

**YAKAIKANĪ NA CULTURA DOS POVOS INDÍGENAS GALIBI MARWORNO
E PALIKUR: NARRATIVAS E IDENTIDADES**

***YAKAIKANĪ DANS LA CULTURE DE PEUPLES AMÉRINDIENS GALIBI
MARWORNO ET PALIKUR : RÉCITS ET IDENTITÉS***

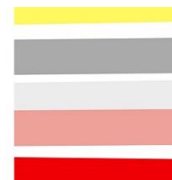
Profa. Ma. Mariana Janaina dos Santos Alves
Universidade Federal do Amapá
marianaalves@unifap.br

Profa. Yanérica Narciso Monteiro
Universidade Federal do Amapá
yanericanarciso@bol.com.br

Resumo: O artigo apresenta o estudo sobre a narrativa proveniente da cultura oral de duas etnias indígenas da região de Oiapoque, estado do Amapá: os Galibi-Marworno e Palikur. A narrativa escolhida está presente na cultura e identidade dos povos indígenas, trata-se, da *Cobra grande*. Os textos escolhidos e as suas diferentes versões, constam no livro da antropóloga Luz Vidal, *A Cobra Grande: Uma introdução à cosmologia dos Povos Indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque* (2009). Além destes, coletou-se a narrativa contada pelo pajé Leven, Galibi-Marworno, no idioma Khéuol. Nesse contexto, optou-se em comparar as duas versões das etnias Galibi-Marworno e Palikur. A princípio será feita a contextualização dos povos da região. Em seguida, serão abordadas as discussões teóricas no âmbito dos Estudos Culturais, nos textos de Antonio Diegues *O Mito Moderno da Natureza Intocada* (2002), Roque Laraia *Da Natureza da Cultura ou Da Natureza à Cultura* (2009) e Frederico Fernandes em *Oralidade e Literatura: manifestações e abordagens no Brasil* (2013). Em seguida, será feita a análise comparada das narrativas segundo indígenas de cada povo sobre *A cobra grande*, com o intuito de estudar e interpretar fatos e fenômenos segundo as concepções da literatura. A pesquisa tem cerne descritivo e explicativo tendente a identificar a ocorrência de determinados fatos.

Palavras-chave: Povos indígenas; Cultura; Narrativa; Identidade; Cobra Grande.

Résumé: *L'article présente l'étude à propôs du récit venu de la culture orale de deux ethnies amérindienne de la région de l'Oiapoque, état de l'Amapá: les Galibi-Marworno et Palikur. Le récit choisi, il est toujours présent dans la culture, puis identité des peuples amérindiens, il s'agit, de la Grande serpent. Les textes choisis et ses différentes versions, ils comptent dans le livre de l'anthropologue Luz Vidal, La Grande serpente : Une introduction à la cosmologie des peuples amérindiens du Uaçá et bas Oiapoque (2009). Ailleurs, on a pris le récit raconté par le sorcier Leven, Galibi-Marworno, dans la langue Khéuol. Dans ce contexte, on a décidé faire la comparaison entre les deux versions des ethnies, Galibi-Marworno et Palikur. Au début, on présentera le contexte des peuples de la région. A la suite, on touchera les discussions théoriques dans le domaine des Études Culturels, notamment, dans les textes de Antonio Diegues Le mite moderne de la nature intacte (2002), Roque Laraia dans De la nature de la culture ou De la nature à la Culture (2009) et Frederico Fernandes en Oralité et littérature: manifestations et approches dans le Brésil (2013). Encore, on fera l'analyse comparée des versions racontées, selon les amérindiens de chaque peuple du récit La Grande serpent, avec l'objectif d'étudier et interpréter les faits et phénomènes, selon les conceptions de la littérature. La recherche est descriptive, puis explicative dans une tendance d'identifier l'occurrence de quelques faits.*



Mots-clés: Peuples amérindiens; Culture; Récit; Identité; Grande serpent.

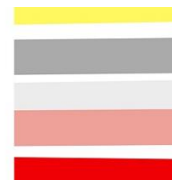
1 Introdução

Na busca pela valorização da cultura indígena, entre pesquisas relacionadas aos aspectos relevantes, tais como a identidade, a língua e o território, deve-se levar em consideração as multiplicidades narrativas que esses povos possuem nas suas origens e mitos. Dentre as várias etnias existentes no Brasil, encontra-se em cada comunidade as narrativas que são contadas, a cada geração, aos indígenas mais jovens. O mecanismo que permite que essas narrativas sejam transmitidas, é um mecanismo existente há muito tempo, a tradição oral, característica comum entre os povos indígenas.

Em *Da unidade do homem às culturas populares*, Fernandes (2012, p.1) afirma que há mudança dos aspectos cotidianos da vida humana, e assim, pode-se afirmar que o homem, a despeito de sua unidade biológica, apresenta grande diversidade de comportamentos, que por largo tempo foi atribuída somente aos variados ambientes físicos em que habitava. Mesmo num espaço comum, o homem pode ser diferente. Basta observar a culinária típica de comunidades diversas de uma mesma região. No entanto, para se chegar a esta conclusão, foram aventadas muitas hipóteses, que passaram basicamente pelo determinismo biológico e o determinismo geográfico.

Para além desta perspectiva de cunho biológico, tem-se ainda a reflexão de Roque Laraia (1997, p.38) ao citar Edward Tylor, que explica o vocábulo inglês *Culture*. Tomado em amplo sentido etnográfico é esse todo, complexo, que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade. Nesse contexto, entende-se que, o ser humano é um ser preponderante, para se manter vivo, independente do sistema cultural ao qual pertença, ele tem que satisfazer um número determinado de funções vitais, como a alimentação, o sono, a respiração e a atividade sexual. Mas, embora estas funções sejam comuns a toda a humanidade, a maneira de satisfazê-las varia de uma cultura para outra. Por esse motivo, o homem é considerado um ser predominantemente cultural.

Observa-se, portanto que, com o passar dos anos, diversas mudanças ocorreram na cultura indígena, tais como; a demarcação do território, o extravio das línguas e das tradições. Do mesmo modo como existem mudanças em outras cidades pelo mundo, o avanço da tecnologia, da ciência, nos estudos entre outros fatores, tem contribuído para

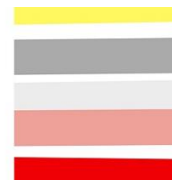


essas transformações nas comunidades indígenas. Estas sociedades, segundo a pesquisadora Lux Vidal (2016, p. 43), nunca foram estáticas, sempre mudaram e evidentemente de maneira muito mais acelerada após a colonização europeia na América. A história do contato trouxe as epidemias, a desapropriação das terras, a catequização, a tutela, os projetos desenvolvimentistas, os conflitos, mas também, no sentido inverso, a resistência, a luta pelo território, o orgulho da identidade étnica, a luta pelos direitos civis e políticos. Isso mostra, mais uma vez, que esses povos não vivem estagnados no tempo e possuem uma longa trajetória de formação política e cultural.

Atualmente para os indígenas, a cidade vem exercendo e proporcionando um caminho facilitador, tanto através dos recursos materiais, quanto na educação. Ressalta-se que, o segundo motivo, é facilmente identificado como força motriz no processo de formação intelectual, por exemplo, de educadores que trabalham nas aldeias. Cada vez mais, em municípios como Oiapoque, no Amapá, onde localiza-se a Terra Indígena Uaçá, os professores atuantes são de origem indígena. Ou seja, estudam na universidade ou institutos de formação e retornam às suas comunidades para exercer a função docente. Neste contexto, os professores que trabalham nas aldeias entendem, em sua maioria que, a cultura indígena tem nas narrativas um dos elementos produtores de identidades.

Segundo os apontamentos dos autores Cunha, Araújo e Silva (2016, p.17), a percepção física dos sentidos, bem como impressões, sentimentos e reflexões aparecem misturados à lembrança do passado e este, por sua vez, impregna esses acontecimentos internos tanto quanto se deixa penetrar por eles. Essa condição é comum às narrativas do fluxo de consciência. O passado evocado está de tal modo imbricado nas situações do presente que mesmo as memórias narradas no pretérito perfeito chegam a se confundir com o momento atual.

Assim, quando se trata da narrativa de cunho indígena, pode-se observar que elas são contadas como experiências ancestrais, acontecimentos ocorridos no passado dos povos, com pessoas da comunidade. A construção dessa história está, geralmente, vinculada ao cotidiano dessas comunidades. Essas narrativas são como elementos significativos da memória coletiva de um povo, e se manifestam por meio da tradição oral. Para os indígenas, o ato de contar histórias vai além da necessidade de comunicação. Ao contarem essas narrativas, suas histórias, lendas e mitos, os indígenas estruturam uma forma de sobrevivência do próprio povo, construindo assim a sua própria identidade. Uma



vez que as narrativas tornam-se referências entre as pessoas, assim como, justificam os fatos e explicam situações do passado e do presente da comunidade.

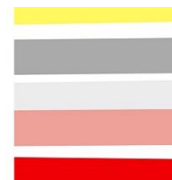
2 Os Galibi- Marworno e os Palikur

Nos livros *A presença do invisível vida cotidiana e ritual entre os povos indígenas do Oiapoque* (2016) e *A Cobra Grande uma introdução à cosmologia dos povos indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá* (2009), encontramos breve histórico da região. As informações encontradas foram importantes para situar geográfica e culturalmente as etnias estudadas, assim como encontrar informações sobre a cultura, língua e práticas desses povos.

No norte do estado do Amapá, no município de Oiapoque habitam quatro povos indígenas: os Galibi do Oiapoque, os Karipuna, os Palikur e os Galibi-Marworno, nas terras indígenas Uaçá, Galibi e Juminã. Essas terras foram demarcadas, homologadas e configuram uma grande área contínua: a Terra Indígena Galibi, que foi homologada em 1982 pelo decreto nº 87.844, Diário Oficial da União (DOU) de 22 de novembro de 1982. Os dados informam que a terra possui uma extensão de aproximadamente 6.689 hectares, e é localizada na margem direita do baixo Oiapoque, sendo habitada por uma família Galibi do Oiapoque (kali'na), grupo falante de uma língua Carib que migrou da região de Mana, na Guiana Francesa, nos anos 1950.

Ainda no rio Oiapoque, bem próximo à Foz, fica a Terra Indígena Juminã, homologada pelo decreto de 21 de maio de 1992 e é habitada por famílias Galibi-Marworno e Karipuna. E, na bacia do Uaçá, a Terra Indígena cortada a oeste pela BR-156, que liga Macapá ao município de Oiapoque.

Segundo Vidal (2009), todos os grandes rios que banham a região, têm suas nascentes dentro da área indígena. A leste, em direção ao rio Cassiporé e ao Oceano Atlântico, a paisagem é tipicamente de savana e campos alagados, com numerosas ilhas onde se localizam as aldeias, sítios e roças. A oeste prevalece a floresta tropical de terra firme, com árvores de grande porte, muitas palmeiras e rios ainda estreitos, entrecortados por cachoeiras e corredeiras. Fazem também parte da paisagem as montanhas Cajari, Carupina, e Tipoca, marcos inconfundíveis da região. Os indígenas exploram todos esses nichos ecológicos, se alimentando basicamente de peixe (muito abundante), de farinha de



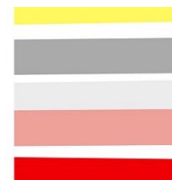
mandioca (que também é comercializada) e de frutas. As famílias consomem ainda produtos alimentícios comprados no comércio de Oiapoque. Do ponto de vista sociocultural, os povos da região apresentam características comuns. Cada um, entretanto, mantém uma identidade, historicamente construída.

3 Algumas reflexões teóricas

Para se estudar os povos, sejam eles indígenas ou não, é necessário conhecer a natureza profunda que constitui a cultura do outro. No texto “A integração da língua e da cultura no processo de tradução”, Agra (2007, p.02) explica que a Cultura é o conjunto de ações: como, por exemplo, a maneira de se vestir, a escolha de alimentos e modos de comê-los, enfim, todos os modos, hábitos, pensamentos e crenças presentes nas manifestações humanas. Todas as maneiras de atuar que formam os costumes, o contexto, o cenário. Assim como a linguagem, a cultura é um código simbólico através do qual mensagens são transmitidas e interpretadas.

Existem inúmeras culturas, vários conjuntos de ações, os quais, a autora se refere ao explicar as diversas maneiras da cultura, a linguagem, que formam símbolos, nos quais, podem ser transmitidas as mensagens para se ter um contato. A cultura de um povo forma o seu mundo que variam no estilo de construção, em sua operação e manutenção, nas entidades que os preenchem, decoram e obstruem. Eles variam também, em categorias e classes, em que estes podem ser classificados. A base de qualquer código cultural é um sistema ideológico através do qual o mundo é definido, descrito e entendido.

Dentro dessas categorias, existem alguns conceitos conhecidos no âmbito do determinismo, que se definem em aspectos da natureza, ou seja, o determinismo biológico e geográfico. O primeiro se refere as características genéticas do ser humano, e o segundo ao ambiente físico. Esses são fatores que, segundo alguns pesquisadores, promovem a existência da diferença cultural. A respeito do determinismo biológico, Laraia (1997, p.17) ao se basear nos postulados de Felix Keesing, afirma que não existe correlação significativa entre a distribuição dos caracteres genéticos e a distribuição dos comportamentos culturais. Segundo o autor, qualquer criança humana normal pode ser educada em qualquer cultura, se for colocada desde o início em situação conveniente de aprendizado.



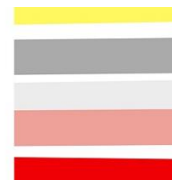
Nesse sentido, o determinismo biológico não condiciona a diferença cultural, pois, não depende da capacidade genética dos grupos humanos étnicos, como negros ou indígenas, mesmo em países em que exista essa diversidade. Entretanto, o determinismo geográfico considera que as diferenças do ambiente físico condicionam a diversidade cultural.

Laraia (1997, p.21) anota que a partir de 1920, antropólogos como Boas, Wissler, Kroeber, entre outros, refutaram esse tipo de determinismo e demonstraram que existe uma limitação na influência geográfica sobre os fatores culturais e que é possível, e comum, existir uma grande diversidade cultural localizada em um mesmo tipo de ambiente físico. Contudo, muitos povos vivem num mesmo ambiente, mas, não têm a mesma cultura do outro, caso comum entre algumas etnias indígenas que vivem na mesma região. Eles compartilham a natureza, os rios, todavia, não são habituados da mesma maneira, embora, alguns costumes sejam semelhantes, tais como a caça e a plantação das roças. Apesar de coincidentes, eles não são praticados da mesma forma. Há também grande diversidade, no que diz respeito à língua.

Diante das discussões, entende-se que a cultura como um todo, é como um prodígio de significação, e que ela ocorre a partir do momento que existe a relação de comunicação entre os indivíduos. Além disso, ela se define como um procedimento do comportamento social.

Quanto à diferença cultural, de acordo com Bhabha a questão nos confronta com uma disposição de saber ou com uma distribuição de práticas que existem lado a lado, abseits, designando uma forma de contradição ou antagonismo social que tem que ser negociado em vez de ser negado. Entende-se que existem diferenças culturais e que algumas não são totalmente aceitas ou compreendidas, pois, são variadas. O autor ainda esclarece:

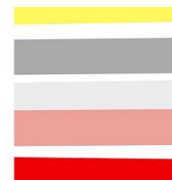
A diferença cultural não representa simplesmente a controvérsia entre conteúdos oposicionais ou tradições antagônicas de valor cultural. A diferença cultural introduz no processo de julgamento e interpretação cultural aquele choque repentino do tempo sucessivo, não-sincrônico, da significação, ou a interrupção da questão suplementar[...]. A própria possibilidade de contestação cultural, a habilidade de mudar a base de conhecimentos, ou de engajar-se na “guerra de posição”, demarca o estabelecimento de novas formas de sentido e estratégias de identificação. As designações da diferença cultural interpelam formas de identidade que, devido à sua implicação contínua em outros sistemas simbólicos, são sempre “incompletas ou abertas à tradução cultural (BHABHA, 1998, p.228, grifo do autor).



A diferença cultural, para se chegar a um consenso, introduz a interpretação cultural, que necessita obrigatoriamente abranger à tradução entre culturas. Bhabha (1998, p.230) ao discorrer sobre o argumento de Benjamim afirma que pode ser reelaborado uma teoria da diferença cultural. É somente se envolvendo com o que ele denomina o ambiente linguístico mais puro – o signo como algo anterior a qualquer lugar de sentido – que o efeito de realidade do conteúdo pode ser dominado, o que torna então todas as linguagens culturais “estrangeiras” a elas mesmas. E é dessa perspectiva estrangeira que se torna possível inscrever a localidade específica de sistemas culturais – suas diferenças incomensuráveis – e, através dessa apreensão da diferença, desempenhar o ato da tradução cultural.

Por isso, quando se trata de cultura, independente de qual seja, reconhecemos que todos os povos possuem suas especificidades, até mesmo aqueles que vivem próximas. Essa maneira de comunicação tem uma diversidade muito grande, que ao ter uma relação entre duas culturas, necessita principalmente da comunicação para compreender o outro, o que faz com que a tradução entre ambos os povos tenha um papel muito importante. Agra (2007) afirma que quando falamos de cultura em tradução estamos falando de relações de significação e processos de comunicação que envolvem duas línguas, e às vezes mais, como no caso das citações em língua terceira, dos empréstimos e dos estrangeirismos. Cada uma com as suas peculiaridades e hábitos diversificados, contemplando variantes pessoais, grupais ou regionais e, às vezes, nacionais. Com inúmeros componentes da descrição linguística a ter em conta, todas significantes. Cada componente potencialmente caracterizado pela plurissignificação ou pela extensão do significado.

À luz dessa perspectiva, faz-se necessário salientar as discussões a respeito das traduções culturais, logo que a tradução tem um papel muito importante para o contato entre culturas. Como no caso das comunidades indígenas, cada povo possui seu idioma, uma variedade de línguas existentes das etnias em um só país. Nesse sentido, nas concepções de Thais F. de Diniz, em *Tradução: Da Semiótica à Cultura* (1996, p.78/79), a autora explica que como a tradução se define como um processo de transformação de um texto, construído através de um determinado sistema semiótico, em um outro texto de outro sistema semiótico, isso implica que ao decodificar uma informação dada em uma linguagem e codificá-la através de um outro sistema semiótico, torna-se necessário



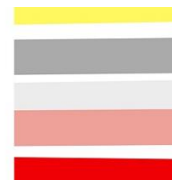
modificá-la, nem que seja ligeiramente, pois todo sistema semiótico caracterizado por qualidades e restrições próprias, e nenhum conteúdo existe independentemente do meio que o incorpora. Esse conteúdo não pode, por isso, ser transmitido, ou traduzido, ou transposto, independentemente de seu sistema semiótico. Torna-se necessário, então, estudar as condições que possibilitaram a transformação de um texto em outro, isto é, as condições que permitiram a tradução.

Na tradução, não se pode dizer que um texto traduzido seja semelhantemente ao outro, pois as obras, como adaptações de outras são consideradas independentes. Elas podem estar relacionadas, mas não são totalmente iguais, por isso, cada uma tem caráter autônomo. A autora explica ainda que, os textos considerados como tradução um do outro, um filme e uma peça de teatro, por exemplo, são obras inteiramente independentes, *sui generis*, mas, ao mesmo tempo, intimamente relacionadas. Como resultado do processo transformacional, uma estrutura totalmente nova surge. E o texto tem de ser visto como uma obra autônoma que não pode ser adequadamente compreendida e julgada se tomada apenas como uma transformação da outra. Mas, por outro lado, não se pode negar que esta relação, pois, a resultante funciona como seu interpretante.

4 As narrativas, as cobras...

Para que pudéssemos melhor compreender a narrativa da *Cobra Grande*, tomamos os pressupostos indicados por Diegues (2002, p.86) que nos explica que é importante analisar o sistema de representações, símbolos e mitos que essas populações tradicionais constroem, pois, é com base nele que elas agem sobre o meio. Dessa forma, entendemos que a narrativa representa uma história muito significativa para os povos indígenas da região, especificamente para esses dois povos: os Galibi-Marworno e os Palikur.

Cada etnia tem sua narrativa sobre essa história. Entretanto, vale ressaltar que, as versões escolhidas em português para análise deste artigo, são aquelas que constam no livro de Lux Vidal. Essas histórias foram contadas por indígenas de cada povo, porém, a leitura que será apresentada é aquela que foi transcrita pela antropóloga. A primeira foi contada pelo indígena Manoel Labonté, da etnia Palikur. E a segunda foi contada por dois narradores, isto é, por duas pessoas da mesma etnia Galibi-Marwono: o senhor Lucival dos Santos e o pajé Leven (José Andrade Monteiro). Além das narrativas que constam no



livro de Lux Vidal, coletou-se também a narrativa do pajé mencionado no idioma Khéuol.¹

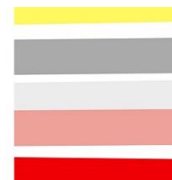
Importa destacar que neste texto, não se pode afirmar, exatamente, que essas versões são conhecidas ou são contadas da mesma forma por todos os indígenas de cada povo, isto é, analisaremos o que foi coletado e contado, de acordo, com os três indígenas mencionados: o Manoel Labonté, o Lucival dos Santos e o pajé Leven.

A priori, vamos conhecer as duas narrativas, o texto foi contado pelo Palikur, Manoel Labonté²

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

¹ Pajé Leven (José Andrade Monteiro). A narrativa foi coletada no município de Oiapoque, dia 04/07/2017 e gravada em registro mp3. A transcrição foi realizada por Yanérica Narciso Monteiro, sob consulta e revisão de Jaciara Santos da Silva e a colaboração de Cleide Narciso e Cleniúria Narciso Monteiro, indígenas da etnia Galibi-Marworno. Neste artigo, optou-se em não traduzir para a língua portuguesa toda a narrativa Khéoul, apenas os trechos utilizados para a análise foram traduzidos.

² A narrativa foi transcrita, conforme apresenta-se no livro *A Cobra Grande: Uma introdução à cosmologia dos povos indígenas do Uaçá e baixo Oiapoque – Amapá* (2009).



para a mulher: ‘O que você acha? Aquele homem é *um homem mesmo*? Quem vai sair hoje é eu’. Mas o índio o dissuadiu e mais uma vez chegou a este mundo. O curral estava pronto. ‘Agora o que falta é vocês pegarem um papagaio, criar ele, amansá-lo. Eu volto para a casa das cobras. Quando tudo estiver pronto, ao meio-dia, vocês entram com o papagaio no buraco. Naquela hora, o Cobra está descansando. Ele tira a camisa, o paletó (que lhe permite aparecer neste mundo sob forma “invisível”), e fica apenas de cueca. Quando, meio adormecido, ouvir o papagaio, ele vai se assustar e não conseguirá se vestir. Neste mundo, cada esteio do curral era uma pessoa, a postos, com arco e flecha. O índio voltou para o fundo trazendo coisas do mar para a cobra. A mulher dele é quem gostava de macaco que é gente. Em seguida, o índio voltou mais uma vez para sua aldeia e perguntou: ‘Tudo pronto? Olhem bem, ao meio dia vocês entrem com o papagaio e o apertem forte para que ele grite’. No dia seguinte, os índios foram lá, tudo como combinado. O cobra de barriga cheia, dormindo de cueca, como previsto. Ao ouvir o papagaio, acordou apavorado e saiu correndo: ‘Oh, mulher é o inimigo!’ A mulher-cobra ficou apavorada por sua vez. Quando saiu no mundo de aqui, sem paletó, o Cobra Grande apareceu como cobra-animal e foi flechado no olho até morrer. O olho dele era como um radar, uma máquina fotográfica. A mulher, que o seguia, também foi morta. Depois, o índio pegou o seu irmãozinho, o cobrinha, e os dois foram embora de barco. Saíram no mar e começaram a navegar no oceano. O índio pensou: ‘Eu vou num lugar bem longe deixar o meu irmão, senão ele vai comer a gente, vai querer se vingar’. Foram a um lugar chamado Mavô, no oceano. É um lago. Mais tarde, o índio ainda voltou para visitar a casa das cobras e, vendo as bacias e copos ali espalhados, falou: ‘Agora entendo o que ele fazia. Com esses copos e bacias ele puxava as pessoas para o fundo’. O índio embarcou tudo. Fechou a casa e foi visitar sua família. Ele disse: ‘Matamos o bicho, um monstro mesmo. Eu só vim me despedir. Vou para um lugar muito longe. Trabalhem bem aqui, com carinho. Eu vou sempre me lembrar de vocês’. E foi morar no Mavô com o irmãozinho para controlá-lo. (VIDAL, 2009, p.18-19).

5 A Cobra Grande (Yakaikani): Narrativa contada pelos indígenas Galibi-Marworno

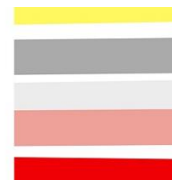
Entre os Galibi-Marworno, a história é contada por dois indígenas: o primeiro, é Lucival dos Santos que inicia dizendo que a história aconteceu com um Palikur, mas, a história contada pelos Galibi-Marworno e apresenta diferenças da primeira, apesar de teoricamente, se tratar da mesma narrativa. No livro de Lux Vidal, consta:

Diz a história que no Monte Tipoca moravam antigamente muitos Palikur, em aldeias grandes, especialmente na ponta do Caraimurá. Lá se localizava também o lago Tipoca, que tinha dono. O Tipoca (nome da Cobra Grande nesta versão)³ vivia com sua fêmea e seu filho na Ponta Tipoca. O seu “suspiro”⁴, localizava-se no lugar chamado *Mamã dji lo*, e por esse buraco, ele jogava os restos de sua comida e também saía para este mundo.

“Os índios Palikur” narra o informante Galibi-Marworno, gostavam de tomar banho no lago. A Cobra Grande, que só comia carne, saía pelo buraco, dirigia-

³ Informação dada no livro citado.

⁴ Termo que consiste na entrada e saída da cobra grande na terra firme.



se à ponta Caraimurá e matava muitos Palikur que ele, a Cobra (macho), considerava serem macacos. Carne humana para ele era caça. Ele só comia macaco e, assim, dava sumiço a vários índios por dia. A fêmea não gostava e não comia carne (o oposto da versão palikur). Apenas comia frutos do mar que o marido trazia para ela”.

“Bem, aí, um dia, um indiozinho vai à ilha *Mamã dji lo* com arco e flechas para matar papagaios e tucanos, numerosos naquele lugar. De repente, ele cai, nem sabe como, em um buraco. Como num sonho, ele se encontra no *outro mundo*. Lá ele cruza com uma senhora que lhe pergunta: ‘o que faz aqui?’ ‘Me perdi’, responde ele. ‘Bem diz a senhora, ‘vou dá um banho, tenho receio que meu marido te mate’. Depois do banho, ela o esconde debaixo de um pote. Quando chega a cobra (macho), sua mulher lhe enche a barriga de macaco e cachiri. Ele também havia trazido caranguejos e lagostas para sua mulher. Após se alimentar, o Cobra sente o cheiro de algo gostoso. Sua esposa nega várias vezes que há algo diferente na casa, mas acaba confessando que é um indiozinho e pede que não o mate. Ainda bem que o bicho havia comido e estava de barriga cheia. Ele pergunta o nome do menino e este diz: ‘Iacaicani’. ‘Bem, disse o Tipoca, você vai ser como meu filho e vai brincar com o Tipoquinha’. ‘Ao meio dia ele precisa repousar’, diz o informante, ‘até parece que ele é branco’”.

Os episódios que se seguem são idênticos à versão palikur.

Quando toda a armadilha está pronta para atrair e matar a Cobra, Iacaicani pede aos seus pais que matem apenas o macho e não a fêmea. Os índios, porém, matam os dois. Iacaicani e Tipoquinha, que haviam ido passear, voltam porque Tipoquinha tem o privilégio de ouvir o trovão, a voz de seu pai. Ele enlouquece quando vê o que havia acontecido com seus pais e vai viver no lago Marapuwera, onde mora outra cobra de nome Tipoca, seu tio paterno. Iacaicani visita seus parentes e diz: “Eu poderia ter voltado a viver com vocês, mas vocês mataram a fêmea, sinal de que vocês não me querem de volta”. Ele sai e todos choram muito. “Eu vou para o Marapuwera, viver com o Tipoquinha”. Diz a história que ele também se transformou em cobra e seu *Karuãna*⁵ pode ser chamado pelos pajés em sessões de cura e na época do Turé. Mesmo assim, ele é considerado um pequeno herói.

Uma versão do pajé Leven⁶, também Galibi-marworno, recolhida em Kumarumã em 2006, é interessante pela relevância de certos detalhes apontados a seguir.

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

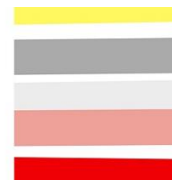
A paisagem é a mesma das versões anteriores. O buraco *mamã dji lo* fica encostado na montanha Tipok, é a porta por onde as Cobras Grandes jogam o seu lixo. É confirmado que os Palikur viviam naquele local. Neste lugar tem muitos papagaios. O menino Iacaicani, equilibrando-se na borda de sua canoa para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

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

Antes de escondê-lo em um grande pote, a Cobra dá um banho em Iacaicani com muitas ervas e remédios para lhe tirar o cheiro que ela considera forte e diferente. Depois ela pega um *takari* (uma vara longa para deslocar-se de canoa

⁵ Seres do outro mundo, dotados de agência e visíveis apenas para o pajé que com este estabelecem uma relação de reciprocidade (VIDAL, 2016, p.61).

⁶ Nome indígena de José Andrade Monteiro.



na savana) e vai ao encontro de seu marido que vem chegando em um grande barco. Iacaicani enxerga homens brancos, os paletós, entretanto são de cobra. O Tipok agrada sua mulher como faria um homem branco. Ao entrar em casa, ele fica intrigado com o cheiro. Sua mulher explica que a casa estava suja e que havia usado coisas para limpar. Em seguida, ela vai até o barco pegar as grandes sacolas cheias de caracóis e as coloca a cozinhar.

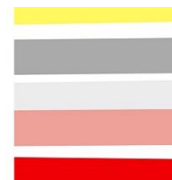
A estratégia da Cobra é encher o marido, o Tipok, de cachiri. Ela coloca um funil grande em sua boca e derrama sete grandes potes cheios da bebida, tudo de uma vez. Ele entrega os ventos como trovão. Quatro panelas de comida são derramadas nele e os caracóis já aparecem na sua boca. Ele arrota provocando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

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

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

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

À 1h30 Iacaicani retorna a casa dele ‘neste’ mundo. O tempo estava feio. Ele diz: “deixei meu irmãozinho, o Tipoquinha, vim me despedir de todos vocês. Quando o fim do mundo chegar, vamos nos reencontrar”. Ele já é bicho, e sendo assim, acostumado a vida das cobras, ele volta para lá. “Aqui neste mundo tem muita quentura, lá ele não morre, já acostumou. Agora ele já é mais do que pajé. Agora são os pajés ‘daqui’ que contam esta história. Iacaicani já foi embora para casa dele no mundo de lá. Ele corre atrás do Tipoquinha. Volta para a casa das cobras, pega as chaves e fecha todas as portas, de todos os bichos do finado Tipok. Tranca tudo. ‘Eu vou ver onde está meu irmão’. Vai para o Wairapani, tempo feio, trovão. Iacaicani chorando: ‘mataram o meu pai e minha mãe (as cobras). Chorando, ele não sabe o rumo do irmão, chorando ele chega no lago Marapuwera, onde finalmente o reencontra. Eles falam os dois: ‘estragou o tempo, morreu o Tipok’. Iacaicani é pajé, ele vem no Turé.



Ele lá tem tudo, tabaco, bebida. Porque voltar para cá? (VIDAL, 2009, p. 19-22)

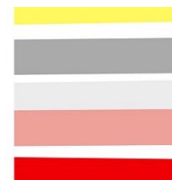
6 Iacaicani: leituras

Por meio das narrativas, percebemos que se trata, de fato, de uma história do povo Palikur e que a ação se passa na aldeia dessa etnia. Vidal (2009) afirma:

A versão Palikur, contada pelo índio Manoel Labonté, é uma narrativa longa, cheia de eventos e ações. Trata-se de um mito fundante, ou seja, é aquele que se define como sendo o primeiro a ser contado como história e que ficou marcado para esses dois povos. A narrativa se transformou em símbolo da identidade indígena em toda região do Uaçá, com significativas diferenças de acordo com processo histórico, a estrutura social, a orientação cognitiva e a religiosidade de cada povo. O mito apresenta o detalhamento didático de como os seres lendários se relacionam com os seres humanos. Algumas vezes, essas aparições, são definidas como monstros que aterrorizam os indígenas, como por exemplo, a de Cobra Grande, que neste caso específico – vivem e se comportam como gente no “seu mundo”. O relato da versão dos Palikur de Manoel Labonté mostra, inclusive, como estes seres lidam com as relações conflituosas e/ou ambíguas de alteridade e identidade (VIDAL, 2009, p. 18).

Para melhor compreender, seguimos com um breve comparativo entre as narrativas. Observa-se que existem algumas contradições e semelhanças a cada apresentação. Fato que reitera o que Bhabha em *O local da cultura* (1998, p.24) nos explica sobre os próprios conceitos de culturas nacionais homogêneas. No qual, entende-se que, a transmissão consensual ou contígua de tradições históricas ou comunidades étnicas "orgânicas" - enquanto base do comparativismo cultural estão em profundo processo de redefinição. Dessa forma, para entender essas contradições, escolhemos a narrativa oral, e também a estrutura narrativa e o imaginário, bem como a tradução entre culturas, para se compreender o espaço de interculturalidade e intersubjetividade.

Notamos que a narrativa do Palikur, Manoel Labonté, conta a história de um homem doente e sem esperança de viver mais. Esse homem decide tomar banho no rio para que a cobra mate-o de uma vez e acabe com o seu sofrimento. Ao contrário desta, a versão Galibi-Marworno, conta que foi um jovem indígena que foi caçar e quando flechou os papagaios, ele acabou caindo no buraco das cobras. Conforme podemos ler nos trechos: 01) Palikur: “Uma vez a Cobra pegou um homem meio doente, que fora tomar banho pensando: ‘Vou tomar banho para esse bicho me pegar, comer e acabar comigo de uma vez’” (VIDAL, 2009, p.18); 02) Galibi-Marworno: “O menino Iacaicani, equilibrando-se



na borda de sua canoa para alcançar um papagaio empoleirado no galho de uma árvore, desequilibra-se, cai na água e é pego pela cobra-fêmea” (VIDAL, 2009, p.20).

A seguir apresentamos a narrativa contada pelo pajé Leven, traduzida para a língua portuguesa do Brasil:

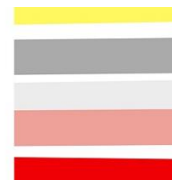
Diz que o menino foi caçar papagaio. Eles caçam eles todo tempo. Mas esse dia, o tempo dele chegou (para morrer). O menino foi atrás do papagaio, viu e flechou. O papagaio começou a gritar e ele pegou na cabeça do papagaio e o puxou. Enquanto ele puxava o papagaio flechado, a cobra fêmea veio. Ela olhou o menino e disse: Você vem comigo porque eu tenho somente um filho. O menino abaixou para puxar o papagaio, como ele estava na ponta da canoa, ele caiu. Quando ele voltou a si, ele estava perto de um Laku^{7, 8}.

Sob o aspecto da estrutural da personagem na narrativa, observou-se que na primeira, trata-se de um homem doente, ou seja, alguém desenganado e sem esperança de viver, e que na verdade, coloca-se voluntariamente à condição de morte. Na segunda, tem-se a figura de um jovem índio que pratica a caça, e que por motivo de acidente, cai no buraco das cobras, que está no rio. Assim, considerando esta narrativa do ponto de partida dos elementos estruturantes, observa-se que o homem da versão do Palikur, o qual, se desconhece o nome e o menino Iacaicani, da versão do Galibi-Marworno são os protagonistas das ações contadas. É preciso notar que o último, é Galibi-Marworno, e no texto de Lux Vidal, a antropóloga, escreve o seu nome na forma da língua portuguesa, com a letra C. Porém na língua Khéoul, a escrita é com a letra K: Yakaikanĩ.

As cobras e a família indígena do jovem apresentam-se como os demais personagens, em termos estruturantes, compondo a narrativa maior. Sob este aspecto, Cunha, Araújo e Silva (2016, p.10) anotam que “[...] a narrativa moderna ocidental instiga inúmeras reflexões e questionamentos, carregados de leituras possíveis a interpretar o estar no mundo e suas amplas relações, bem como suas representações [...]”. Se consideramos que para os povos indígenas, as narrativas são fatos ocorridos em outra época e servem para explicar seus mitos, entendemos que o casal de cobras são

⁷ Laku é um artefato que se circunscreve num espaço para o Turé.

⁸ Em língua Khéoul: Txiwom-la mete ki ka ale txwe ie jako, ie ka txwe ie tut tã, mē sa ju-la, so tã hive; li hale so ko, li we un jako li flexe jako-la, jako-la kumase hele i voie so lamē, so tēt i txēbe i ka hale ato jako-la i jako-la ka hele, i lādā fléx deha, ha hale ki ka hale la, mamā-la vinĩ, i gade lasu txi bonom-la i dji: u mem u ke ale ke mo, pase mo gāiē sélmā un pitxit [...]. Txiwom-la, pāxe pu hale so ko, li mākē tēt hakaba dji so kanũ i djibut la tēt hakaba-la, pu so malo, li tōbe la djilo, kā li leve, li we li djibut obo un laku (MONTEIRO, 2017).



antagonistas nas ações, pois, capturam o garoto, tirando-o do seu mundo, da sua família. A maneira de interpretar perpassa pelas relações entre a distinção entre as cobras o macho e a fêmea, que na versão Palikur, o macho é chamado *Cobra grande*. Já para os Galibi-Marworno, a cobra macho tem o nome de Txipok.

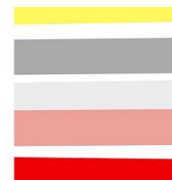
Outro ponto analisado é que, na versão do Palikur, é a Cobra fêmea que come os humanos. Já para os Galibi-Marworno é a Cobra fêmea que pega o índio, mas ela não come nem macacos, nem gente. Apenas frutos do mar. Em *Estrutura narrativa e espaços mentais*, Azevedo (2006, p. 48) evidencia que as histórias humanas repetem-se, diferenciam-se entre falantes de uma mesma cultura, muitas vezes, apenas em detalhes e contextualizações.

Neste caso, na narrativa dos indígenas da etnia Palikur, o propósito da caça é a alimentação, como se pode ler no trecho “A Cobra Grande decide vir a este mundo caçar para sua mulher comer. Ela desejava naquele dia comer macaco. [...] para comer a cobra (macho) juntou o que ele gosta de comer mesmo: caramujos e caracóis” (VIDAL, 2009, p.18, grifo nosso). O exemplo evidencia na ação discursiva quem realiza o ato, no mundo das cobras, é um ser do sexo masculino, assim como acontece entre os povos indígenas. Entre os Galibi-Marworno, a fêmea não gostava e não comia carne, fato, que se opõe ao contado pelo palikur. Assim, lê-se “Apenas comia frutos do mar que o marido trazia para ela”. [...] ela, a fêmea, só come caracol do mar e peixe (VIDAL, 2009, p.21). Nas palavras do Pajé Leven com tradução do Khéuol para o português:

O pai disse: mais tarde, na parte da tarde, vocês vão buscar para mim uns macacos, eu gosto de comer macaco, o seu irmão sabe onde a gente caça macaco, vai falar com ele (depois ele ficou pensando) e disse não, sabe de uma coisa, eu vou com vocês, eu vou mostrar eu mesmo. A mãe disse: então, eu também vou com vocês, nós todos iremos [...]. O pai falou: toma, coloca dentro da sacola, ele colocou, a mãe estava com eles, e ela disse: eu vou carregar com vocês, depois o pai falou: já tá bom, deixa, só eu mesmo que como, a mãe de vocês não come esse tipo de comida.⁹

Nota-se que há uma controvérsia quanto às narrativas, enquanto no primeiro é o macho que come frutos do mar, noutro é a fêmea. Além disso, em outro trecho da versão

⁹ Em Khéuol: Papa-la dji: talo aphwe midji zót ke ale sase un de makak pu mo, mo kōtā mǎje makak, u txi fwe save kote mo ka sase makak, ale koze ke u txi fwe, (djila li majinê) li dji nō, u save un bagaj, mo ke ale ke zót, mo ke ale mōthe zót. Êbe mo ka ale ke zót osi, no tut ke ale mamã-la dji [...]. Papa-la dji: mē mete lādā sakól-la, li mete lādā sakol-la, mamã-la ke ie li dji: mo ke xaie ke zót, djila papa-la dji: ke bō, lese, a munso ka mǎje zót mamã pa ka mǎje sa mǎje-la (MONTEIRO, 2017).



do Palikur, o índio vai visitar a sua família, enquanto as cobras não estão em casa. Segundo o pajé Galibi-Marworno, Yakaikanĩ chega a sua família enquanto as cobras descansam. Como pode-se ver nos trechos:

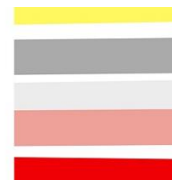
No dia seguinte, a cobra (macho) disse para o índio: ‘Eu e minha mulher vamos caçar [...]. Mesmo assim, quando sozinhos, o índio deixou o pequeno brincando e pegou o caminho proibido. Saiu pelo buraco neste mundo, mas logo voltou apagando as pegadas de seus pés com cinzas. Quando o casal de cobras chegou em casa, com aquele estrondo igual a trovão, perguntaram se o índio havia se aventurado pelo caminho do norte e ele respondeu que não (VIDAL, 2009, p.18).

Para os Galibi-Marworno “Enquanto Tipok descansa, ele consegue chegar ‘neste’ mundo e repara: eu conheço essas árvores, é a minha casa, o meu pai”. O pajé Leven, sinaliza:

Ele ficou observando que horas eles dormem, quantas horas eles levam dormindo, ele marcou bem a quantidade das horas, depois disse: eu vou me matar, eu vou acabar comigo de uma vez, eu não sei mesmo onde eu estou, se é para ter monstro aí nesses caminhos, eu verei. Quando todos dormiram, ele correu para o caminho proibido, quando ele parou um pouco, ele ouviu um barulho, e disse: é verdade que tem monstro mesmo aqui, e ele ouviu de novo o barulho, e continuou andando até sair nesse mundo, e o mundo já não fazia bem para ele.

As semelhanças na narrativa se encontram no espaço da história entre dois mundos, isto é, a cosmologia sobre o universo e o mundo real, os dois espaços são: o mundo invisível das cobras e o espaço físico da aldeia que se passa no mesmo local, na Montanha Tipoca região do Uaçá. Sobre o foco narrativo, temos na versão do Palikur um narrador que observa, que conta a história em terceira pessoa. No entanto, na versão Galibi-Marworno, tem-se um narrador onisciente. Quando se trata de um pajé, ao contar as ações e como elas sucederam, pode-se perceber que ele mostra-se mais envolvido com o espaço e os fatos. Ele narra a ação em terceira pessoa, mas também, conhece bem os personagens e os seus pensamentos, ao ponto de, inclusive, explicar familiarmente o habitat das cobras.

Ainda sobre o espaço, onde ocorrem as narrativas, pode-se notar algumas informações relevantes sobre a localidade, uma vez que são mencionados lugares que existem de verdade, como por exemplo, o monte Tipoca onde se passou ação, local onde as cobras moravam e tinha uma aldeia Palikur. O Kumarumã que é uma aldeia Galibi-Marworno, o lago Marapuwerá que é um nome também citado pelo pajé na narração em



Khéuol, contudo, na versão do pajé a pronúncia é feita desta forma: Marapuruá. Esses espaços são recursos que tornam verossimilhantes as histórias indígenas, pois, uma vez contadas, as referencialidades servem de ilustração aos que ouvem sobre o mundo das cobras.

Ao analisar o tempo da narrativa, nas perspectivas dos elementos estruturantes, percebe-se que os acontecimentos seguem uma ordem, uma linearidade, fatos que são contados em sequência, logo, entendemos que o tempo nas narrativas é cronológico. Na definição, tem-se:

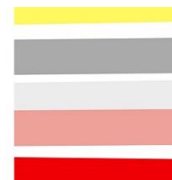
O “tempo cronológico” ou o “tempo histórico” são instâncias objetivas que funcionam como balizadoras das ações do homem. Contudo, o sujeito não se restringe à percepção da realidade material e, portanto, a forma como vivencia o tempo é influenciada sobremaneira pela forma como compreende a vida. Ela não se mede pelo tempo contado dos calendários, mas é sentida em sua totalidade, pois o homem é a continuidade de seus próprios pensamentos, sentimentos, reflexões, desejos, angústias (CUNHA, ARAÚJO, SILVA, 2016, p.138)

O tempo indígena dialoga com as estações, com os ciclos da natureza, como o dia e a noite, com os momentos de fazer e com o respeito aos momentos de não fazer, no que se refere a natureza. Esse tempo dos acontecimentos, é proveniente do passado desses povos, em que outro mundo é o mundo dos invisíveis, que para os indígenas continuam presentes principalmente para os pajés que podem vivenciá-lo de várias formas.

7 Considerações finais

Na cultura dos povos indígenas, a tradição oral é muito constante, mesmo que entre a maioria dos povos, já existem outros meios de contar histórias. A narrativa oral é uma forma de narrar tradicional de qualquer povo. O primeiro meio que existiu há muito tempo atrás, e permanece, nos dias atuais, fazendo parte do espaço social, como explica Fernandes (2013) a arte de narrar, como modelo de expressão popular, é um fato social.

A narrativa oral reproduz, de forma livre e elaborada, a essência do conhecimento de uma sociedade. Contar histórias é um ato ancestral e de reflexão. O universo imaginário do ser humano abstrai exemplos do cotidiano e os reproduz simbolicamente como forma de categorização de seus valores sociais. A experiência do indivíduo, como



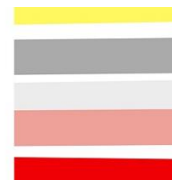
produto de sua vivência cultural, modela-o com valores representativos da sociedade que, por vezes, podem ser considerados universais.

Ao fazermos este estudo, pudemos perceber que, quanto à estrutura da narrativa oral, ela é variante e resulta de múltiplas interpretações, pois, consideramos que a partir do momento que uma história é contada várias vezes através da fala, ela passa a ser moldada por cada narrador, que por si, mostra-se como um tradutor cultural. Tomemos o exemplo do pajé Leven: tivemos acesso a história contada por ele duas vezes: uma delas, registrada em língua portuguesa, pela antropóloga Lux Vidal, e a segunda que gravamos diretamente. No processo de tradução, percebemos que ela apresentou poucas diferenças da que está no idioma Khéuol.

Importa destacar que a narrativa no idioma foi contada de forma mais detalhada, passo a passo pelo narrador, e foi coletada, primeiro, com o registro da oralidade e depois transcrita no idioma Khéuol. No entanto, as diferenças surgem no momento em que se faz uma tradução da narrativa para a língua portuguesa, pois, ao nosso ver, a tradução tem valores similares, que obviamente, não são idênticos, mas que devido aos aspectos peculiares de cada palavra, sabemos que alguns termos não serão traduzidos completamente para outro idioma. As traduções de Yakaikanĩ para o português, apresentaram-se com modificações, mas nada que as tornem histórias independentes.

Se no caso das narrativas indígenas, a tradução é um interpretante da sociedade, ela engloba o aspecto cultural, não levado em consideração as abordagens tradicionais. A tradução, portanto, nunca acontece num vácuo, no qual, se pressupõe que as línguas se encontram, mas no contexto da tradição de todas as literaturas, no ponto de encontro entre os tradutores e os narradores que consideramos como parte integrante do processo de contar.

Os narradores se apresentam, pois, como os mediadores das tradições orais, neste caso, dos povos indígenas entre as culturas. O intuito desta pesquisa não foi descobrir o “original”, tão pouco, trazê-lo à tona de maneira neutra e objetiva, mas para torná-lo acessível em seus próprios termos. Contudo, em nossa opinião, não se pode dizer que existe tradução quando se trata da língua Parikwaki para o Khéuol, pois, entendemos que o pajé tem acesso a essa narrativa no momento em que ele participa do Turé e tem contato com os seres do outro mundo. Isto é, a cultura define tudo, inclusive, a visão de mundo de cada narrador sobre a história.



A Yakaikanĩ, do ponto de vista dos indígenas, vive no fundo dos grandes rios que banham a região. E também vivem em lagos, onde a água é mais limpa, e onde eles vivem sempre tem muitos animais vivendo por perto, como pássaros e entre outros. E que tudo na natureza tem dono, os animais e as plantas. Por isso, os indígenas agem com cuidado nas suas atividades de caça, pesca e derrubada de árvores para o plantio de roças. É necessário, portanto, tentar entender como pessoas de diferentes culturas sentem o mundo e o modo de como tentam explicá-lo, é um ato de valorização das diversidades.

Dessa forma, para que se conheça mais sobre a diversidade de culturas para valorizar as riquezas culturais, é preciso ir profundamente, nas raízes. No caso dos povos indígenas, é se apoderar de uma parte fundamental da história do Brasil. É uma atividade constante na busca de novas relações, mais respeitadas com o outro, com a terra e com o universo. Concluímos assim que, as narrativas indígenas independentemente de suas traduções e de ponto de vista dado pelos narradores, elas são a memória coletiva de um povo, parte da identidade, um retorno às origens, a explicação sobre o mundo e o conhecimento sobre a natureza.

REFERÊNCIAS

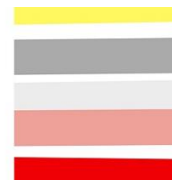
AGRA, K.L. de O. **A integração da língua e da cultura no processo de tradução**. São Paulo: 2007, p.01-18. Disponível em <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/agra-klondy-integracao-da-lingua.pdf>>. Acesso em 30 jan. 2018.

AZEVEDO, A. M. T. Narrativa. In: **Estrutura narrativa e espaços mentais**/ Adriana Maria Tenuta de Azevedo. – Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 2006 (p. 46-59).

BHABHA, H. K. **O Local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

CAPIBERIBE, A. Palikur: história e organização social de um povo entre dois países. In: **A Presença do invisível vida cotidiana e Ritual entre os Povos Indígenas do Oiapoque**/ Lux Boelitz Vidal; José Carlos Levinho; Luís Donisete Benzi Grupioni (Org.). Rio de Janeiro: Iepé – Museu do Índio, 2016, p. 85-105.

CUNHA, B. R. R da. ARAÚJO, M. de M. COSTA E SILVA, N. F. (Org.). **Narrativas: Narrativas do eu, narrativas do mundo, narrativas do narrar**. Macapá: UNIFAP/Autografia, 2016.



DIEGUES, A. C. S. **O Mito Moderno da Natureza Intocada**. 4ª ed. São Paulo: Annablume/ Hucitec: Núcleo de Apoio a Pesquisa sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras, USP, 2002.

DINIZ, T. F. N. **Tradução: da Semiótica à cultura**. Mariana – BH: Com textos Revistas do Departamento de Letras-UFOP, 1996.

FERNANDES, F. A. G. **Oralidade e literatura: manifestações e abordagens no Brasil** [livro eletrônico] / Frederico Augusto Garcia Fernandes (organizador). – Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2013. Disponível em: <<<http://www.uel.br/editora/portal/pages/livros-digitais-gratuitos.php>>> Acesso em 25 nov. 2017.

FERNANDES, J. G. dos S. **Da unidade do homem às culturas populares**. A Palavrada, Bragança, n.2, 2012.

LARAIA, R. de B. **Cultura; um conceito antropológico**. 11 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

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

VIDAL, L. B. **A Cobra Grande: uma introdução a cosmologia dos Povos Indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.

VIDAL, L. B. Galibi-Marworno: cotidiano e vida ritual. In: **A Presença do invisível vida cotidiana e Ritual entre os Povos Indígenas do Oiapoque**/ VIDAL, L. B.; LEVINHO, J. C.; GRUPIONI, L. D. B. (Org.) – Rio de Janeiro: Iepé – Museu do Índio, 2016, pp. 123-141.

Recebido em: 27 de dezembro de 2018.

Aprovado em: 14 de abril de 2019.