

CEDI - P. I. B.
DATA 31/12/86
COD. A5D00014

## Sobre a tradição oral Carib

Paulo Santilli

Universidade Estadual Paulista

A idéia inicial para essa comunicação era apresentar, baseado em alguns poucos mitos coligidos recentemente, os diversos papéis representados pelo homem branco, análogos aos que outros personagens, animais e outros seres, aparecem desempenhando nas extensas coletâneas da mitologia dos povos indígenas nas regiões de campo e serrana de Roraima realizadas por missionários e pesquisadores a partir das primeiras décadas deste século. Mas a própria organização deste material levou o trabalho rumo ao questionamento de algumas noções básicas do tempo e espaço social em que se dá a transmissão, circulação e recriação da tradição oral dessas populações. Os problemas encontrados nesse caminho, me pareceram mais oportunos para serem trazidos a esse debate, na medida em que se discute uma concepção de historicidade.

A memória, a transmissão e a reelaboração da tradição oral entre as populações de língua Carib, não são exclusividade de um grupo corporativo específico, linhagem, segmento fechado ou sociedade secreta, mesmo porque não existem tais divisões entre os Macuxi, nem entre os Taurepan ou os Ingarikó, que são os povos de mesma língua remanescentes na bacia do rio Branco no século XX; e parece não haverem indicações seguras de que tenham existido no passado. (2). Isso não significa que o conhecimento dessa tradição seja algo homogeneamente disseminado entre todos os integrantes dessas sociedades. A sugestão desse trabalho é exatamente explorar a estreita vinculação

entre certos repertórios de conhecimento e as posições diferenciais a partir das quais os indivíduos se relacionam, se apropriando, invocando, difundindo e recriando sua tradição cultural.

Para uma definição mínima de tradição oral, podemos tomar esses termos na acepção designada por Vansina (3) como sendo todos os testemunhos e narrativas faladas, cantadas, e ainda acrescentar, "nomiñadas". Mas não seria prudente fecharmos a definição com "concernentes ao passado" sem antes problematizar o conceito de passado, sob pena de projetar nossa própria visão de mundo nos sistemas de crenças e formas de pensar e agir indígenas.

Esse sistema de crenças, nos diz Colson (4), é muito semelhante entre as tribos da Guiana. Eles acreditam particularmente num vasto número de espíritos da natureza, das matas, rios, montanhas, e em espíritos fantasmas, as sombras dos mortos. Todas parecem postular uma origem celeste, ou uma estreita relação entre o surgimento dos espíritos no céu, e a vida e o vigor do espírito na terra. Isso é mais frequentemente expresso em termos dos heróis culturais, os irmãos descendentes do espírito solar e uma criatura feminina de terra. Os irmãos têm feitos miraculosos, obtiveram o fogo, instruíram o povo sobre as várias técnicas e atividades, formaram partes consideráveis da paisagem, como da ordem social, e se foram pelo leste ou subiram aos céus, deixando os homens vivendo na terra por sua própria conta. Um aspecto não menos fundamental é a responsabilidade dos irmãos por grande parte dos infortúnios e sofrimentos por que passa a gente de hoje.

Esse sistema de crenças fala de um passado remoto, da instituição da ordem cósmica, de como se dá a atual configuração do mundo, das montanhas, das pedras, dos rios e cachoeiras, etc.

dos animais de caça, peixes, aves e seus costumes, da distribuição das árvores frutíferas, do milho, da mandioca, dos venenos de pesca, das pussangas de caça, das danças de festas, de como os homens receberam seu nariz, as mulheres os seios, pessoas e animais seu ânus....

Tudo isso se dá em sucessivas transformações de homens em constelações, em vento, do corte da árvore do mundo (Wasaká), as serras e os rios, do acasalamento entre o homem e uma anta nasce um menino cujo corpo dá origem ao timbó, do corpo da grande cobra Keyemé (arco-íris) tiram os pássaros suas penas coloridas e seus respectivos cantos, e assim infinitas transformações possíveis de serem consumadas a partir do conhecimento e invocação dos nomes e cantos capazes de desencadeá-las (5).

E são em algumas dessas façanhas, entre outras, que os filhos do Sol, os irmãos Enxikiráng (mais frequentemente entre os Macuxi) e Makunaíma (entre os Taurepan) juntamente com os outros deixam seu legado fundamental na ordenação do mundo, ou se não na ordenação, pelo menos na disposição da forma e caráter como permanece até hoje.

Mas nem por isso devemos confundí-los com divindades, entidades supremas ou deuses, conceitos que a tradição desses povos desconhecia.

De forma análoga "piai-mã" ou "piai tsã" por meio de ingestão de inúmeros caldos (espíritos) de cascas e folhas de árvores variadas, seivas, resinas, cipós, água, etc., e os consequentes vômitos, de prescrições dietéticas, e reclusão/confinamento/isolamento, de técnicas de embelezamento da voz, prepara os primeiros xamãs, que a partir de então estão em condições de atuar na mediação das relações com os espíritos (Akwalu) das inúmeras espécies animais, vegetais, das águas, das montanhas, dos mortos, etc., podendo solicitar seus trabalhos para reestabelecer a situação em favor dos homens quando estes estão atingi-

dos por procedimentos diante dos quais ficam impotentes, ou mesmo alterar a situação estabelecida apropriando-se da força vital das pessoas, causando-lhes doenças, dores e a morte (6).

Peter Kloos (7) em sua estada junto aos Caribes nas aldeias Chrishamkondre e Langamankondre no rio Maroni, chega a identificar dezoito xamãs, dos quais treze em plena atividade, representando 1/5 de toda a população masculina adulta das aldeias.

Nos depoimentos que obtém sobre as motivações de vir a ser xamã, encontra basicamente dois tipos de justificativas: 1) quando as pessoas caem enfermas inexplicavelmente, cujos sintomas mais comuns são febres, dores de cabeça, dores de estômago, ou machucaduras, etc., e ao recorrerem às terapêuticas rotineiras (há inclusive casos de internação em hospitais da cidade distante), estas se revelam ineficazes, e então são aconselhados por veteranos ou mesmo pelo espírito de um xamã já falecido (na maioria dos casos são parentes próximos - o avô, o sogro, o pai...) a ingerir tã:kini (há variações de procedimento entre os Carib) e se iniciar junto dele no aprendizado (isolamento, reclusão, dieta controlada, coleta, preparo, e ingestão de seivas e resinas vegetais, caldo de folhas de diferentes tipos de tabaco, e /ou cascas de árvores, confecção da maraca, coleta de ramos de certas folhas, memorização de canções, etc.) (8).

2) surge com a doença ou machucadura dos filhos, em que os procedimentos corriqueiros também se revelam ineficazes, e o pai vai se fazer xamã como meio de promover o reestabelecimento da integridade dos filhos, da sua manutenção, e mesmo para evitar futuras ameaças.

Kloos ressalta a importância do sentimento da vergonha que sentem os homens, quando têm que recorrer ao xamã, princi

palmente os pais, para os casos de doenças e/ou ferimentos dos filhos que exigem intervenções mais demoradas, pois são vistos como relapsos ou pouco aptos para a paternidade.

Dos dezoito casos estudados, onze definem sua motivação para tornarem-se piyai a partir do adoecimento dos filhos. Aliás a idade média de introdução desses dezoito xamãs em torno de 20 a 30 anos vem reforçar a estreita ligação entre tornar-se pai e fazer-se xamã, ou em outras palavras, a posição de marido na família nuclear e o conhecimento sobre os espíritos, canções e formúlas invocatórias que o fazem xamã.

No entanto, para tornar-se um xamã consagrado cujo prestígio transcenda sua própria aldeia, requer uma prática de muitos anos, ao longo dos quais vão estabelecendo relações com um maior número de espíritos auxiliares e, portanto, aumentando seu poder de intervenção e cura.

Bebendo o caldo de tabaco o aprendiz de xamã trava sua primeira experiência com o mundo dos espíritos. Da mesma forma, a cada sessão, o xamã marca o início do contato com os espíritos bebendo o caldo de tabaco, pois é o espírito do tabaco quem traz à presença do xamã o espírito do pequeno pássaro kumalak, o seu principal ajudante (cf. Colson, 1977:55-56) (11). Ambos, os espíritos do tabaco e o espírito do kumalak dotarão o espírito do xamã de asas para que ele possa "decolar" do corpo, e voar para o alto das montanhas, onde encontrará os espíritos de todos os seres de que ele (o espírito do xamã) solicitará a intervenção ao longo da sessão. Os espíritos estarão dançando e cada um tem sua música própria, assim como cada xamã tem a sua. A presença desses ajudantes e também de seus oponentes com quem se defrontará para resgatar o espírito prisioneiro da pessoa que padece, é comprovada pela entoação dos cantos e

sons guturais correspondentes a cada um. Durante uma sessão comparecem dezenas de espíritos, e portanto, um bom xamã terá um repertório extenso de cantos.

Esses cantos a princípio são ensinados ao xamã pelo seu ladoi, e a partir de sua prática o xamã irá aprendendo novos cantos com os próprios espíritos com que se relaciona.

A improvisação e mesmo a composição de cantos é de importância fundamental na prática do xamã, pois lidando com um repertório tão extenso e não tendo escrita ou outros meios mnemônicos, e sendo o transe ou o vôo do espírito uma experiência eminentemente individual e heterogênea, o xamã não reproduz literalmente os cantos a cada novo contato com os mesmos espíritos, mas antes reproduz ao longo dos anos uma variação em torno de temas tradicionais tratados na profissão, onde a experiência acumulada, as características de sua personalidade e a criatividade marcam sua atuação (cf. Colson, 1977:59).

E quando a unanimidade das fontes etnográficas apontam os xamãs como os melhores conhecedores e cantadores de "pandón" (récitas míticas), podemos inferir que sua prática de memorização e composição de cantos contribuem decisivamente para isso. Vê-se, portanto, que o xamanismo se constitui instância privilegiada na manipulação da tradição oral. Retomemos o ponto inicial.

A tradição oral, pela própria definição dada a princípio, é algo muito mais vasto que os "pandón" (récitas míticas) e os "malik" (cantos dos espíritos) que, de uma determinada perspectiva podem ser tomados apenas como dois tipos diversos de estruturação formal dotados de circuitos próprios de circulação e transmissão dessa tradição, constituindo-se em funções simbólicas e sociais específicas.

Partindo desse ponto de vista, resta-nos mencionar

mais uma categoria de maior relevo: os "taurén". Não encontrei tradução dessa palavra, mas Cesáreo de Armellada (12), através de aproximações nos dá o sentido de "aquele que vive dentro de". Se formos considerar o circuito de difusão e transmissão assim como a função simbólica dos "taurén", veremos que eles diferem consideravelmente dos "malik", em certos aspectos ambos inclusive se opõem; bem como aos "pandón", onde no entanto tem uma área comum de intersecção. Esse ponto será retomado adiante.

Como foi dito, o xamã ocupa uma posição muito especial quanto ao conhecimento e transmissão da tradição oral de seu povo: Mas essa posição de forma alguma é de exclusividade.

Se se pode definir os "pandón" como récitas ou contos míticos, e os "málik" como cantos dos espíritos, os "taurén" seriam sistemas de nominação ou invocação de nomes. Ainda segundo Armellada, os Taurepan os utilizam com inúmeras finalidades, entre elas livrar-se de certas enfermidades frequentes, prevenir-se contra elas, livrar-se de interdições que cercam as fases liminares por que passam as pessoas, resguardar-se de perigos que envolvem os empreendimentos mais arriscados, facilitar o parto, provocar atração de entes queridos, como também rogar o oposto disso tudo a outras pessoas, ou seja, tem um lado positivo e um negativo capaz de causar infortúnios, e portanto, são pronunciados com relação a eventos já ocorridos, que estão acontecendo e que poderão ocorrer em um futuro próximo.

Assim, existem os "taurén" para inflamações, feridas, diarréias, machucaduras, picaduras de insetos, cobras, etc; "taurén" para poder caçar, pescar, ou comer carnes e peixes em ocasiões como as de pais com filhos recém-nascidos, a aproximação da puberdade, etc., para provocar ou desmanchar namoros, amizades, etc., e mesmo "taurén" para males desconheci-

dos.

A estrutura dos "tarén" pode ser dividida, segundo os Taurepan em três partes: a primeira, chamada "pandón", récitas, contos, ou "ewá", garra, ou ainda "iyá", tronco, pé; a segunda, "t-eremú", ou seu cantar; e a terceira, "esesati", ou nomear-se.

A primeira abrange uma parte específica dos "pandón", ou uma narração de como se iniciaram certos males ou doenças no mundo, introduz as duas outras que do aspecto formal são fixas e rígidas, não comportando qualquer interferência do narrador, ou mais exatamente, da pessoa que as pronuncia. Essa primeira parte pode ser omitida sem comprometer a eficácia simbólica dos "tarén", ou mesmo, pode-se aventar que foi acrescentada a título de ilustração e explicação para os estranhos forasteiros que as coligiram. As segunda e terceira partes, segundo os Taurepan, são a própria essência dos "tarén".

Considerando essas duas partes, elas representam uma oposição aos "pandón", quanto à forma de transmissão. Enquanto os "pandón" falam do cosmos, da ordem social, dos hábitos dos animais, etc., e são narradas, no mais das vezes, no pátio central da aldeia, quando se juntam as pessoas, e o narrador explora as situações limites de astúcia, de ridículo, de torpeza, do grotesco, da coragem, dos dramas, e mesmo do épico e do lírico das relações sociais (no mito) e da vida coletiva, cativando a atenção da platéia, e portanto, dependem muito das qualidades individuais de entonação e versatilidade de voz, mímica, da ênfase de certas passagens criando expectativas, tensão, hilariedade, etc.; os "tarén" são eminentemente invocações que não informam, mas tem o poder de apoderar-se da essência dos seres e das coisas quem os pronuncia o nome.

Os "tarén", ao contrário dos "pandón", só são pronunciados fora da moradia e da aldeia, nos caminhos solitários, de preferência na mata ou no campo, quando muito diante de uma



única pessoa, pois se ditos em público perdem sua eficácia. Quando se recita "tarén" não se engole a saliva, nem se respira fundo, e quando é chegado o momento de pronunciar os nomes, corta-se toda a respiração e rapidamente se invoca todos os nomes, soltando o ar do pulmão em seguida para que o "tarén" vá na direção desejada e não volte para quem o pronunciou.

Inversamente, quem pretende memorizar os nomes rapidamente pronunciados, deve juntar as mãos formando um tubo diante da boca e aspirar profundamente para que o "tarén" o penetre.

Diversamente dos "pandón", os "tarén" tem forma fixa e não sofrem qualquer alteração a partir das pessoas que os utilizam. Neste aspecto são exatamente o oposto dos "malik", que são criações, composições individuais, sendo os "pandón" uma forma intermediária em que a estrutura do conto se repete, ms com variações, embelezamentos, omissões, etc., do narrador. Por outro lado, ~~secada xamá~~ tem seus próprios "malik", os "tarén" são do domínio público.

São estas, a meu ver, as linhas gerais pelas quais os Carib elaboram sua tradição oral. Minha hipótese preliminar de pesquisa é que através de sua análise pode-se apreender o modo particular com que receberam a evangelização. O caso a ser explorado é o Aleluia, movimento religioso que surge a partir da segunda metade do século XIX, com o estabelecimento das missões protestantes na Guiana Inglesa. E foram exatamente os xamãs, os fabuladores, como vimos, destas sociedades, os agentes da recriação em termos próprios da religião imposta pelo colonizador.

A. Colson (13) nos conta como Bichiwung, um Macuxi dos campos do Rupununi, é levado por um missionário anglicano para Inglaterra e, quando retorna para a aldeia de ori-

gem, permanece recluso por longo período em sua rede, sem sair de sua moradia, no que é acompanhado por sua filha. Diante da acusação de estar em relações amorosas com a própria filha, acaba revelando os motivos de sua estranha conduta. Durante sua estada além mar, ele esteve com Deus, que mostrou-lhe estar o céu muito mais próximo de sua aldeia que da terra dos ingleses, e lhe confirma a impressão de que a bíblia e as prédicas do missionário não eram senão um engodo propositado. Disse-lhe também que não poderia permanecer no céu porque ainda era vivo, e deveria por isso voltar pelo mesmo caminho que viera. Antes de despedirem-se, porém, forneceu-lhe um cântico e um papel através dos quais poderia efetivamente estar em contato com Deus.

E sua estranha conduta de permanecer recluso era exatamente a continuidade desse contato através do vôo de seu espírito, que Bichiwung acaba revelando não só para seus parentes, como para toda a aldeia.

A partir dessa data o canto do Aleluia se dissemina pelas aldeias Macuxi, e atinge seus vizinhos Patamona e Akawaio, preocupando as autoridades coloniais pela dimensão de sua efervescência religiosa, que lhes parecia a explosão de inúmeros movimentos messiânicos. Não era outra coisa senão os xamãs em pleno vôo para trazer aos seus o Deus que se queria único.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1- Esse trabalho se restringe aos índios Makuxí e Taurepan das montanhas e planícies na região de Roraima e suas relações com os parentes e vizinhos imediatos, Ingaricó, Akawáio e Patamowa a partir do século XX, quando se intensificaram e estabelecem-se em caráter definitivo, as missões católicas dos beneditinos do Surumí em território brasileiro, dos capuchinhos em Sta. Terezinha e Sta. Helena na Venezuela.

O período de 1840 a 1842 é marcado pela inconstância das populações aldeadas; na Guiana Inglesa a atuação dos missionários protestantes e anglicanos parece ter sido de maior vulto, pelo menos como faz crer a expulsão do missionário Youd do Pirara em 1839 pelo seu trabalho e influência entre os Makuxi.

(in "Obras do Barão do Rio Branco, II, Questões de Limites"; Guiana Britannica-Ministério das Relações Exteriores-Imprensa Nacional; RJ-1945)

2- Koch-Grumberg diz conhecer 5 subdivisões entre os Makuxi, por especificidades dialetais e identificação étnica, marcadas por desconfiança e acusações mútuas de serem "Kanaimé" (p.20). Além da sua existência, não se tem informações seguras sobre a operacionalidade de tais divisões.

..."Al norte del Uraricoera donde llos Wapishana, los Makuchí y los Taulipáng viven unos al lado de otros y mui emparentados entre si, los Wapishana que provienen de padres mezclados-ó que hablan, aparte su lingua, el Makuchí ó el Taulipáng, son llamados Karapia, un indício de como pueden originarse nombres de tribos". Koch-Grumberg, T. (1982, I:25)/

3- Vansina, Jan "La Tradición Oral"; ed. Labor S/A, Barcelona, 1966

4- Colson, Audrey Butt- "Comparative Studies of the Social Structure of Guiana Indians and the Problem of Acculturation - In the Ongoing Evolution of Latin American Populations-" (Thomas Books, Illinois; pp 86/87).

5- Assim se manifesta o missionário D. Alcuino Meyer sobre as transformações:

"Tudo parece natural e nada é impossível. Os milagres narrados na Sagrada Escritura, parecem prodígios insignificantes, comparados com as transformações contadas nas lendas indígenas".

(Arquivo do Mosteiro de São Bento-RJ)

6- Veja o minucioso trabalho de Audrey Butt Colson sobre o Ramã entre os Akawaia indicado na bibliografia.

7- Kloos, Peter - "Becoming a pryer: variability and similarity in Carib Shamanism" - (Antropológica, nº24/1968).

8- Assim se inicia a relação do iniciante e seu mestre (Ladoi) que pode ser individual ou junto a dois ou mais aprendizes.

Kloss refere-se a uma experiência de campo com a qual, creio, a maioria dos pesquisadores que passaram nessas regiões, devem ter se defrontado: ao perguntar a um Xamã porque faziam as incisões na árvore "Tã:Kini" sempre do lado leste e oeste para extrair-lhe a seiva trava o seguinte diálogo:

- "Porque é dessa maneira que fazemos sempre"

- "E porque vocês fazem sempre assim?"

- "Porque os velhos Xamãs faziam assim no passado"

- "E porque eles faziam assim no passado?"

- "Bom, eles certamente sabiam porque eu não sei".

(Idem, p.23)

Entre os Taurepan, Makuxi e Ingarikó obtive respostas semelhantes para o mesmo tipo de pergunta: os porques dos eventos e personagens míticos: "não sei, ninguém viu, ninguém nunca sabe, os antigos, os mais velhos nos contam que assim se deu, assim vivemos hoje aqui".

Como P. Kloss, interpreto essas respostas não como evasivas, mas antes como referência a um passado remoto, das experiências coletivas vivenciadas pelos ancestrais que lhes chegam pela boca, pela mímica, pela ação e pensamento dos parentes mais velhos e pessoas mais idosas que as receberam da mesma forma.

9- Idem pag.3.

10- Não dispomos dos dados sobre os Makuxi. Na vasta coletânea de D. Alcuino Meyer encontram-se misturados relatos místicos Panpon e as fórmulas mágicas Tauren.

11 - COLSON, A. B., "The Akawaio Shaman" in BASSO, E. (org), 1977,

Carib-Speaking Indians: Culture, Society and Language

Arizona.

- 12 - ARMELLADA, Cesareo de, 1972, Pemonton Taremuru , Caracas
- 13 - COLSON, A.B., The birth of a religion, JR Anthropological Institute, 1960.