima, lá se localizava também o lago Tipoca, que tinha dono⁴. O Tipoca vivia lá com sua fêmea e 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 esse mundo.

Os índios Palikur, narra o informante Galibi-Marwono, gostavam de tomar banho no lago e 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. A 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.

Os frutos do mar e os caranguejos, especificamente, possuem um valor simbólico todo especial para esses povos do Uaçá (exceto os Karipuna, que não estão voltados para o mar). Durante a nossa estadia 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 pescavam estes crustáceos

⁴ Todos estes lugares estão registrados em grande mapa elaborado pelo índio Nordevaldo.

saindo para o oceano. Antigamente, dizem, eram exímios navegadores, possuíam canoas grandes e remos compridos para enfrentar o alto mar.

Já os Galibi-Marwono, definitivamente voltados para o alto Uaçá, não saem para o oceano pescar. Os caranguejos, aos milhares, 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!". Simples desejo.

Bem, aí um dia um indiozinho foi lá na ilha *Mamã dji lo*, com arco e flechas 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. Ele cheirava 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 os seus pais e vai embora viver no lago Marapuwera, onde mora outra cobra do mesmo nome, o seu tio paterno. Iacaicani visita os seus parentes e diz: "Eu poderia ter voltado a viver com vocês mas vocês mataram a fêmea, sinal que vocês não me querem de volta". Ele saiu e todos choraram muito. "Eu vou para o Marapuwera, viver com o Tipoquinha". Diz a história que ele também se transformou em cobra e o seu *karuanã* pode ser chamado pelos pajés em sessões de curas e época do Turé. Mesmo assim, ele é considerado um pequeno herói. Alias, não existem mais pajés assumidos em Kumarumã, se bem que todos o sejam um pouco. É o discurso que flui fácil como a brisa na savana à nossa frente. O cacique Paulo Silva acabou de construir um grande barco. Na hora de lançar a embarcação na água, ele me disse: "O nome dele é Iacaicani, é uma lenda nossa antiga... etc... etc..." Ao lado das lanchas

“Santa Maria” e “Comunidade de Kumarumã”, os velhos heróis indígenas reassumem o seu lugar.

Depois desse episódio, finaliza o informante, “os índios que moravam na Tipoca, no Caraimura, 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 (localizado no mapa), onde há uma grande rocha plana, lá para dentro, entre o rio Tipoca e Kumarumã. E também foi na época em que os franceses vieram invadir estas regiões, quando começam a perseguir o pajé Uruçú. Quando ficava boiando no porto de sua ilha, o pajé Uruçú podia aparecer sob forma de cobra ou de onça!”

B) O Pajé Uruçú e os caçadores de escravos

Este pajé Galibi-Marwono vivia na ilha do Bambu, em frente à ilha Kumarumã. Os caçadores de escravos, negros vindos da Guiana francesa, conseguiram pegá-lo e levá-lo 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 tinha levado consigo a cesta de palha, o *pagrá*, contendo os instrumentos do pajé, essencialmente o maracá. E assim, com a ajuda dos bichos do fundo, os seus *karuanãs* ou *zami* (*amis* em francês), ele consegue voltar à sua ilha no Uaçá. Pouco tempo depois, os caçadores de escravos crioulos voltam novamente e conseguem prendê-lo mais uma vez, mas agora com o seu filho. Contudo, naquele mesmo lugar, os dois mergulham no fundo, deixando os crioulos atônitos e sem nada entender. Pouco depois, pai e filho reaparecem no Uaçá mas agora já sob a forma de onças. Rapidamente, juntam o seu bagulho e com a família se mudam para as cabeceiras do rio Tapamuru. Ao saber que as perseguições poderiam recomeçar, Uruçú decide chamar os seus *karuanã* guerreiros, os *kamaras*, 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, Uruçú vive no lago Marapuwera, onde também vive a cobra do mesmo nome, o índio Iacaicani, a Tipoquinha, além do Puraquê. Este lago, inacessível, localiza-se entre os rios Urucauá e Uaçá, morada das entidades míticas e da qual ninguém se atreve aproximar.

Totalmente 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'Ángui* (*anguille* em francês), como dizem em

patois de Kumarumã. Aqui o meu informante fez um aparte, me dizendo que os Karipuna pronunciam esta palavra *patois* de maneira diferente e em seguida ele acrescenta: "O nosso *patois* Galibi é mais índio, porque mais próximo do francês, fonte originária do *patois*. Os Karipuna falam um *patois* mais aportuguesado". O que veio a confirmar o que já havia percebido anteriormente, mesmo entre os Karipuna: índio é sinônimo de antigo, puro, origem. 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, mesmo com os pajés, que não se comunicam com ele, porque, finaliza o informante: "*ele não precisa de nada e de ninguém, ele já tem tudo o que precisa*".

C) A guerra dos Palikur e Galibi

Em seguida, após o episódio do pajé Uruçú, o informante relata as lutas entre Palikur e Galibi, na região da Tipoca. Preciso relatar aqui a versão de cada povo, cuja representação dos fatos é bem diferente.

É bom lembrar que os Galibi, aos quais se referem os Palikur, não são os mesmos a que se referem os Galibi-Marwono. As versões Palikur e Galibi-Marwono falam de episódios diferentes do ponto de vista "histórico", mas não "ideológico".

Os Palikur dizem que lutavam contra os Galibi e Aruaks, fortes guerreiros. Um fato supostamente histórico é aqui fortemente 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, sob a aparência de 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, digamos, à altura de seus inimigos, em pé de igualdade, começa a luta. Resumindo uma longa história, os Palikur, usando estratégias engenhosas, conseguem rechaçar os Galibi até a boca do Oiapoque. De lá, os Galibi mandaram dizer que não iriam mais guerrear com flechas e que dali em diante a guerra seria "no plano espiritual", pajé contra pajé.

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 o transporte era pelo mar. Não havia nem savanas, nem rios! Os *karuanãs* do pajé Galibi vinham pegar as almas Palikur. Mas usando novamente estratégias

engenhosas, os *karuanãs* do pajé Palikur conseguem dominar os *karuanãs* Galibi, presos no seu próprio barco. A história diz que o beija-flor trouxe uma placa de cobre enorme e que o pica-pau a pregou no barco, deixando os *karuanãs* Galibi presos como se estivessem dentro de uma caixa “lacrada”. Em seguida, os Palikur rebocaram os barcos Galibi e os levaram para muito longe. Com isso, os Palikur pararam de morrer. O pajé Ihes explicou por que eles tinham parado de morrer e aí eles resolveram ir até o Oiapoque se vingar e expulsar os Galibi até a Guiana Francesa, para o Maroni e aí a guerra terminou.

Nas versões **Galibi-Marwono**, evidentemente, não aparece o episódio inicial que, no mito Palikur, explica o aparecimento dos Galibi (seguindo, aliás o mesmo procedimento do aparecimento de um novo clã e/ou relações de afinidade). Para os Galibi-Marwono, o episódio ocorre na região da Tipoca, no lugar chamado Galibi, à margem direita do rio Uaçá. Os Galibi haviam ido roubar umas mulheres Palikur. Quando estes perceberam o ocorrido, foram atrás e foi assim que começaram a guerrear. Os Galibi, vencedores, teriam obrigado os Palikur a se retirarem no Urucauá, sendo que um grupo ou clã deles, os Arakarê, teriam fugido para o Uaçá. Outra versão, colhida com o senhor Firmino, nem toca no assunto guerra e afirma que desde o primeiro contato os Palikur e Galibi fizeram um acordo, cada etnia se dirigindo para seu respectivo rio. Uma terceira versão, do Sr. Getulio, é a seguinte. No início, Palikur e Galibi eram selvagens, inimigos e se consideravam mutuamente como caça (*viande em patois*) a ser abatida. Eles guerreavam mas de maneira muito ritualizada, através de cantos, verdadeiros duelos musicais, e desafios mútuos, onde cada lado expressava o seu direito a ocupar o rio Uaçá. Os Galibi 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 que perdeu uma partida, acenando com a mão e chorando. Segundo o informante: “Por pouco os Galibi ficam com pena deles”. 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, e todos, no dia 3 de outubro, votaremos pelo mesmo candidato para a Prefeitura de Oiapoque” (referindo-se ao Galibi-Marwono João Neves, que de fato se elegeu prefeito).

Com relação a este último episódio, até o último momento os Palikur não estavam inclinados a votar no candidato índio João Neves e um certo trabalho de conscientização política e persuasão foi necessário para dobrar a resistência Palikur.

D) O pessoal de “La Pussiniê”

Este episódio não é exatamente um mito. Trata-se de uma categoria de *karuanã*, espíritos, *zami* (*amis*, amigos) dos pajés e que são chamados por estes para auxiliá-los nas curas e para participar nos rituais do Turé.

“La Pussiniê” (em francês La Poussinière, em português “as sete estrelas”, a Plêiade) são um “pessoal”, numerosos e que vivem em alto mar, no fundo do oceano. Assim como as outras categorias de *karuanã* (dos bichos, árvores e encantados), são chamados sob a forma de invisíveis. Todos os *karuanãs* gostam e necessitam do fumo, do *Tawari* e da bebida cachiri, que os índios, pelo intermédio dos pajés, lhes oferecem.

O pessoal de “La Pussiniê” tem as suas idiossincrasias. Considerados poderosos e “médicos-cirurgiões”, eles apenas são chamados 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 djí 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. Diz o informante, “como europeu quando chega na América do Sul”. 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 porque eles vêm? Não poderiam, como o Puraquê, ficar apenas na deles? Não. O pessoal de “La Pussiniê” aceita negociar porque precisam do *Tawari* e do cachiri dos índios, que sempre lhes é oferecido em troca de curas e cirurgias. Não há dúvida de que na versão Galibi-Marwono, os de “La Pussiniê” representam os espíritos dos conquistadores europeus, com os seus defeitos, as suas idiossincrasias, a supremacia demográfica e seus conhecimentos tecnológicos.

Aliás, o meu informante disse: “Você é uma pessoa de “La Pussiniê”; no sentido de grã-fina, precisando do índio para fornecer informações, recolhidas com rapidez e competência.

Estes *karuanãs* também são chamados pelos pajés Karipuna mas nunca foi explicada a relação entre o pessoal de “La Pussiniê” e as sete estrelas, o céu.

Coloquei ao meu informante Galibi-Marwono a minha decepção pela falta de uma relação lógica entre nome e categoria. O meu informante ponderou e argumentou: “Quem disse que não tem relação nenhuma? E porque será que quando estas estrelas não aparecem no céu, entre março e abril, os pajés não chamam estes *karuanãs* para ajudar nas curas?” No mês de maio, quando as estrelas “já estão fora”, isto é, no céu, os seus espíritos estão novamente disponíveis.

Mas o que elas fazem enquanto estão misteriosamente ausentes? Voltaremos a um mito Palikur para seguir uma nova pista.

Diz a história, ainda segundo os Galibi-Marwono, 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 o seu nome era Puiupuiuri. Quem contava esta história, diz o meu 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 “La Pussiniê”.

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

Ora, entre os Palikur, o pessoal de “La Pussiniê” também se manifesta em certas épocas do ano. Quando as sete estrelas desaparecem do céu, esse “pessoal”, ainda que invisível, passa pela região de leste para oeste, em uma embarcação pilotada por Kadi (Kadaicuru, o “maravilhoso”?) e sob o controle de 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. Seria esta a sua função antes da chegada dos europeus?

Foi ainda nesta ocasião que, de repente, me lembrei de um discurso, proferido em *patois* pelo velho Leon Palikur, hoje falecido, durante uma Assembléia dos Povos do Uaçá, em 1990, na aldeia Karipuna de Espírito Santo. Era a nossa (de Antonella e minha) primeira estadia entre estes índios e acabávamos de chegar. Aquele discurso, considerado por alguns um tanto delirante, me intrigou. Ninguém naquela hora se dispôs a me traduzir a intervenção do Sr. Leon. O tema discutido pela mesa naquela manhã, me lembro bem, referia-se aos recursos naturais e à sua preservação. As lideranças discutiam a portaria do IBAMA que proibia a matança de jacaré e a pesca do pirarucu em certas épocas do ano. Firmaram também o compromisso de não vender estes produtos fora das reservas. Esta era 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 caça, e faziam acordo com o dono dos bichos, que

poderiam castigar abusos (como acontece no mito do urubu de duas cabeças). “Bem, concluiu Leon, se agora é a lei do IBAMA, que seja, vamos concordar, porque tudo isso nós já sabemos”.

IV. CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

Uso em todo este trabalho, um instrumental metodológico e teórico essencialmente estruturalista, não de maneira explícita mas por mero hábito. Trabalho com os povos do Uaçá como trabalhei com os Kayapó. O ponto de partida, porém, são os dados de campo, sendo que a organização do material etnográfico é prioridade absoluta. Por outro lado, essa pesquisa de campo intensiva e trans-étnica privilegia, também, a visão histórica - instrumental explicativo importante, especialmente pelas características sócio-culturais da região, onde os fatos históricos são rapidamente mitificados e os mitos chamados com frequência para explicar e orientar as ações e escolhas dos atores.

Por outro lado, e em outro nível, com relação à orientação para os estudos na região, tenho sugerido uma divisão em fases históricas, que, de certa forma, os índios usam como referência em seus discursos. Quais sejam:

(1) Antes do SPI, quando a região poderia ser definida como “aberta” a todas as vicissitudes da história. Para a reconstituição dos diferentes períodos desta fase mais antiga recorre-se ao estudo das genealogias, à etnohistória, à mitologia e à consulta de documentos e arquivos.

(2) Durante a atuação do SPI (Serviço de Proteção dos Índios), de 1945 a 1968. 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” (palavra de um informante Galibi-Marwono) dos povos do Uaçá sob uma mesma administração, um aparelho estatal e militar muito presente e atuante, especialmente no lugar chamado Encruzo, criado especialmente para o controle dos índios da região. Consta que os Palikur manifestaram forte resistência. Por outro lado, ainda que por razões políticas de Estado, o SPI “reúne” os índios sob seu controle, reforçando a identidade indígena dos povos da região, pela sua presença e atuação. 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, abundantes na região. 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, estes controlados pelo órgão indigenista. Entre os Galibi-Marwono e os Karipuna, a Escola - instituição de maior destaque e alcance - foi a responsável pelo agrupamento populacional em aldeias maiores, pelo uso da língua portuguesa, pelo respeito aos emblemas nacionais, como o Hino Nacional e o hasteamento da bandeira, e, segundo A. Tassinari (1994), 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.

(3) Entre o final da década de 60 até o fim dos anos 80, a FUNAI 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 educação 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 e aos direitos indígenas, além do incentivo ao uso da língua *Kheol*, estimulando os índios a considerá-la, assumidamente, como língua materna. Durante cinco anos o CIMI promoveu 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, submetidos a trabalho forçado. Abrindo um parêntesis, este costume do castigo é antigo na região e antecede o SPI. Os Galibi-Marwono se lembram de caciques poderosos e temidos. O SPI, entretanto, acirrou esta instituição, conferindo-lhe a legitimidade do Estado. Esta função penal do Encruzo foi extinta pela Assembléia dos Povos do Uaçá em janeiro de 1996. A história das normas legais e penais tradicionais vigentes nas sociedades indígenas do Uaçá serão tratadas em estudos específicos.

(4) Os tempos atuais, que se caracterizam pela consolidação das reservas indígenas e homologação das terras, e a criação da organização indígena APIO (Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque). Ocorrem mudanças significativas ao nível político, em parte já iniciadas no período anterior, como a nomeação de índios para cargos públicos, como vereadores e/ou funcionários da FUNAI, mas com pouca representação dos Palikur.

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, tendo se eleito um índio Galibi-Marwono ao cargo de prefeito de Oiapoque em outubro de 1996, pelo PSB.

O Mito da Cobra Grande (2a. parte)

**COSMOLOGIA, CONCEITOS E CONHECIMENTO:
UMA PROPOSTA EDUCATIVA.**

Profa. Lux Boelitz Vidal

31/04/97

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 na verdade do livro de Candace Slater publicado pela Chicago University Press e chamado "Dance of the Dolphin".

"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 Parintintins 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.."

INTRODUÇÃO

A) O mito da Cobra Grande é encontrado em todo o Norte Amazônico, em versões diversificadas e possui características próprias na região do Uaçá. Como veremos a seguir, este mito permite caracterizar uma área cultural, esboçar uma explicação sobre a diversidade nela encontrada e, ainda, efetuar comparações com inúmeras outras etnias da região.

As diferentes versões do mito encontram-se em relatório apresentado para o Projeto Temático: Sociedades Indígenas e suas Fronteiras na Região Sudeste das Guianas - USP, 20-10-96. [vide em anexo].

Pretendo agora analisar, ainda que sumariamente as versões Karipuna, Palikur e Galibi Marwono da Cobra Grande, além de outros mitos ou relatos que possam ajudar a compor uma visão, ainda que parcial, da cosmologia destes povos.

O objetivo neste relatório, muito mais que 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, o que já venho realizando, e ao mesmo tempo estimular entre os alunos dos projetos temáticos, seminários de pesquisa sobre mitologia e cosmologia.

Ainda que não use aqui uma abordagem teórica específica, esta proposta educativa, no sentido amplo, e de acordo com os objetivos do Projeto Temático do MARI, não fica alheia a referências teóricas, evidentemente.

Para a região Norte Amazônica, não é possível citar aqui todas as monografias e artigos que tratam da cosmologia indígena e de alguma forma do mito da Cobra Grande e nem é o meu propósito aqui usá-las como referência para uma análise comparativa. Entretanto, a bibliografia sobre o assunto é vasta.

Estou, aliás, longe de estar em dia com essas leituras. Espero, como aposentada, preencher agora, sem ironia, estas lacunas!

Usei, porém, um texto de Protásio Friel (1970) de maneira mais alongada, com o objetivo de resgatar algumas abordagens mais clássicas, da etno-história e arqueologia Sul Americana e que me pareciam sugestivas.

Todos os trabalhos de Joanna Overing são leitura obrigatória para entender "as cosmologias de mundos múltiplos", características da área do Uaçá e das Guianas.

Quando estava escrevendo este relatório tive o prazer de ler os artigos de Tania Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro na Revista MANA. São trabalhos fundamentais para uma reflexão sobre as cosmologias ameríndias e especialmente Norte Amazônicas. Alertam sobre uma nova dimensão destas cosmologias.

Apesar de parte de meu material de campo no Uaçá, recentemente colhido, e a análise parcial que dele apresento, corresponder em muitos aspectos às colocações e mesmo interpretações de Viveiros de Castro sobre as cosmologias ameríndias, não tenho, por enquanto, um convencimento pessoal sobre sua tese, bastante radical.

B-As ponderações apresentadas a seguir e que dizem respeito à relevância de um estudo sobre mitos e cosmologia para os próprios povos indígenas decorrem de algumas experiências recentes durante a pesquisa de campo.

Espero que a assessoria da FAPESP concorde com esta ponte que faço entre dois Projetos Temáticos dos quais participo e da preocupação, digamos mais pedagógica e experimental, deste relatório.

(1) 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 do Nordeste e Amazônico, na literatura e nas artes plásticas. Todos conhecem o belo poema de Raul Bopp “Cobra Norato”, dedicado a Tarsila, que certamente queria incorporar os mistérios amazônicos ao movimento modernista antropofágico. Em muitas regiões a Cobra compete com os milagres dos Santos católicos e certamente faz parte das experiências místicas do povo que vive às margens dos rios do Norte do Brasil.

Os índios do Uaçá, por sua vez, pensam que apenas eles conhecem a história da Cobra Grande. A distancia temporal (um mito), espacial (falta de informação sobre outras versões) e teórica (falta de instrumental analítico) acabam reduzindo a abrangência do Mito e o seu valor simbólico. Mostrar a ampla difusão da Cobra Grande e seus “múltiplos mundos” é um bom início de conversa. Apontar especificidades, transformações e derrubar barreiras, um exercício formador.

(2) Muitas vezes os informantes indígenas me pediam uma interpretação - uma opinião, nos termos deles. Por exemplo, um informante após narrar um mito ou “história de antigamente” confessa não entender ou saber explicar certos

acontecimentos ou fatos que, no entanto, do ponto de vista antropológico são tranquilamente passíveis de interpretação, produzindo sentido e conhecimento.

Penso que uma discussão sobre os sentidos mais profundos dos mitos e sobre teorias de interpretação possíveis, permite uma interação mais criativa entre o pesquisador e os informantes e um melhor aproveitamento do encontro antropológico.

(3) Um pouco na mesma linha, alguns índios me perguntavam: o que significa “cosmologia”, “sobrenatural” etc., conceitos hoje do senso comum quando se fala em culturas indígenas. Para os índios algo muito próximo e ao mesmo tempo muito longínquo, palavras sem uma definição que possa torná-las úteis para pensar e interpretar. Não é interessante pensar juntos sobre esses conceitos?- Um informante chegou mesmo a me perguntar: o que é “realidade”?

Percebi naquele momento o quanto esta pergunta era pertinente. Todo o meu relacionamento com os informantes, durante os dias que fiquei em campo, em Kumarumã, estava centrado na pesquisa, que versava essencialmente sobre mitos; seres, “bichos”, encantados e karuanãs do “fundo”, performances xamânicas, viagens a outros mundos e ainda revelações sobre as múltiplas transformações de “gente” que vira isso ou aquilo, cada um vendo o que bem entende: a cobra vê o homem e acha que é macaco, o macaco acha que é porco e o homem nunca sabe se o bicho ou pessoa que vai encontrando no mato é ou não é.

Por outro lado, estes mesmos interlocutores são letrados, falam várias línguas, são católicos; alguns são professores, vereadores e são 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?

Se o nosso projeto é propor uma educação diferenciada, esta sem dúvida deverá se pautar, sem concessões, na discussão sobre estas diferenças. As diferenças são fundamentais e em vez de negadas devem ser ressaltadas, como possíveis construções de mundo sujeitas à discussão e à produção de significado e conhecimento sobre a vida em sociedade, nas suas dimensões filosófica e cosmológica.

Não é concebível que em 1997, às vésperas de mais um milênio, em pleno surto de globalização, com antenas parabólicas e televisores em todas as aldeias, os índios não participem das discussões que dizem respeito as suas teorias nativas enquanto produção de conhecimento. E isto pode ser discutido in loco, nas aldeias. Não é preciso esperar que algum esforçado, desgarrado, consiga chegar aos

bancos da Universidade, para receber, em aula e com provas, as provas de sua diferença.

(4) Hoje, na área 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, pensamos ser razoável recuperar junto com os informantes adultos o significado cosmológico, social, histórico, político e estético de certos mitos e apontar suas potencialidades como espaço analítico.

(5) Mesmo após repetidas explicações e esclarecimentos sobre o que deve ser entendido por “educação diferenciada”, os índios continuam questionando e mesmo rejeitando a sua implantação nas escolas indígenas. Segundo eles, trataria-se de uma educação considerada inferior e discriminatória que em vez de ajudar, dificultaria o acesso ao ensino oficial e/ou de nível superior.

O que se almeja, evidentemente, é um ensino de qualidade que seja ao mesmo tempo de alcance universal mas partindo de uma realidade local, conhecida. É importante também mostrar as vantagens pedagógicas e os benefícios psicológicos de um ensino que valorize os conhecimentos, usos e valores da sociedade à qual as crianças pertencem.

Por outro lado, conceitos que provocam tanta resistência precisam ser reformulados. De certa maneira, “educação diferenciada”, é um conceito problemático, por sugerir um todo fechado, específico, diferente, com barreiras intransponíveis, dificultando a comunicação interétnica. É um problema parecido ao colocado por F. Barth (1995), quando este autor questiona o uso hoje do conceito de cultura - seria melhor substituí-lo por um conceito mais abrangente como “Conhecimento”, diz ele. Evitariam-se assim mal entendidos. “Conhecimento” aponta para o engajamento das pessoas no mundo, através da ação. Implica também em reconhecer que existe um processo de mudança global contínuo, o que nos leva a estar atentos aos intercâmbios. “Conhecimento” não se caracteriza enquanto diferença bem que a reconheça, ou melhor, 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 formal 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, ele precisa de um longo aprendizado específico e se o professor é índio ele precisará

adequar os seus conhecimentos a processos de ensino e de transmissão outros que os tradicionais. Além de ter muita criatividade os responsáveis pela elaboração dos programas e atividades educativas precisam assumir a tarefa de produzir um conhecimento novo que seja ao mesmo tempo inteligível para a comunidade e reconhecido por ela como de bom nível e ainda adequado para aqueles alunos que desejam continuar estudando, ingressando em uma universidade, por exemplo.

Propomos, em resumo, como coloca F. Barth (1995), C. Pelissier (1991) e L. Vidal (1997), um maior intercâmbio entre os indígenas e a antropologia.

A COBRA GRANDE: CONSIDERAÇÕES GERAIS

(1) Nas sociedades indígenas do Norte Amazônico o mito da Cobra Grande articula o cosmos, o mundo subterrâneo ou do fundo, a terra e o céu. Tem a ver também com o território conquistado, subindo algum rio, e a organização da vida em sociedade. Trata ainda de migrações de grupos em tempos históricos. Para os Desana é o mito da criação da humanidade no bojo de uma imensa Cobracanoa [Umusin e Tolamã, 1980]

(2) Entre os Barasana do Uapés e os Cubeo [I. Goldman, 1963] ela é responsável pelo, digamos assim, zoneamento do território e a 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 a noção de pessoa [C. Hugh Jones, 1979].

Para os Wayana-Aparai do Tumucumaque ela é o modelo estético. A pele de Tulupere, nome da cobra, é fonte de inspiração para todos os desenhos e trançados daquela sociedade [L.Van Velthem, 1995].

(3) Ela esta 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 (F. Correa).

Do lado do Amapá, entre os grupos do Uaçá, a Cobra é um monstro canibal eliminado graças as estratégias de um índio herói . Os poderes xamânicos da Cobra, entretanto são preservados ainda que sob controle.

(4) A Cobra é uma entidade arquetípica, símbolo do povo índio ou melhor do povo índio antigo.

(5) Após o contato com os colonizadores e a difusão da fé cristã, o tema da cobra, em muitas sociedades, incorpora novos valores. Há uma reorganização das categorias nativas, uma hermenêutica e que se manifesta de maneira diferenciada. Entre os Galibi-Kalinã, a cobra passa a representar o diabo, o bem

ficando por conta do Deus cristão. Entretanto, nesta sociedade, os xamãs, também considerados repositários do bem, tanto recorrem aos seus “anjos da guarda” que vem de cima como aos espíritos auxiliares de diferentes domínios da natureza e que apenas eles controlam.

Os Palikur que são Pentecostais possuem um discurso elaborado e bem articulado que da conta ao mesmo tempo de seus mitos indígenas e histórias bíblicas. Já entre os Galibi-Marwono encontramos um certo sincretismo como no mito de uma Cobra cuja história relacionada à iniciação xamânica diz o seguinte: Um índio estava pescando no rio quando começa a escurecer. Ele chega em um poço e de repente é sugado para baixo, desaparecendo no fundo com tudo, a sua canoa, sua rede e seu fumo. Quando consegue se localizar, descobre que foi engolido pelo “suspiro” da cobra e veio parar diretamente no seu interior. Pensando em como sair de lá ele começou a preparar o tawari e fumar bastante. Ao mesmo tempo canta uma ladainha para ajudar. Finalmente a cobra que estava se retorcendo por causa do fumo, não agüenta mais e vomita o pescador. Este volta à aldeia onde encontra o seu povo, na igreja, cantando uma ladainha por que não sabiam o que lhe havia acontecido (mito recolhido por Edson Martins, 1996). É interessante lembrar que este mesmo mito é relatado por Darcy Ribeiro em **Diários Índios**, com a diferença que na versão Urubu-Kaapor não existe a parte relativa à ladainha. Este mito sugere, assim, enquanto exemplo, possíveis conexões com outras áreas culturais. Mostra ainda que o mito é histórico.

Entre os Karipuna, a Cobra é vista como conciliadora, não podendo se falar, entretanto, como Antonella Tassinari bem percebeu (1996) de sincretismo. 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, tomando banho no rio, ela vem depois pegar esse filho para leva-lo no fundo, mas é possível “conversar”. Se o filho for batizado a coisa melhora bastante, mas no fim ela vem e pega mesmo”.

Enquanto estava escrevendo este relatório, uma aluna me contou o seguinte: a TV Globo, durante um programa jornalístico sobre acontecimentos culturais pelo Brasil, mostrou um grupo de teatro infantil do Maranhão encenando uma história de cobra que devorava animais. Durante a representação a repórter comentava que na história verdadeira essa cobra também comia gente, mas como era uma peça infantil, ela apenas comeria animais. [TV Globo, maio, 1997]

Temos aqui o outro lado da moeda, ou “os mitos em transição”, 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 esse tipo de comentário. O movimento modernista antropofágico já se foi há muito tempo.

(6) A Cobra Grande é um marcador no processo de construção da identidade étnica. Para muitos povos é o mito de origem, o mito da gênese indígena, o mito das migrações. Entre os Karipuna, um povo católico e em parte de origem neo-brasileira, ouvimos o discurso seguinte: “Tem essa história de Cobra Grande, que os antigos falam, mas eu não acreditava.” Um dia a pessoa, numa pescaria ou caçada, em algum lugar, de noite, tem uma experiência quando a cobra lhe aparece e assim confirma sua crença. “Agora eu vi mesmo, eu acredito por que eu vi”.

Já os Palikur apesar de pentecostais, não precisam passar por esta experiência individual, o mito pertence a uma tradição bem consolidada. Antes de começar a contar a história, o meu informante me tranqüiliza: “A senhora não precisa ter medo, isto já acabou, a Cobra Grande morreu”. É a partir de situações como essas que os índios do Uaçá se orientam para avaliar quem é índio mais antigo, mais puro ou misturado.

Entre os Galibi-Marwono aconteceu algo interessante, o mito da Cobra Grande é o mito Palikur, o que indica a proximidade muito grande entre esses grupos e ao mesmo tempo as narrativas diferem em pontos essenciais, marcando fronteiras

(7) É a partir destes episódios e de outras informações que tratei de distinguir diferentes categorias de “tempo” para os Galibi-Marwono, Palikur e Galibi-Kalinã.

a- O tempo mítico, um evento passado mas que continua presente como paradigma, pode ser referido como “antigamente” ou “naquela época”.

b- O tempo do “outro mundo”. Este tempo é de uma natureza diferente, trata-se de um outro registro. As vezes os índios dizem, especialmente os Palikur, “no plano espiritual”. Para os Galibi-Kalinã “L’autre temps” é exatamente isso, um tempo outro daquele vivido pelos humanos, aqui. As vezes “outro tempo” é sinônimo de “outro mundo” ou “o mundo dos invisíveis”.

c- O tempo “pré datado”, como chamo a estratégia que permite incorporar ao conhecimento indígena, e automaticamente, o novo. Que sejam elefantes, cavalos, objetos introduzidos pelo contato, técnicas etc. e mesmo, pelo menos para os Galibi-Kalinã, Jesus e a fé cristã. Tudo já existia neste tempo precisando apenas ser revelado e aparecer concretamente. Este tempo pré-datado sofre, porém, transformações e está em vias de distanciamento. Por exemplo um informante Galibi-Marwono ponderou: “neste tempo havia isso, isso e aquilo..., mesmo carros, mas não havia aviões e nem computadores”.

Norte do Amapá é formada pelos sedimentos do Oiapoque, Uaçá e Cassiporé. Em um mito é afirmado literalmente que o mar chegava à Tipoca. A maré faz-se sentir com força até o Encruzo e de maneira mais fraca até o 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 os povos do Uaçá. A Cobra Grande frequenta tanto os rios como o mar. As vezes a Cobra Grande é vista como um tubarão!

Os Palikur, por exemplo, são povos do Oceano, mesmo se hoje vivem no rio Urucauá. Acreditam que as montanhas Tipoca e Carupina, onde também haveria fósseis de fauna marítima, chegaram flutuando do Oceano para o continente (segundo o mito do dilúvio). 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 caxiri para escapar das águas. Mas, segundo a história, algumas pessoas se agarravam nas encostas e entre elas mulheres menstruadas o que provocou o amolecimento de duas montanhas que afundaram, restando hoje apenas, visível, 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.) são “dono” de algum lugar. Vivem de preferência nos poções do rio, de água limpa e de onde podem atrair para o fundo os humanos desprevenidos que se transformam em “encantados”. Estas cobras adquirem o nome do lugar como, por exemplo, a cobra do bassin Flamã. Um poção sujo é sinal de abandono por parte de seu dono. Por medo da cobra não se joga sangue no rio e os índios não lavam suas mãos ensangüentadas ou carne de caça em suas águas.

Cada etnia, Karipuna, Palikur e Galibi-Marwono, 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. Entre os Karipuna a Cobra Grande vivia no poço Miriti, no médio Curipi. Após negociar com um xamã, Constantino, que ia visitar o primo Domingos Fortes quem vivia no Curipi num local chamado Bebén, hoje aldeia Manga, (segundo levantamento de A. Tassinari), a cobra desloca o seu suspiro sob a montanha Cajari. Ou, como dizem alguns, a sua cabeça fica amarrada no Cajari, ficando apenas o rabo no Miriti.

Em certas narrativas, no entanto, a Cobra Grande representa o elemento terra, o índio, o mato, em oposição a 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, mas portadoras elas também de um conjunto de mitos e crenças populares, incorporado com o tempo à visão de mundo dos povos da região.

Todos estes lugares citados até agora existem geograficamente e foram devidamente indicados em mapas elaborados pelos índios Nordevaldo de Kumarumã e Nilo de Kumenê. O índio Genésio Karipuna também elaborou mapa de parte do Curipi. Por outro lado, tudo indica que nas montanhas Tipoca e Carupina e outras localidades nas cercanias do Cajari existam sítios arqueológicos relevantes. Certos acidentes físicos podem interessar aos geógrafos e geólogos como o fenômeno registrado no rio Tapamuru e contado no mito do pajé Uruçu.

É interessante também registrar como certas localidades são usadas para representar fronteiras e definir 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-Marwono, Iacaicani e Tipoquinha, o filho das cobras mortas pelo índio, 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 destes índios.

Há inúmeros exemplos de relatos que articulam Mito, Paisagem e História, como o seguinte; Galibi-Marwono.

“Segundo o velho Raimundão, no fim do século passado, no lago Maruane, os índios iam tirar pena de garça para vender aos franceses em St. Georges. Aconteceu que as mães das piranhas comeram toda uma ilha naquele lago. Eles matavam muita garça 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 de seus recursos naturais, fauna e flora. Diz a história que os desenhos hexagonais do casco deste animal representam, cada um, uma etapa desta viagem.

Estes são apenas alguns apontamentos, mas vem a mostrar o quanto a geografia física da região está presente nas representações dos povos do Uaçá. Esta paisagem tão característica de água e grandes savanas também chama a atenção dos visitantes e pesquisadores.

Não existem porém, entre os povos do Uaçá narrativas que estabeleçam uma articulação cósmica entre a Cobra Grande e a criação do Universo, como

acontece entre os Ticuna com a Cobra Arco-Íris, entre os Barasana e outros povos do Oeste Amazônico ou mesmo entre os Urubu-Kaapor do Maranhão acima citados. Conta Darcy Ribeiro que entre esses índios do Guripi, um grupo Tupi, 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-Ramiú.”

E Darcy Ribeiro exclama: “Não é uma beleza? aqui o sangue de uma Cobra gigantesca deu origem à Via Láctea e ao Avô-Mar!”.

AS MIGRAÇÕES

Para os Karipuna, o mito da cobra não se caracteriza como um mito de origem 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 e do mundo cristão, a possibilidade de um acordo e de uma convivência pacífica. É como uma certidão de posse do território. Os Karipuna, por sua vez, se “comprometem”, pelo reconhecimento da existência da cobra, a incorporar crenças relativas ao “outro mundo”, práticas xamânicas de cura e rituais como o Turé. Pode-se mesmo dizer que no processo de construção de uma identidade étnica, ao lado das cerimônias católicas e uma visão de mundo de tradição néo brasileira, as manifestações de tradição indígena são muito visíveis e performáticas nas aldeias Karipuna, muito mais do que entre os povos, considerados, digamos assim, mais índios.

Mas aqui é importante ressaltar que as famílias que historicamente migraram para o Curipi, misturando-se com uma população na sua maioria indígena, possuíam uma cultura que poderíamos caracterizar como Amazônica, não muito diferente da dos índios. Práticas xamânicas, medicina popular, crenças provenientes de um folclore de fundo indígena, faziam parte de seu universo. Tudo isso foi como que reativado, concretizado, no Curipi, devido a um contato maior com as etnias indígenas da região.

ETNOHISTÓRIA

Gostaria aqui de aproveitar para minha análise observações feitas por Protásio Frikêl (1970) e que me parecem bastante sugestivas. Este antropólogo

realizou uma pesquisa etno-histórica das migrações ocorridas na região do Trombetas, Pará. Ele se refere aos grupos ancestrais Kaxúyana mas adverte que apenas levanta indícios. Possivelmente se trataria de povos vindos das áreas andinas e circun-carib. Os pajés, seus informantes, definiram os Kaxúayna como “nós somos um povo misturado”. De fato eles são os descendentes de uma mesclagem (sic) de dois elementos étnicos. Um foi constituído por migrantes do oeste e os outros eram os Arikyana ou Warikyana, oriundos do leste, da região da foz do Amazonas. No mito de origem deste povo, à certa altura, aparece a Cobra Grande que morava em uma cachoeira e que engolia todos os que por lá apareciam. Uma vez, avisada pelo japu, ela se prepara para atacar uma canoa cheia de índios dirigidos por um herói mítico, Purá. A Cobra Grande fez um rebujo enorme que era como o de uma cachoeira, abriu a boca e engoliu os homens. O pai de Purá criou outro contingente humano, armados com espadas de ferro e os manda combater a cobra que os engole novamente. Mas eles, graças as suas armas, matam o monstro e conseguem sair. Eles haviam ido matar o cobra para poder passar ‘Agora vamos matar o bicho para depois mandar a tropa’. Dois filhos da cobra pedem para não serem mortos e prometem não mais fazer mal aos humanos.

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 nos remete diretamente 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 Kaxúyana, a qual não se deu sem luta.

Os pajés contaram a Friel a origem da Cobra Grande que, resumidamente é o seguinte. Antigamente um grande pajé trouxe o filho da Cobra Grande de lá debaixo, do rio Arikuru (rio Amazonas). Este pajé preparou um lugar, e cavou um poço, para ali morar e crescer e cavou um canal para a cobra poder descer e subir. Friel interpreta historicamente. Um chefe teria trazido um subgrupo de outra tribo maior, do Amazonas, mas isso antes dos povos citados acima, chefiados por Purá. De fato a Cobra Grande, que representa estes povos antigos, rechaça os invasores vindos de oeste de suas terras.

Um pajé forneceu a Friel uma lista de mais de 380 nomes de espíritos e lugares de suas moradias, em seqüência geográfica, começando na foz do Amazonas até a região do Alto Trombetas. São as paradas dos Warikuyana.

Friel constata duas maneiras de apresentação histórica que poderíamos denominar, uma de mítica e outra de realista. Entretanto, ao que parece, existia

ainda entre os pajés Kaxúyana uma corrente mitologizante que pretendia ligar, fazer depender ou até substituir fatos históricos por traços mitológicos. Trata-se, pois, de um tipo de relato em transição, 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 uma certa maneira ao encontro do que levantamos na região do Uaçá, bem que se trate de situações bem diferentes. O que interessa aqui é a formulação mítica e as circunstâncias históricas nas quais 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 dentro de um ambiente sentido como mítico é interessante, diz Friel, por que na verdade 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, neste 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, formulam todas as suas redes de sociabilidade, inclusive com o mundo sobrenatural com base na reciprocidade e a negociação, um traço característico deste grupo. Percebe-se ainda, entre os Karipuna, como relata Friel para os pajés Kaxúyana, um tipo de relato em transição do histórico para o mítico. E de fato os Karipuna são o exemplo de um povo que sendo de origem cristã, assimilou a cosmologia indígena, e não o inverso. E isto aconteceu há muito tempo.

Para os Palikur e Galibi-Marwono a situação é diferente, a Cobra Grande precisa ser morta. Mas será que não poderia também representar um povo mais antigo instalado na região, como os Marwono por exemplo ou 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 estes povos, não se caracterizar como um mito de origem da humanidade. Esta já existia. Os Palikur, diz a história, eram numerosos e habitavam em várias aldeias na montanha Tipoca, no Caraimura. "Um índio de antigamente matou a cobra, esse índio chamava-se Arakare, era uma raça de Palikur que viviam na Tipoca". A cobra, por outro lado, acaba com eles e é vista como um inimigo, ou melhor ela considera os humanos como inimigos! Por outro lado as estratégias usadas pelos Palikur para matar a cobra são estratégias de combate. Finalmente, cansados de tanta depredação e apesar da cobra ter sido vencida, os Palikur resolveram se instalar, rio acima no lugar chamado Iraka, ou la Grã Roche, entre o Kumênê e Tapamuru. Isto é, há deslocamento populacional. Dizem que um grupo Arakare foi morar no Uaçá.

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

Por outro lado, a história do pajé Uruçu que consegue interromper o curso do Tapamuru, graças a seus poderes xamânicos, de modo a que as suas águas corram subterraneamente, se livrando assim das perseguições, esclarece a articulação entre: 1- fatos históricos, documentados; 2- poderes sobrenaturais, em parte adquiridos através da relação controlada dos xamãs com os karuanãs, espíritos do “outro mundo”; 3- algum cataclismo ocorrido em tempos remotos abalando a estrutura física da região, que parece, ela mesma, ainda em fase de consolidação.

UM DADO ARQUEOLÓGICO

Com relação ao mito do pajé Uruçu, entre os Galibi-Marwono 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 Kaxúyana 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, teria havido 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.

Esta história 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 a chamada cultura chavin, fase Mochica 400-600 d.C. 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 encima de 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 antiquíssimo tema mítico, para o qual a versão Kaxúyana 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 ornato e sobre a testa a escultura de uma cabeça de onça, se tratando provavelmente de um guerreiro-onça. Frikel vê muitas semelhanças com traços culturais e artefatos Kaxúyana, mas diz ele “pode muito bem ser que aquele tema mítico tenha sido espalhado também sobre outras áreas, ainda que indiretamente”. Mas seja como for, talvez se tenha encontrado aqui, 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 etno-história e/ou usarem referências arqueológicas para sugerir possíveis contatos, migrações e difusão de traços culturais, que não gostaria de perder aqui esta oportunidade.

Por outro lado, é tão raro encontrar uma peça arqueológica cuja escultura represente uma história que possa ser relacionada, do outro lado do continente, a um conjunto de mitos que, também neste caso, é interessante não deixar passar a ocasião de pelo menos apontar a possibilidade de alguma conexão.

Voltando ao Uaçá, entre os Galibi-Marwono, Uruçu é um pajé que vivia na ilha do Bambu, historicamente ocupada pelos Arakarê que como os Marwono (Marawane) não habitam mais essa região, havendo, ao que tudo indica, migrado para o oeste, [Nimuendajú, 1926,8,17], o que documenta mais uma migração acrescida às anteriores.

Uruçu é um xamã que bóia no porto de sua ilha sob a forma de uma cobra ou uma onça. Quando volta de sua viagem “pelo fundo”, fugindo de seus perseguidores, os caçadores de escravos, ele retorna sob a forma de um onça e acompanhado de seu filho. Ora, não há na área do Uaçá mitos relevantes que se refiram às 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 de vez 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, estão tanto na escultura como no mito. Há também, recuperado no mito, a idéia de migrações e deslocamento forçado de populações.

Os pajés Kaxúyana, 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 xamanista, o bastão “vira cobra” em defesa do pajé, especialmente nas suas viagens pelos lugares fora do mundo.

Os xamãs do Uaçá, usam um maracá colocado encima de um longo bastão que eles seguram, quando cantam, batendo-o regularmente no chão. A analogia com uma cobra e sua cabeça é sugestiva, bem que os índios não me passaram esta informação. Para o xamã Kaxúyana a cobra que o auxilia na sua tocaia, diferentemente da Cobra Grande da cachoeira, em tempos míticos, está sob controle e é benéfica. O que mais uma vez lembra a diferença entre a Cobra Grande e as cobras do “outro mundo” na região do Uaçá, cujos karuanã 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 sob o controle do 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-Marwono, 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 de forma redonda de finas estacas, estão, sem dúvida, atuando dentro de um espaço sagrado 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.

Há no texto de Friel outros dados interessantes mas que por enquanto não se enquadram neste trabalho. Refiro-me às alusões a antigos cacicados, que por sua vez podem esclarecer valores e normas ainda encontrados entre os Galibi-Marwono, algo que os diferencia tanto dos Palikur como dos Karipuna.

A ESTRUTURA SOCIAL

O aspecto sociológico da Cobra Grande como responsável pela segmentação da sociedade e o comportamento dos atores divididos em categorias bem definidas, é muito menos presente entre os povos do Uaçá, do que no Oeste Amazônico, até porque a vida em sociedade é apenas possível após a sua eliminação. Por esta razão encontraremos em outros mitos referências aos valores que orientam as relações entre as pessoas e/ou categorias de pessoas, entre consanguíneos e afins, e entre genro e sogro, por exemplo.

De um modo geral, porém, é o seguinte:

Entre os Karipuna aparece apenas o acerto entre a cobra que simboliza o mundo indígena local e os cristãos, lembrando que este “cristianismo” das famílias migrantes do Salgado Paraense incluía o também o tipo de xamanismo comum aos caboclos da Amazônia. (vide Antonella Tassinari, s/d).

No caso Palikur e Galibi-Marwono, entretanto, apontarei algumas pistas ainda pouco trabalhadas. No mito aparece um casal de cobras com um filho. Cada cobra, de acordo com o sexo, possui os seus hábitos alimentares e que são o oposto um do outro quando se trata respectivamente dos Palikur ou dos Galibi-Marwono. E isto é tanto mais interessante quando sabemos que o mito é o mesmo, a versão Palikur.

Entre estes últimos o macho come apenas frutos do mar, mas a fêmea gosta de comer carne de macaco que é para nós carne humana. A cobra macho, entretanto, caça para ela. Os Palikur possuem clãs patrilineares. O macho aqui 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.

Na versão Galibi-Marwono é a fêmea que apenas se alimenta de frutos do mar. É ela que cuida do herói Iacaicani e o esconde do marido carnívoro. Ora, apesar de não possuírem uma terminologia de parentesco específica e não falarem uma língua indígena, nota-se uma tendência matrifocal nesta etnia. A residência, após o casamento é uxorilocal e há uma tendência a tratar todos como consanguíneos. Não existem tensões aparentes ou reconhecidas entre sogro e genro ou entre cunhados que vivem sob o mesmo teto, estas apenas expressas nos mitos e mesmo assim negadas pelos informantes quando alertados sobre os fatos pela pesquisadora.

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

Interessante também é a família formada pelas cobras, que são, no seu mundo gente como nós. É no bojo da família que se articulam certas estruturas.

As cobras, entre si, são de natureza bem diferente, um não é carnívoro, cuida da saúde e faz remédios. O outro (ou outra) é um monstro canibal. Este distanciamento máximo é, sem dúvida, do domínio da afinidade, fato negado no “mundo de aqui”, pelo menos pelos Galibi-Marwono. Apesar destas diferenças, os índios matam tanto o macho como a fêmea dando ênfase a uma identificação e

integração entre esposo e esposa. Na verdade, neste nível, falam-se de muitas coisas.

Por outro lado, a aproximação máxima entre o índio-herói e o filho da cobra é uma relação de irmãos, consangüínea, inabalável. Icaicani acaba se transformando em cobra também. Estas representações articulam diferentes tempos, o passado, tempo do “outro mundo” e o dos humanos.

A figura do Marapuwera, irmão da cobra macho, pode ser interpretada como sendo o líder de um povo aliado, um pouco como Frikel interpreta os seus dados etnohistóricos de campo, ou pode ser entendida como uma ênfase no grupo de siblings. De fato e apesar dos Galibi-Marwono não possuírem uma terminologia de parentesco específica, um rapaz casado chamará o seu sogro e todos os irmãos deste de beau-père.

COM RELAÇÃO AO MODELO ELABORADO POR ANTONELLA TASSINARI PARA OS KARIPUNA [1994,1996].

O trabalho pioneiro de A. Tassinari entre os Karipuna abriu o caminho para uma etnologia dos povos indígenas do Uaçá. Sem preconceitos e com muita propriedade 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 níveis de práticas. Entre as famílias, nos mutirões, nas festas católicas, nos rituais indígenas, nas sessões de curas e nas relações com o sobrenatural.

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

Apontarei duas questões que, me parece, poderiam contribuir para o trabalho de Antonella.

A primeira é a explicação dada por um informante Karipuna de Kumarumã de que no Curipi, a Cobra Grande teria aceito negociar para permitir a passagem dos cristãos. Tem-se aqui uma auto-representação Karipuna, explicitamente formulada, ainda que à distância. Digo à distância porque duvido que um Karipuna do Curipi, hoje, coloque a representação nesses termos.

Ou, para citar outro exemplo, quando o pajé Raimundo informa que um “pai Cobra” vai querer pegar o seu filho humano e levá-lo com ele para “o fundo”. Se este for batizado, a coisa pode melhorar. Mas no fim 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 a identificação com o lado indígena prevalece.

Estes dois exemplos 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? Qual é a motivação e a dinâmica que mantém e perpetua esta dupla face da religiosidade? [aspectos também pesquisados por Laercio Fidelis Dias]

A segunda questão está relacionada à descoberta da existência do mito ou melhor do não-mito do Puraquê, l'ãngui em patois, entre os Galibi-Marwono, uma entidade que vive no lago Marapuwera. “Deus me livre” (sic), exclama o informante, “ela é horrível”, (o informante diz “ela” porque anguille é feminino em francês), “não tem acordo com ninguém e não precisa de nada porque já tem tudo o que precisa”. Este puraquê é visto como extremamente perigoso, causando a morte de quem ousasse aproximar-se dele. É o paradigma, evidentemente, da não-reciprocidade. O que poderia parecer um paraíso invejável é na verdade uma ameaça.

Entre os Karipuna, negociar e retribuir é um ethos “tribal” como bem mostrou Antonella Tassinari. Faltava, porém, um símbolo, em algum lugar daquela região, que representasse o oposto, a recusa de trocar e, em última instância, a recusa de respeitar as regras básicas da sociabilidade.

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. Permito-me, agora sim, considerar o Uaçá como uma área cultural, formando estruturalmente, uma totalidade significativa. O não-mundo do Puraquê exclui o xamã que opera segundo as regras de sociabilidade, como mediador entre este e o “outro mundo” que, neste nível de contraste, formam uma coisa só.

Apresenta-se agora uma situação muito mais interessante: este mundo, o outro mundo e o não-mundo.

A DOSAGEM CERTA: OS VENENOS E OS REMÉDIOS.

Não penso incluir neste texto os dados relativos às atividades xamânicas. Levantei em colaboração com o meu orientando Laercio Fidelis Dias, quatro depoimentos de xamãs. Um deles, pela abrangência, merece um artigo em si.

Há vários mestres invisíveis de um xamã, responsáveis pela sua iniciação no traquejo com os seres do “outro mundo”. Uma cobra muito venenosa e poderosa, a aramari, pode ser um destes mestres. Outros mestres são certas árvores-xamã, muito potentes e entre estas o Tawene. Fui alertada no contexto de uma narrativa sobre a iniciação do xamã, da importância atribuída à dosagem certa. As vezes os índios que também usam este conceito quando repassam uma receita culinária, dizem “na posição certa”. Com relação aos usos e efeitos da seiva ou leite do Tawene, estes podem ser os seguintes: **(1)** uma dose pequena e diluída serve como remédio, **(2)** uma dose maior serve como purgante iniciático, o comportamento do neófito pode ficar alterado, **(3)** uma dose maior é letal, isto é, um veneno usado, por exemplo, na feitiçaria

Quando, na ocasião de um seminário, coloquei estes dados, Antonella Tassinari lembrou que o mesmo acontece com relação ao caxiri que é oferecido durante um Turé. A dosagem, diz ela, 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 Karuanã, espíritos dos seres do “outro mundo”, que vem receber o pagamento de seus serviços de cura, durante a cerimônia. Mas, se algum indivíduo desobedecer às regras bem definidas do ritual, ele 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 [A.Tassinari - 1994]

ABRINDO UM PARÊNTESES. Os Gendarmes são pessoas da comunidade, escolhidas para esta função, entre os festeiros responsáveis pelo Turé. No plano espiritual, dos invisíveis, os gendarmes são os karuanã-kamará, espíritos que detectam as agressões dos karuanã de outros xamãs e retribuem com a mesma moeda. Ficam de olho, sentados no pavilhão, no topo do mastro para proteger o seu xamã, zami (amigo), construindo, ainda, barreiras “invisíveis” para que os inimigos não venham estragar a festa. O mesmo acontece durante uma festa como a de Santa Maria, por exemplo, padroeira de Kumarumã. Enquanto no imenso salão de Festas, milhares de pessoas dançam ao som de músicas caribenhas, forró e rock, os gendarmes festeiros, que não ingerem bebida alcoólica, cuidam da ordem “neste mundo” e o espírito do pajé fica em cima do telhado, atento, construindo barreiras para afastar karuanãs intrusos, com más intenções.

Voltemos agora ao assunto. O conceito de dosagem, parece também estar presente nos mitos da Cobra Grande, ainda que neste caso, nenhum informante o tenha explicitado. Contrariamente à Anaconda Remédio e do Bem Estar dos Taiwano do Uapés [Correa R.1980-81] a Cobra Grande é um monstro canibal [para nós]. Entre os Karipuna a cabeça é deslocada ou amarrada debaixo da montanha Cajari, tratando-se, sem dúvida de afastar o perigo que se concentra nesta parte do seu corpo. Como disse um informante: "o rabo dela ficou no rio, no poço Miriti, mas quem tem medo de rabo? Ninguém".

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 da agressividade ou energia necessárias para a regeneração da vida, sob o controle do xamã.

A Cobra possui sem dúvida 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. Na versão Galibi-Marwono é a fêmea que cuida do herói lacaicani e o protege. Entretanto, o exagero de veneno da Cobra faz com que ela precise ser morta. O filho das cobras, entretanto, sobrevive, sob o controle de um herói, e o seu karuanã poderá ser convocado pelos xamãs para as sessões de cura, assim como os karuanã de cobras menos perigosas.

As Cobras se caracterizam ainda por outras manifestações exageradas. O seu apetite sexual assusta as mulheres, especialmente quando menstruadas, quando as cobras são atraídas pelo cheiro do sangue. E muitas vezes, em pagamento de uma cura, pedem a vida de um parente do xamã. As Cobras tem ainda a mania de naufragar embarcações. Uma das maneiras, bem à moda ocidental, do "pessoal de La Poussiniê" 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. Aqui, porém, trata-se de propiciar aos karuanã dos conquistadores europeus um contato com os karuanã indígenas do continente, xamãs, bichos do fundo, seja o que for.

O CAXIRI

Um dos grandes prazeres da Cobra Grande, dos bichos do fundo, dos karuanã, do pessoal de La Poussiniê, é tomar cachiri. O cachiri é identificado com a própria indianidade e é tão antigo quanto ela (Tassinari, 1994). Entre os povos do Uaçá, na época do Dilúvio, segundo o mito, as pessoas se refugiaram dentro de um enorme pote de cachiri, o que os salvou. Ao redor do pote, amarradas, as flautas Turé, os sinai. Enquanto o pote flutuava na água, elas, movidas pelas

ondas, emitiam o som característico e os índios, assim avisados, não saíam de seu esconderijo [Grenand, 1987].

Entre os Galibi-Marwono, a ingestão do cachiri é fundamental para provocar um estado alterado, próprio para o contato com o sobrenatural. Quando eu pedia, em Kumarumã, a algum informante xamã ou soprador que me contasse um mito, cantasse um potá ou algum trecho do Turé, ele me pedia que esperasse até ele ter ingerido alguma bebida alcoólica, porque a performance ficaria bem melhor e mais bonita. Por esse motivo tenho chamado às vezes este comportamento “a cultura do porre”. Durante as festas, entretanto há os gendarmes para controlar. Eu mesma tratava de conversar com o informante no momento certo de euforia criativa; se passava da dose , ele mesmo se desculpava e se retirava para, como dizem “cûvê sô vi” (cuver son vin, em francês).

Hoje o cachiri é na maioria das vezes substituído pela cachaça ou tafia como dizem em patois. As consequências são, como se pode imaginar, muitas vezes preocupantes. Durante a Assembléia de janeiro de 1997, Padre Nello, que há muitos anos trabalha com eles, colocou abertamente o problema. Os índios e as lideranças indígenas concordaram com as ponderações do padre, mas evidentemente, não houve, no encerramento do evento, a festa tradicional [informação pessoal de Artionka Capiberibe].

Voltar ao hábito do cachiri seria, sem dúvida, voltar à dosagem certa, ao equilíbrio que permite a estas sociedades manter o seu dinamismo e a saúde física e mental.

OS 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.”

O peixe é o alimento cotidiano e “impuro” dos humanos. Fedorento com certeza.

Dois dias antes do Turé, entre os Galibi-Marwono, não se pode comer peixe o que afastaria os karuanã, só se alimentam de caramujos e caranguejos.

O bicho do fundo não come peixe. Evidentemente, o pessoal grã-fino de La Poussiniê também não come peixe, nunca.

Os karuanã que comem carne são os do mato, eles também vem no Turé mas são menos importantes.

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

Em primeiro lugar os índios da região diferenciam o que é do mar e o que é da mata; conseqüentemente os frutos do mar e a carne de caça, paradigmaticamente o caranguejo e o macaco.

A Cobra, benéfica, terapêuta (macho entre os Palikur e fêmea entre os Galibi-Marwono), se alimenta apenas de frutos do mar. Este alimento é visto como puro, não havendo relação nenhuma com os humanos. Aliás, se não estou enganada, frutos do mar não tem espírito, karuanã. Quando um de meus informantes xamã me dizia, falando dos bichos do fundo que “lá são como nós, porque Deus dá espírito a nós e aos bichos”, não penso que caranguejos e moluscos estivessem incluídos.

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. Como o mito é Palikur e como fiquei apenas 10 dias em Kumenê, não tenho um conhecimento suficiente para formular articulações mais formais e abrangentes. O fato é que no discurso de um informante, em Kumarumã, onde fiquei 3 semanas, o inimigo é considerado viãd (viande, em francês), isto é caça que é referida pela mesma palavra: “antigamente, Galibi e Palikur consideravam-se viãd, eram selvagens”.

O macaco, por outro lado, é visto como um animal bastante semelhante ao homem e, a meu ver esta semelhança precisa ser abolida.

A Cobra mata humanos pensando que são macacos, os humanos matam macacos que podem ser gente, “no fundo” (mas não são todos). Todos se alimentam de viãd, são canibais e inimigos. Por outro lado, uma das cobras (fêmea ou macho segundo a etnia) apenas se alimenta de frutos do mar. Como vimos acima, os índios tem um grande apreço pelos caranguejos que compram a preço de ouro ou pescam com muito esforço. Ingerem a carne destes crustáceos misturada com farinha, mas em horários diferentes das refeições comuns, geralmente a família toda sentada ao redor de uma panela ou vasilha cheia. Mas reconhecem que aquilo “não tem nada para comer!”, é um não-alimento ou um alimento de outra natureza.

Evidentemente tudo isso precisa de mais pesquisa. Seria interessante, porém, apresentar neste momento, um outro mito Palikur que nos permita avançar na compreensão das relações que existem entre os seres destes diferentes mundos.

MASTUAK (Mapinguari, em português) - Mito Palikur.[Aruak]

É bicho que vive no mato, é um macaco grande. Quando 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 coisas nos bolsos e mangas. Transformado em gente, ele já vai devorando as pessoas que vem vindo. Ele comia quando existia. Não tem mais hoje. É história dele.

Um homem estava caçando no mato quando viu uma árvore e frutas caindo. E viu as “caças” comendo debaixo da árvore. Voltando para casa ele disse ao seu irmão “Eu vi muita “caça” comendo, mas não sei que caça. E ele convida o irmão para fazer um motá (espera) lá. Eles ficam encima da árvore. Passam a noite assim. Quando clareou viram os bichos pulando, era um tipo de macaco. Um irmão piscou para o outro (segundo Diana Green, do SIL, seria a linguagem dos olhos).

Veio, veio, o bicho chegou, um monstro, com uma sacola no lado da cintura e uma faca, apanhando fruta. Um irmão disse: ‘Não flecha, não!’ O outro respondeu: “Eu vou flechar”. Esticou o arco e mandou uma flecha na costela do bicho. O macaco disse, falando como homem: “A mutuca me mordeu”.

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

“O que estas fazendo ai porco?” Tirou a faca e degolou o rapaz cuja cabeça caiu. O outro irmão não se mexia. O macaco levou, sangrando, o irmão dele, ele o persegue, querendo se vingar. O macaco se movimentando no pau e ele no chão seguindo-o. Quando chegam numa árvore seca, o macaco entrou num buraco e sumiu.

“Ah! é aí que tu mora”. Ele subiu na árvore, atingiu o buraco e espiou lá dentro. O macaco puxou o índio lá dentro e lá chegou no outro mundo. Viu um caminho bem limpo, o sangue do irmão gotejando no chão. Ele foi atrás do bicho. Viu uma casa e uma galinha cantando. Viu um moleque de dez anos. Quando este o ve, ele disse: “Puxa, porco, porque você veio? o meu pai vai te comer, vai embora, volta “. “mas quem é o teu pai?” “A minha mãe o levou ao rio porque está cheio de sangue”. O terçado estava alí. “Como o teu pai mata com esse terçado?”. O menino tira o terçado da bainha e mostra apenas como cortar a cabeça do galo. “Onde está o paletó de teu pai? “. Ele vestiu o paletó, pegou o terçado e foi lá onde estava o pai. Quando a mulher o viu falou: “Olha, porco, pelo amor de Deus, não me matel!”. “Mas você matou o meu irmão!”, e ele matou o macaco e a mulher. Na volta a criança disse: “Não me mata que vai escurecer e tu não sabes onde você vai”. Ai ele matou o moleque. E naquela hora escureceu. Não sabia nem onde 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 meu caminho”. Ai chega um bando de

leões, vinham matar ele, mas ele os mata. Só ficou um. "Não me mata, eu vou lhe mostrar o caminho".

Depois ele saiu nesse mundo, e foi embora para sua casa, depois de duas semanas de sumido. Contou tudo para sua família: "O moleque de 10 anos me chamou de porco!" O informante, M. Labonté me explica: "O macaco acha que o homem é uma caça para ele, um porco."

Percebe-se em toda a área do Uaçá, uma relação complicada entre humanos e macacos.

O porco, por exemplo, é apenas caça, ou "gente" segundo o lugar onde se encontra. No mito Galibi-Kalinã [Carib], quando "gente", os porcos até ensinam aos homens a fazer arcos e flechas. O macaco, entretanto, investe pesado.

Considerado caça para os homens (e para a Cobra Grande que ve os homens como macacos), ele não parece aceitar este status tranquilamente e contra ataca.

Mesmo os Karipuna que ficam um pouco mais afastados, menos integrados ao sistema cosmológico indígena da região, quando caçam macacos, também muito apreciados entre eles, cortam as mãos ou patas do bicho e as deixam no mato para não zangar os espíritos ou dono dos macacos. Como dizem "une garantie".

Por outro lado, o filho do macaco (sempre há um menor no meio, algo que lembre "o parentesco") adverte: "Vai embora, o meu pai vai te matar". Este menor apresenta um comportamento ambíguo. Mas, contrariamente ao mito das Cobras, onde o filho destas é salvo e o índio que com elas conviveu se transforma finalmente em cobra, de livre e espontânea vontade, no mito de Mastuak não há trégua, o índio mata o macaquinho. E tudo escurece!

Interessante notar que o índio, uma vez em casa e contando a sua aventura para a mulher, parece estranhar o fato de ter sido visto pelos macacos como um porco. Realmente os índios levam o seu "perspectivismo", ironicamente, até as últimas consequências. Um "attrape nigaud" para os antropólogos. E o informante, Manoel Labonté ainda achou por bem dar um reforço na explicação para as pesquisadoras.

Os índios Palikur e Galibi-Marwono possuem um "jogo de cintura" inacreditável e invejável (do nosso ponto de vista) para lidar com as aparências e a partir delas criar mundos e não apenas idéias. Verdadeiros quadros, cenas, grandes painéis de significação, um ambiente interativo, ainda por cima.

A função do “paletó” também ficou mais multifacetada. O paletó pode atribuir “àquilo que recobre” certos atributos inerentes a ele, o frio para a lua, o calor para o sol (no outro mundo evidentemente) ou uma aparência animal para outros. Mas pode também como é o caso no mito de Mastuak, ter apenas o poder de transformação, em qualquer sentido. O macaco e o índio usam o mesmo paletó que atribui a eles o poder de matar. Mas a aparência do índio-porco não muda. Na hora em que a mulher de Mastuak o vê, avançando para matar, ela o chama de porco, apesar de ele já estar vestindo o paletó. Isto é, pelo menos neste caso, ver índio como porco é uma coisa e usar o paletó é outra. É verdade que neste caso, os dois protagonistas ainda estão “no fundo”.

Todo esse jogo de aparências não é difícil, no fundo (sem ironia) captar, bem que crie um estranho estranhamento para a pesquisadora.

No mito da Cobra, o índio, no primeiro momento, é visto como macaco (pelo menos na versão Palikur), mas logo é reconhecido como índio 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, sem trégua e nos dois sentidos.

Preciso agora parar um momento e colocar o seguinte: não há condições ainda, no andamento da pesquisa, chegar a uma análise mais refinada. É possível, como coloca Joanna Overing (1985) que tudo isso fale sobre tipos de relações vistos de forma diferente segundo os contextos, expressos através de termos de parentesco. Aqui a dificuldade é que os Galibi-Marwono não possuem língua específica e a pesquisa com os Palikur esta apenas iniciando.

Mas é interessante notar que se em português os índios dizem, por exemplo “jacaré” ou “o rei dos jacaré, o dono dos jacaré”, em patois é Ghã Papa Caimã ou Ghã Papa Gho Bec (Grand Papa Gros bec, o rei ou dono dos tucanos). Há um resquício de termos de parentesco.

Overing diz que os afins são vistos como caça e podem ser comidos. o que é impossível na sociedade “normal”. Poderia se dizer a mesma coisa aqui? em tese sim. Mas como adverte a autora, evidentemente, as relações de consangüinidade e afinidade, na cosmologia, possuem dimensão ontológica muito mais ampla, que vai além desta relação em um contexto social “normal”. Sem dúvida sim, mas, por enquanto, esta parte precisa de mais pesquisa de nossa parte.

A não ser que tudo seja repensado nos termos agora colocados por Viveiros de Castro (1996), o que implicaria em aceitar uma diferença radical de pontos de vista entre eles e nós, sobre o que não tenho convencimento. Especialmente quando o autor inclui todos os ameríndios, mesmo os Jê do Brasil Central no seu modelo. A minha experiência (mas que precisa ser melhor auto-

avaliada) entre os Kayapó e agora entre os povos do Uaçá é tão radicalmente diversa que tenho dificuldades em juntar as pontas.

Para voltar ao tema, interessante notar o que diferencia a Cobra do Macaco. A Cobra possui qualidades terapêuticas que são de alguma forma residualmente resgatadas. O macaco por sua vez transmite doenças e morte. Conversando com um informante em Kumarumã, entre os Galibi-Marwono, sobre a iniciação de xamãs, apareceu a história seguinte: "O lago Marapuwera, de nome da Cobra que nele vive, e que ninguém ainda viu", se por acaso alguém se aproximar dele, nas suas andanças, com certeza morrerá. E o informante acrescenta: "É assim que morreu o pai de minha cunhada", O pajé tinha-o 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 encima dele e não pegou nenhum deles. De noite, teve dor de cabeça, febre e morreu. Foi na ilha Biscote".

Evidentemente que as pessoas também podem morrer por causa das cobras, mas, pelo menos depois do tempo mítico, é apenas em pagamento de muitas e boas curas. Nestas ocasiões, a cobra pedirá ao xamã um parente seu para leva-lo no fundo. E de fato, um xamã que perdeu um certo número de parentes "desta forma" é considerado um grande xamã entre os Galibi-Marwono.

MAIS UM APARTE. Em Kumarumã um informante me disse que durante um Turé, um pajé poderia, se valendo de uma brincadeira de mau gosto, chamar a cobra ou o jacaré de verdade, ainda que invisível, em vez de apenas o seu espírito, sentar encima do bicho e só depois transformá-lo em banco. Imaginem o que o Kadaicaru não faria com as mulheres. Para prevenir qualquer acidente, dizem que alguns índios amarram com cipó a boca da cobra ou do jacaré, representados pelos bancos esculpidos de madeira. Evidentemente a própria brincadeira do pajé é uma representação. Os índios, porém, nos seus discursos, narrativas e, imagino, também em seus pensamentos, transitam com tanta naturalidade de um mundo para o outro, de um plano para o outro que eles se prendem no seu próprio jogo. Às vezes, porém, se tocam, como quando um índio acabou me perguntando: "o que é a realidade?"

No mito da Cobra Grande, quando o índio Iacaicani que vive com ela "no fundo", a adverte que encontrou um homem muito humilde, "O bicho cismou: não é uma pessoa do outro mundo?". Este seria o ponto de vista da Cobra. Mas, em seguida e como sob um efeito boomerang, pergunta para a cobra-fêmea, sua mulher: "O que você acha? aquele homem é um homem mesmo?" de repente a magia se desfaz. Mas possivelmente chegue-se ao âmago da questão. Se o outro é homem mesmo, eu então sou o que? "gente do fundo" sim, mas homem, não. O

que nos leva a discutir as inúmeras metamorfoses possíveis de serem realizadas pelos seres do fundo.

AS METAMORFOSES. AS DIFERENTES VESTIMENTAS DOS SERES DO FUNDO: O PALETÓ, O CHAPÉU E A CUECA. PUREZA E IMPUREZA.

(1) O Mito Galibi-Kalinã

Ainda que não pretenda falar neste texto deste grupo indígena que será o tema de uma monografia em separado, um de seus mitos relata com clareza a natureza e o destino pós-morte da pele dos humanos.

Havia um pai com o filho na canoa, perto de uma margem. O pai vê uma queixada e desce da canoa para caça-la. Quando chega em terra vê que é de fato um monte de gente que estava ali, fazendo flechas. Eles falavam, explicavam: “esta é para caçar o porco, esta para o veado”. Naquela época apenas usavam-se flechas para caçar e cada uma servia para um tipo de animal. O pai ficou por lá.

Na margem do rio, aparece na canoa o invisível em forma do pai do menino: “vamos lá em cima”, disse ele.

Estavam indo em direção ao sol, por um caminho liso, branco de areia. Havia pegadas de gente que já havia passado por ali. É o trecho que os mortos faziam. Lá encima havia uma casa bonita, brilhando como ouro. Chegaram lá, entraram os dois, o homem falou: “eu trouxe esse menino”. Deus estava de cabeça baixa, mas ele sabia que esse homem era satanás, porque a hora do menino (para morrer) não havia chegado. Ele perguntou: “porque você trouxe esse menino que está fedendo?”. Aí Satanás foi embora. Deus ficou com o menino. Ele lhe disse: “fique dentro desta mala durante oito dias”. Depois de quatro dias ele começou a espocar a pele nas costas como uma barata, saiu a pele toda. Essa pele fedorenta joga-se fora, para o urubu comer. O menino não falou nada mas ficou pensando: “ele está me comendo”. Mas Deus que sabe todos os nossos pensamentos disse: “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 os seus parentes”.

Ele conheceu o mundo de lá para poder contar tudo quando voltasse para a terra. Os parentes mortos estavam contentes, mas como a sua hora não havia ainda chegado, Deus o mandou de volta à terra, para contar. Apareceu para a mãe. Disse que poderia ficar, mas avisou que ninguém tocasse nele, porque ele estava

puro. Foram a uma festa, mas alguém, parece que foi a sua irmã, tocou no ombro dele, e aí pronto, não deu para ele voltar, ficou. Terá que morrer novamente.

Esta versão dada pelo Sr. Lod é única. Na pequena aldeia de apenas 28 pessoas, só ele conversa sobre esses assuntos. A cosmologia deste grupo forma um todo bem articulado de crenças indígenas e doutrina católica, há muitos séculos consolidado.

No mito estão presentes, a meu ver, todos os ingredientes da metamorfose. 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.

Uma coisa fica clara gente não são homens, apesar de compartilhar com estes algumas propriedades.

O invisível que toma a aparência do pai do menino é na verdade 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, por mais que seus espíritos auxiliares e mesmo anjo da guarda o ajudem, porque sempre pode haver um xamã mais poderoso que lhe feche o caminho.

A pele dos humanos é uma carcaça podre, suja, fedorenta, impura (por causa dela os humanos são impuros e morrem) que é jogada aos urubus uma vez o indivíduo morto e no céu. A pele se desprende do...do quê? de uma entidade pura, etérea, invisível, que não precisa mais fazer nada para sua eterna felicidade. Se Deus, por juízo próprio ou a pedido de parentes no céu, lhe permite voltar à terra será enquanto intocável. Se contaminado, não poderá voltar ao céu, terá que morrer novamente.

(2) O Paletó dos Bichos “do fundo”

Entre os Palikur e Galibi-Marwono as metamorfoses são variadas, dinâmicas e os discursos a seu respeito ricos em imagens, ações e criatividade. Constatamos aqui um espaço aberto ao imaginário individual e coletivo.

No “fundo” ou “outro mundo”, essa gente como nós é apenas conhecida pelos xamãs. Os seus usos e costumes variam segundo as experiências de cada um deles. Quando chamados para uma cura, os bichos ou seres do outro mundo, só aparecem sob forma de espíritos e invisíveis, mas com características próprias.

No tempo mítico, para sair neste mundo, mesmo enquanto invisíveis, estes seres precisavam colocar encima do...do que? um paletó (1) que os caracterizasse como, por exemplo, uma cobra, a lua, o sol, a saúva, o macaco, (2) que visualizasse ou concretizasse seus atributos como cobra caçadora de macacos,

Kadaicuru o maravilhoso, a frieza da lua, o calor do sol, a voracidade da saúva, (3) que lhes permitisse atuar de maneira poderosa.

Por exemplo, em um mito Palikur, a uma certa altura, a Lua decide ir tomar satisfação do Sol. A medida que se aproxima deste astro que como ela vive “no outro mundo”, no fundo do oceano, ela começa a sentir muito calor. Para se proteger ela vai colocando cada vez mais paletós, uns oito ao todo. O paletó aqui é definidor de sua própria natureza, isto é 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, através de estratégias de seus heróis encantados, conseguem matá-la, ela é literalmente pega de cuecas, indefesa. Apenas o que? uma cobra? Não, gente?

Os paletós ou às vezes camisas podem ser de diferentes grifes. Também permitem à Cobra, para seus efeitos especiais, um olhar tipo radar e um registro fotográfico grande angular deste mundo. Outras vezes é uma jaqueta preta como se fosse de couro, com cavadeiras de macaco incrustadas ou aplicadas em bolsos e mangas, algo bastante assustador.

O PALETÓ, é uma estratégia de usos múltiplos, que perpassa os tempos e os espaços e ao mesmo tempo os articula, se adaptando às mudanças, a contextos contemporâneos, apesar de construídos de forma tradicional, isto é ao processo histórico. Os Galibi-Kalinã falam de pele, que se desprende, mas os outros povos falam de vestimenta, o que é diferente.

A pele apenas diferencia os puros dos impuros, a vestimenta a gente troca à vontade.

(3) O Chapéu Cargo Cult

Estas metamorfoses podem chegar a certos extremos, verdadeiros passes de mágica. Um mito Palikur, digamos assim, pós-contato, apresenta uma situação onde 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 recebe um pão milagroso e um revolver carregado de balas. O Sol avisa que em sua casa vai encontrar pessoas de gravata, doutores, professores, dentistas etc. O encantado pensa que sua esposa está com outro marido. O Sol aconselha: “cuidado, não vai atirar de ciúme, cumprimenta primeiro” e se despede do índio: “Vai com Deus”(sic). O Sol lhe mostrou o caminho e ele havia vestido um paletó de homem para sair “nesse mundo”. Após uma longa história de reencontros comoventes, descobrindo que todos seus filhos são altos funcionários ele abre o

pão do qual saem ouro e presentes, cordão, relógio e brincos para as filhas. Dinheiro é o que não faltava. O Sol Ihe havia garantido que o chapéu poderia levá-lo em 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 serve até mesmo para livrá-lo de "um bicho do fundo" que o persegue. "Chapéu, me transforma em carro!", para poder fugir rapidamente, "Chapéu, me transforma em cidade!", para poder me perder na multidão! (sic)

"Chapéu me leve para casa!".

Bem vamos ficando por aqui.

COM RELAÇÃO À COSMOLOGIA PODERÍAMOS CONCLUIR O SEGUINTE, NO NÍVEL DA RELAÇÕES INTERÉTNICAS.

(1) OS KARIPUNA são cristãos que incorporaram, sem traumas e finalmente a seu favor, do ponto de vista conceitual-estrutural, a visão de mundo indígena local sem no entanto se aprofundar muito. Simbolicamente fizeram um acordo com a Cobra, até hoje respeitado. Diferentemente das outras etnias do Uaçá, eles se referem com maior frequência aos bichos do mato (bêť dã bua) e menos aos bichos do fundo, que prevalecem entre os povos da Savana e da Costa. Os rôť, por exemplo, anões invisíveis de comportamento atípico, vivem em ambientes de floresta e regiões com pedras e não freqüentam os campos. Sob a influência do CIMI praticam um catolicismo progressista, ao lado de práticas de um catolicismo mais popular. Por outro lado, executam de maneira regular o Turé e a Festa do divino, a maior manifestação religiosa na área do Curipi (Tassinari, 1994).

O que deixa atônitos os Galibi-Marwono é o quanto os Karipuna vivem um encantamento "índio", celebrando repetidos Turé e trajando ainda o tradicional calembê das Guianas crioulas, usando pinturas e ornamentos. Enquanto que eles, os Galibi-Marwono, ainda estão em processo de afastamento deste ritual considerado bastante perigoso e "enjoado", ainda que se refiram a ele como sendo tipicamente deles e não dos outros grupos.

A festa do Divino é tradicionalmente dos Karipuna de Espírito Santo. Ela foi apenas introduzida entre os galibi-Marwono em 1996 por uma mulher cuja mãe é parálitica. A festa maior em Kumarumã é Sainte Marie, em agosto, de origem francesa.

Em todas as aldeias do Uaçá, além dos Santos padroeiros, há um São Benedito, colocado no altar por uma pessoa de raça negra e também festejado na época do Natal.

(2) OS GALIBI-KALINÃ DO OIAPOQUE, provenientes de Maná na Guiana Francesa, apresentam uma cosmologia onde se articulam consistentemente as crenças indígenas e a doutrina católica há vários séculos introduzida entre este grupo. Há na cosmologia Kalinã um eixo horizontal (os bichos, seres e espíritos do "autre temps") e um eixo vertical (Deus e os anjos da guarda). O xamã continua, auxiliado pelo anjo e os seus espíritos a intermediar essa diversidade sobrenatural. Desde o início, segundo eles, não há diferenças intelectuais entre os índios e não-índios porque apenas Deus é dono da inteligência. Estes índios não praticam o Turé. Segundo o Sr. Lod: "Ceci Madame, ce sont des choses des indiens de la brousse, nous nous sommes de la Côte!" Também não realizam a Festa do Divino.

(3) OS GALIBI-MARWONO, cuja formação étnica é muito heterogênea, não falam mais nenhuma língua indígena e possuem uma tradição católica antiga, do tempo das missões jesuíticas aliada a um catolicismo popular. Possuem, porém, um corpo mítico reduzido mas articulado, símbolo de sua identidade étnica. Incorporaram mitos do vizinho Palikur adaptando-os a sua história e organização social. Transformaram eventos históricos em mitos e se valeram de um fundo mítico muito antigo para superar crises graves das quais foram vítimas. São os únicos na região a terem incorporado a onça na sua mitologia, a onça-xamã-guerreiro, característica do oeste Amazônico.

(4) OS PALIKUR, possuem uma cosmologia muito rica e complexa. Falam a língua Palikur. A elite já foi católica e desde os anos 60 aderiram ao pentecostalismo. A cosmologia indígena está muito presente, até porque ela é inseparável da doutrina cristã, via Bíblia, tal como lhes foi transmitida pelo SIL, mas não pelos outros evangélicos que também freqüentam a área. Como o Cosmos está dividido em camadas, as "do fundo", as mais povoadas de sobrenaturais e com maior densidade simbólica, sofreram menos da interferência da doutrina cristã, do que as camadas ligadas ao céu. As narrativas bíblicas ocupam um espaço importante e muitas vezes reforçam as crenças tradicionais como por exemplo no caso da predestinação, o que "estava escrito". Por outro lado os índios dizem que acabaram as guerras entre xamãs, acabaram os xamãs e os rituais tradicionais, mas que podem evidentemente, ser reassumidos a qualquer momento, mesmo se de forma diferente.

Para os Palikur o Pentecostalismo é estratégico, arma de resistência e adaptação. Se manifesta no nível da identidade étnica, da segmentação discreta de grupos internos e na esfera política.

O cargo de pastor (único na área do Uaçá) é fundamental para articular o mundo de fora e o mundo de dentro, longe de uma tutela tradicional na região como a da FUNAI e do CIMI.

É o Pentecostalismo que confere aos Palikur, hoje, um certo “exotismo” com relação às outras etnias. Por outro lado, apesar de isolar os Palikur do resto do Uaçá, o Pentecostalismo possui um dinamismo próprio, interativo e agressivo, o que não é o caso do Catolicismo, meio adormecido, tal como praticado na região do Uaçá. Do ponto de vista político, entretanto, no futuro, as reivindicações identitárias poderão não passar pelo Pentecostalismo, mas sim pela alternativa “etnia Palikur”.

ALGUMAS NOTAS SOBRE AS LÍNGUAS FALADAS NA REGIÃO DO UAÇÁ E OIAPOQUE.

OS KARIPUNA falam o patois e o português sendo que as crianças pequenas falam uma ou outra língua em casa. O patois é considerado a língua nativa e é usada ao lado do português em todas as manifestações públicas. As crianças são alfabetizadas em patois, mesmo as que falam português em casa.

Sentem a falta de uma língua indígena. Mas suas representações procuram uma relação longínqua com o Tupi ou o Nheengatu. Possuem uma ou outra palavra de origem indígena mas há muito tempo integrada ao patois guianês. Entretanto, O Sr. Lucival dos santos, Karipuna vivendo em kumarumã me contou, e foi gravado, um pota nas línguas Karipuna, Galibi e Marwono, respectivamente. O que ainda não foi estudado.

OS GALIBI-KALINÃ do Oiapoque falam o Galibi (Carib), falado na região de Maná na Guiana Francesa. Falam ainda o francês, o patois da Guiana e do Brasil e um pouco de Taki-Taki, o patois holandês. Falam também o português. Não querem uma educação diferenciada e nem bilingüe na escola. Mas falam o Galibi entre eles e por causa da língua consideram-se índios “puros”.

OS GALIBI-MARWONO, grupo de origem indígena de diversas etnias e não-indígena, muito heterogêneo, falam o patois considerado língua nativa. Há diferenças lexicais e tonais entre este patois e o Karipuna. Apenas alguns velhos lembram de poucas palavras “Galibi”, próximas da língua Tiryó. Usam alguma palavra Tupi como Paraná para designar o mar. As crianças recebem um ensino bilingüe e todas falam o patois entre elas o que não é o caso entre os Karipuna.

OS PALIKUR falam a língua indígena (aruak), essencialmente. Falam também o português, o francês e o patois, mas muito menos e dependendo dos

indivíduos. Para os Palikur o patois é uma língua intrusa e que segundo eles pode estragar o Palikur, torná-lo impuro. Quando perguntei a uma mulher desta etnia se ela falava o patois, ela me respondeu que o entendia mas não o falava porque ela era “índia”. Estes índios possuem segundo Diana Green do SIL, uma “gíria da canoa”, e que servia para despistar os bichos do fundo, para que não entendessem o que os homens estavam falando.

E tinham ainda uma linguagem dos olhos, possibilitando uma comunicação por sinais silenciosos. Usada, por exemplo, na eliminação de um xamã.

Os Galibi-Kalinã e os Palikur se consideram índios puros em oposição às duas outras etnias do Curipi e do Uaçá, basicamente pelo critério da língua.

BIBLIOGRAFIA

- BARTH. FREDRIK, - "OTHER KNOWLEDGE AND OTHER WAYS OF KNOWING" - IN JOURNAL OF ANTHROPOLOGICAL RESEARCH, - VOL. 51, 1995.
- CALLADO. ANTÔNIO, - "O BOTO DA AMAZÔNIA É UM SANTO SEM CARÁTER" - FOLHA ILUSTRADA , 06-04-96.
- CORREA R. FRANÇOIS, - "POR EL CAMINO DE LA ANACONDA ANCESTRAL" - SOBRE ORGANIZACIÓN SOCIAL ENTRE LOS TAIWANO DEL VAUPÉS. REVISTA COLOMBIANA DE ANTROPOLOGIA - VOL.23 , 1980-81
- EXPEDITO. ARNAUD, - "O ÍNDIO E A EXPANSÃO NACIONAL" - EDIÇÕES CEJUP 1989.
- FIGUEIREDO. NAPOLEON, - "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 - JULHO DE 1994 No. 01.
- FRIKEL. PROTÁSIO, - "OS KAXÚYANA - NOTAS ETNO-HISTÓRICAS" - MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI - PUBLICAÇÕES AVULSAS No. 14,BELÉM,PARÁ,1970.
- GALLOIS. D., - "O MOVIMENTO NA COSMOLOGIA WAIÁPI: CRIAÇÃO, EXPANSÃO E TRANSFORMAÇÃO NO UNIVERSO" - TESE DE DOUTORADO - USP , 1988.
- GOLDMAN. IRVING, - "THE CUBEO" - ILLINOIS STUDIES IN ANTHROPOLOGY No. 02 , 1963
- GOODMAN. N, - "WAYS OF WORLD MAKING" - BRIGHTON: THE HARVESTER PRESS , 1978
- GRENAND. P E GRENAND. F - "LA CÔTE D'AMAPÁ, DE LA BOUCHE DE L'AMAZONE À LA BAIE D'OIAPOQUE, A TRAVERS LA TRADITION ORALE PALIKUR" - BOLETIM DO MPEG - ANTROPOLOGIA - VOL. 03, No. 01 - BELÉM - PARÁ , 1987.
- HILL. J., ED - "RETHINKING HISTORY AND MYTH" - UNIVERSITY OF ILLINOIS PRESS, 1988.

HUGH-JONES. C. , - "FROM THE MILK RIVER: SPATIAL AND TEMPORAL PROCESSES IN NORTHWEST AMAZONIA" - CAMBRIDGE, 1979.

HURAUULT.JEAN MARCEL, - "FRANÇAIS ET INDIENS EN GUYANE" - 10, 18 SÉRIE 7 DIRIGÉE PAR ROBERT JAULIN - UNION GÉNÉRALE D'ÉDITIONS, 1972

LÉVI-STRAUSS. C., - "ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE" , 1958.

"ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE....." , 1961.

"LA PENSEE SAUVAGE" - PARIS , 1962.

"PAROLES DONNÉES" - PLON - PARIS , 1984.

NIMUENDAJÚ. CURT, - "DIE PALIKUR - INDIANER UND IHRE NACHBARN." - GOETEBORGS, FJAERD FOELJDEN, 32(2), 1926.

OVERING. JOANNA, - "TODAY I SHALL CALL HIM MUMMY" - REASON AND MORALITY - ASA MONOGRAPHS - 24 ED. BY J. OVERING - TRAVISTOCK PUBLICATIONS - LONDON, 1985.

PELISSIER. CATHERINE, - "THE ANTROPOLOGY OF TEACHING AND LEARNING, ANNUAL REVIEW OF ANTH." , 1991.

REICHEL-DOLMATOFF. G., - "DESANA. SIMBOLISMO DE LOS ÍNDIOS TUKANO DEL UAPÉS, BOGOTÁ" - UNIVERSIDAD DE LOS ANDES, 1968.

RENAULT-LESCURE. ODILE, - " EVOLUTION LEXICALE DU GALIBI LANGUE CARIB DE GUYANE FRANÇAISE " - THÈSE DE 3ÈME CYCLE - UNIVERSIDADE DE PARIS - SORBONNE PARIS IV, 1981.

RIBEIRO. DARCY, - "DIÁRIOS ÍNDIOS, OS URUBU-KAAPOR." - COMPANHIA DAS LETRAS, 1996.

RIVIÉRE. PETER, - "AAE NA AMAZÔNIA" - REVISTA DE ANTROPOLOGIA - SÃO PAULO - USP - V.38 No.01, 1995.

STOLZE LIMA. TÂNIA, - "OS DOIS E SEU MÚLTIPLO: REFLEXÕES SOBRE O PERSPECTIVISMO EM UMA COSMOLOGIA TUPI" - MANA - VOL.02 No.02 , 1996.

SULLIVAN. LAURENCE E., - "ICANCHU'S DRUM: AN ORIENTATION TO MEANING IN SOUTH AMERICA " - NEW YORK - PUBLISHING / LONDON COLLIER - MAXMILLAN PUBLISHERS, 1988.