



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
LINHA DE PESQUISA: LITERATURA, ARTES E CULTURA REGIONAL**

AGNALDO TEIXEIRA DE CARVALHO

CANAIMÉ, A PERSONIFICAÇÃO DO MAL

BOA VISTA

2016

AGNALDO TEIXEIRA DE CARVALHO

CANAIMÉ, A PERSONIFICAÇÃO DO MAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa Pós-graduação em Letras de Universidade Federal de Roraima, como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Devair Antônio Fiorotti.

BOA VISTA

2016

AGNALDO TEIXEIRA DE CARVALHO

CANAIMÉ, A PERSONIFICAÇÃO DO MAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa Pós-graduação em Letras de Universidade Federal de Roraima, como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras, perante a banca composta pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Devair Antônio Fiorotti
Universidade Federal de Roraima – UFRR
Orientador

Profa. Dra. Carla Monteiro de Souza
Universidade Federal de Roraima – UFRR
Membro

Profa. Dra. Maria Helena Valentim Duca Oyama
Universidade Federal de Roraima – UFRR
Membro

Profa. Dra. Leila Adriana Baptaglin
Universidade Federal de Roraima – UFRR
Membro Suplente

BOA VISTA

2016

À Solange, minha esposa, companheira, e minha maior incentivadora, à Iracira, minha mãe, fonte de inspiração eterna, aos meus filhos, pela motivação nessa longa jornada, e aos amigos e parentes pela força.

AGRADECIMENTOS

A Deus, fonte de fé e esperança, base para todos os meus passos, sem Ele a vida não teria sentido.

Devair Antônio Fiorotti, mais do que um orientador desse projeto, um amigo que com paciência, conhecimento e tranquilidade conseguiu me provocar quando preciso e nunca desistiu de mim, que sempre acalmou os meus ânimos quando tudo ainda parecia inviável, e, com maestria, conseguiu conduzir-me sem que a nossa relação ficasse insustentável.

Aos professores do PPGL-UFRR, que me transmitiram conhecimento e me incentivaram com os seus exemplos.

Aos colegas de mestrado, que sempre tiveram uma palavra de carinho e motivação.

Um pouquinho de história vale mais do que história nenhuma.
(Claude Lévi-Strauss)

RESUMO

A região amazônica constitui-se como palco de vasta literatura e curiosidade acerca das questões indígenas, dentre elas, Canaimé desperta atenção especial. Essa dissertação parte de uma pesquisa bibliográfica da análise das narrativas, em material disponível, particularmente o conteúdo extraído do projeto *Panton Piá – Narrativa Oral Indígena*, e *Dark Shamans*. Discute a importância social do mito, dentro da cultura ameríndia, a relação entre mito e narrativas, assim como práticas xamânicas. A abordagem de assuntos polêmicos, as interferências externas e a visão da violência associada ao Canaimé sob diversos aspectos permitem um olhar diferente, de encanto, poesia e temor.

Palavras-chave: Canaimé. Narrativas. Mito. Violência.

ABSTRACT

The Amazon region is as vast literature of stage and curiosity about indigenous issues, among them, Kanaime arouses attention. This dissertation part of a literature search from the analysis of narratives – in available material, particular the extracted contents of Pantón Pia Project – Indigenous Oral narrative and Dark Shamans. Discusses the social importance of myth in this Amerindian culture, the relationship between myths, narrative as the shamanic practices. The approach of controversial affairs, external interference and the vision of violence associated with Kanaime under different aspects allow a different look, charm, poetry and fear.

Keywords: Canaimé. Narratives. Myth. Violence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I	15
A IMPORTÂNCIA SOCIAL DO MITO	15
1.1 O CANAIMÉ	15
1.2 PENSANDO O MITO	21
1.3 PERCORRENDO O CAMINHO	31
CAPÍTULO 2	41
O MITO E AS NARRATIVAS	41
2.1 O TEMPO E O MITO.....	41
2.2 MEMÓRIAS.....	47
2.3 DIMENSÕES DA EXISTÊNCIA DO CANAIMÉ	56
CAPÍTULO 3	60
RITUAL DE ATAQUE	60
3.1 VIOLÊNCIA E ENCANTO	60
3.2 PRÁTICAS XAMÂNICAS	64
3.3 UMA VISÃO ANTROPOLÓGICA DA VIOLÊNCIA	67
CONSIDERAÇÕES FINAIS	76
REFERÊNCIAS	80

INTRODUÇÃO

Ao reencontrar o professor Devair Antônio Fiorotti, agora como professor do Programa de mestrado da Universidade Federal de Roraima, uma pergunta que ele me fez quando aceitou ser meu orientador foi se eu me interessava pelas narrativas orais, que eu respondi que sim, apesar de não ter o embasamento desejável.

Ao ser apresentado ao Canaimé, a maneira entusiástica imediatamente me cativou, e a partir desse momento, Canaimé passou a fazer parte do meu cotidiano. O comprometimento com essas narrativas ricas e fantásticas, motivou-me a estudar ainda mais a respeito do mito, cujas narrativas são instigantes.

Perguntas surgiram durante esse processo: qual o papel do Canaimé nas comunidades indígenas, qual a sua importância sócio-histórica? Em todos os relatos a que tive acesso, Canaimé é considerado como bandido, assassino, sinônimo de maldade, ou o mal propriamente dito. Parece-me que não apenas o medo ou terror mantêm vivas essas narrativas através dos anos; há certo encanto, talvez velado, mas instigante, pois o Canaimé ou a sua prática mantêm um ritual, e uma forma de agir que se perpetuam através das narrativas.

Este trabalho tem como objetivo compreender a relação de importância do Canaimé nas Terras indígenas São Marcos, Roraima-Brasil, e como se processa esse fenômeno. O caminho a ser percorrido parte das narrativas, dos mitos e rituais de ataque. Estabelece-se através de pesquisa bibliográfica e revisão de literatura sobre o Canaimé, principalmente, além de conceitos como mito.

As narrativas indígenas analisadas pertencem ao projeto Narrativa Oral Indígena: Registro e análise na TI São Marcos¹, realizadas em 17 comunidades, TI Alto São Marcos, em Pacaraima, RR, e disponíveis em Pantan Piá – Narrativa Oral Indígena Volumes I, II e III, no prelo. Elas foram o ponto de partida e apresentação ao Canaimé, as leituras subsequentes foram acrescentando informações para melhor entendê-lo.

¹ TI São Marcos – Segundo o CIR (Conselho Indígena de Roraima), existem no Estado de Roraima, 32 terras indígenas. A TI São Marcos é composta pelas etnias Macuxi, Wapishana e Taurepang e está localizada entre os municípios de Boa Vista e Pacaraima, região norte do Brasil, tendo sido demarcada pela Presidência da República, através do Decreto nº 312, 29 de outubro de 1991. (Disponível em: <http://www.cir.org.br> Acesso em: 01 agosto 2016.

Foi utilizada como proposta, no projeto de onde se originaram as narrativas em análise, a metodológica a História Oral, método de coleta e processamento de dados que possibilita o registro das narrativas, e considera o testemunho dos narradores e sua credibilidade dentro das suas comunidades.

De acordo com o Estatuto da Associação Brasileira de História Oral: “Por História Oral se entende o trabalho de pesquisa que utiliza fontes orais em diferentes modalidades, independente da área de conhecimento na qual essa metodologia utilizada” (ALBERTI, 1989, p. 14).

Conforme preconiza o *Manual de História Oral*, de Verena Alberti (2004), em uma entrevista, alguns princípios devem ser mantidos e considerados. Dessa forma, as narrativas precisam ter, quando da sua execução e processamento dos dados: entrevistador e entrevistado, transcrição fidedigna, conferência de fidelidade e copidesque. Como primeiro passo, a relação entre entrevistador e entrevistado deve ser de confiança e respeito, estabelecida essa relação, cabe ao entrevistador buscar ao máximo seguir um roteiro, porém com a flexibilidade que o andar da entrevista exige e com o tempo e ritmo do entrevistado, ou seja: o entrevistador precisa ser um bom ouvinte.

A História oral estabelece procedimentos – tais como os tipos de pesquisas, entrevistas e suas devidas implicações a partir das transcrições dos depoimentos, assim como pela análise, definido dessa maneira por Alberti:

[...] a história oral apenas pode ser empregada em pesquisas sobre temas contemporâneos, ocorridos em um passado não muito remoto, isto é, que a memória dos seres humanos alcance, para que se possa entrevistar pessoas que dele participaram, seja como atores, seja como testemunhas. É claro que, que com o passar do tempo, as entrevistas assim produzidas poderão servir de fontes de consulta para pesquisas sobre temas não contemporâneos (ALBERTI, 1989, p.4).

Essa forma de abordagem funciona como ferramenta que permite uma maior interação entre pesquisador e entrevistados, unindo assim a parte teórica à prática, e que refletirá no resultado das pesquisas.

Um método de pesquisa (histórica, antropológica, sociológica,) que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo. Trata-se de estudar acontecimentos históricos, instituições, grupos sociais, categorias profissionais, movimentos, etc. (ALBERTI, 1989, p. 5).

O ato de narrar é também uma forma de tecelagem, em que palavras são agrupadas de maneira a produzir sentido. Esse tecelão, o narrador, é quem lapida essas palavras e constrói toda a *mise en scene* para a sua ação performática. Essa habilidade e competência perpassam a condição de identidade do ser humano, visto que tal prática durante muito tempo foi a única e mais fiel forma de transmissão de conhecimento entre as gerações, com o passar do tempo foi gradativamente perdendo espaço. Tanto a figura do narrador quanto a do ouvinte foram se perdendo em meio aos recursos de gravação e escrita.

Não se deve encarar a escrita e as narrativas orais como fontes excludentes entre si, pois elas se complementam mutuamente. As fontes orais não devem ser vistas como meros sustentáculos das formas escritas tradicionais, pois são diferentes. Cada ser histórico torna singular a sociedade na qual está inserido e a percebe de maneira específica. Falar em história verdadeira seria muito ingênuo, mas podemos tratá-la como uma percepção verdadeira do real, a partir do depoente, que dessa forma a compreende e dela se apropria no mundo ao seu redor. Ao torná-la pública, sob sua forma de enxergar, contribui para a elucidação, mesmo que parcial de uma situação que se estabelece.

Recentemente, já se concebe pesquisar narrativas, como expressão oral. Essa nova maneira de ver é marcada pela interação social. Como forma de buscar compreender os estudos atuais das narrativas orais, é necessário, também, focar temas que são instigantes, como o debate sobre a natureza dos mitos nas comunidades indígenas.

Embora a prática de narrar não tenha desaparecido por completo, mesmo nas comunidades indígenas ela vem sofrendo o esvaziamento se levarmos em conta que não é mais possível ignorar os avanços e as comodidades por que passam todas as sociedades, o que Walter Benjamin há mais de oito décadas já sinalizava dessa forma:

Está em vias de extinção. São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente. Quando se pede num grupo que alguém narre alguma coisa, o embaraço se generaliza. É como se estivéssemos privados de uma faculdade que nos parecia segura e inalienável: a faculdade de intercambiar experiências (BENJAMIN, 1994, p.197).

Considerando essa constatação de Benjamin, relatos como os extraídos do projeto Pantan Piá merecem uma atenção diferenciada, narradores como os irmãos Flores, Armando Magalhães e Valdélío Ribeiro, dentre outros, são preciosos e raros, visto que concorrem com as mídias de comunicação que atingem o propósito com mais celeridade. Assim, a fluência e a performance narrativa ficam relegadas a poucos, que ainda lutam para ligar o passado ao presente em uma relação dialógica que tenta perpetuar histórias através da oralidade.

Sobre o narrador, Benjamin afirma:

O narrador assimila à sua substância mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer, seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la inteira. O narrador é o homem que poderia deixar a luz tênue da sua narração consumir completamente a mecha de sua vida. Daí atmosfera incomparável que circunda o narrador. O narrador é a figura na qual o justo se encontra consigo mesmo. (BENJAMIN, 1994, p. 221)

Talvez resida nessa capacidade e perspectiva de buscar ser justo aos acontecimentos, que o narrador busca assimilar a importância daquilo que lhe foi narrado, que nem sempre presenciou, mas que teve acesso através de narrativas. Entretanto, o pesquisador precisa ter muito cuidado ao usar a fonte oral. Deve, pois, primeiro submetê-la a uma minuciosa reflexão crítica e metodológica. E acima de tudo, possuir um vasto conhecimento das críticas e dos aspectos polêmicos que envolvem o uso desse tipo de fonte, a fim de explicitar suas posições e opções metodológicas no decorrer da pesquisa, construindo um suporte teórico referente ao fenômeno que está estudando.

Este trabalho está dividido em três capítulos. No primeiro capítulo, **A Importância social do mito**, busco identificar, a partir das narrativas, extraídas das entrevistas concedidas e pertencentes ao projeto Narrativa Oral Indígena e relatos obtidos na obra do escritor Neil Whitehead², *Dark Shamans: Kanaimà and*

² Neil Whitehead – Antropólogo inglês, mais conhecido por seu trabalho sobre a antropologia da violência, xamanismo, Canaimé da Guiana e a antropologia histórica da América do Sul e do Caribe. Em *Dark Shamans*, Whitehead fala do lado pouco conhecido e mais escuro do xamanismo, prática ainda observada entre os índios das terras altas da Guiana, Venezuela e Brasil, que envolve a perseguição ritual, mutilação, morte lenta, e consumo de vítimas humanas.

the poetics of violent death,³ qual a relevância dessa figura na construção cultural de uma comunidade indígena. Tento entender qual o papel que o mito desempenha nesse processo, se realmente há uma significativa importância, principalmente no que tange às novas gerações, e que segue com um questionamento: será que a força do Canaimé vem do medo que ele provoca, da sua figura lendária e mítica, cujos relatos são sempre semelhantes, como se fossem repetições de um mesmo evento.

No segundo capítulo, **O Mito e as Narrativas**, a discussão será em torno da importância das narrativas a partir do tempo em que se estabelecem os acontecimentos, e da difusão desse conhecimento através da oralidade que ajuda a desfazer uma ideia pré-concebida de que os mitos são frutos de um passado longínquo, portanto, apenas ficcionais, fora do tempo histórico e testemunhal em que vivemos. Tento identificar nas narrativas se há respostas sobre os questionamentos que a humanidade sempre buscou em relação à criação do mundo e origem das coisas, sob a ótica do mito fundador.

No terceiro capítulo, **o Ritual do ataque**, o caminho a ser trilhado se sustenta também nas narrativas coletadas, em que a confirmação do ritual e seus sintomas, é como os membros das comunidades identificam um suposto ataque de Canaimé. Uma imagem que se constrói a partir da repetição, um discurso que aparenta se originar no imaginário e se estabelece nas narrativas. Nesse particular, a semelhança de detalhes serve como base para que não parem dúvidas a respeito da autoria do ataque. Dessa maneira, segundo consta, há uma condição quase que consensual, de que um bom pajé é capaz de identificar nas marcas deixadas nos corpos das vítimas, se realmente elas foram produzidas por um Canaimé, situação que sofre a pressão dos poderes governamentais, que tentam desqualificar tais atos, como se a figura do Canaimé não passasse de pura imaginação.

³ Cabe aqui um esclarecimento, pois em função de não dispor da tradução para o português da obra *Dark Shamans*, de Neil Whitehead, foi utilizada a edição original em inglês, e coube a mim fazer a tradução das suas citações.

CAPÍTULO I

A IMPORTÂNCIA SOCIAL DO MITO

1.1 O CANAIMÉ

Em entrevista concedida ao professor Devair Fiorotti, em 2008, realizada em Sorocaima I, TI Alto São Marcos, em Pacaraima, RR, o senhor Manoel Bento Flores, da etnia Taurepang, na ocasião, representante das dezessete comunidades fala sobre Canaimé:

Doutor, Canaimé eu acho que existe em todos os países. Em Boa Vista tem muito Canaimé; no Bananal tem muito Canaimé; em todo canto tem Canaimé. Canaimé que a gente fala, a pessoa que mata outro. Na linguagem dos brancos é bandido. É Canaimé. Os índios, os Tuarepang chamam esses bandidos de Canaimé (p. 94).

Ao tentar explicar quem é o Canaimé e como ele age, o senhor Manoel Flores tenta definir o que ele significa na cultura do seu povo. Para o senhor Flores, o Canaimé nos dias atuais é comparado ao bandido, segundo a linguagem dos brancos, é aquele que rouba, mata, mas com um diferencial, pois de acordo com o seu modo de ver, o Canaimé mata por matar, não importa o valor, o objeto ou a vítima. Percebe-se nessa visão, que o Canaimé em questão está associado à maldade do ser humano, porém com requinte de crueldade.

É possível que a força do Canaimé venha do medo que ele provoca, da sua figura lendária e mítica, os relatos obtidos nas entrevistas concedidas ao professor Fiorotti, assim como na obra de Whitehead são dois exemplos que se assemelham, como se fossem repetições de um mesmo evento. A figura do Canaimé é comparada a de um assassino, e reza a crença que ele mata por simples prazer. Não há, à primeira vista, uma relação de ameaça à sua pessoa, mas o puro instinto vil, um ser abominável, causador de pavor e temido até mesmo no momento em que o seu nome é pronunciado, como se a fera estivesse à espreita e pronto para atacar aquele que por ventura se aventurasse a ficar sozinho.

Em *Canaimé de Roraima (Lenda ou realidade)*, um artigo postado em 2009, Ivônio Solon Wapichana relata o que diz ter ouvido dos antigos da sua comunidade. Nesse texto, ele conta o que acontecia com os pajés⁴ que praticavam a maldade contra outros parentes. De acordo com a tradição desse povo, quando esses pajés morriam, suas almas não conseguiam ir para o céu, assim, esses espíritos atormentados ficavam vagando e iam para as serras e lá adormeciam dentro de uma planta que os antigos chamavam de tajá.

O tajá⁵ (tinhorão em outras partes do país) é também conhecido na cultura indígena da região de Roraima como uma das plantas de onde se extrai a pussanga⁶. A essa planta, assim como outras, são atribuídas propriedades de cura e de enfeitiçamento. Os pajés se utilizariam dos poderes dessas plantas para ficar invisíveis, transformarem-se e tomar várias formas de animais. Farage, em relação aos Wapichana, esclarece que:

A posse e uso de plantas mágicas não devem ser do conhecimento público; se interrogados diretamente, mulheres e homens negarão com calor que possuam tais plantas. Além disso, sua posse e uso variam conforme o sexo: há usos específicos para homens e mulheres, e seu conhecimento é vedado de um sexo a outro, sob pena de perderem a eficácia. Há ainda uma divisão entre o uso de indivíduos comuns – que os utilizam de forma laica, para garantir seu próprio sucesso, e o de seus cães, na caça, na pesca, na agricultura, no amor e tantos mais humanos projetos e interesses - e xamãs, estes últimos possuindo não só um conhecimento de um espectro mais amplo de plantas, como fazendo delas um uso potenciado, o que faz com que alguns considerem que o xamã possui plantas mais poderosas. São obtidos frequentemente através de troca, onde figuram como item de extremo valor (FARAGE, 1997, p.74).

Algumas comunidades indígenas atribuem à utilização da pussanga, assim como outras plantas, a capacidade de transformação em Canaimé. Face à propriedade de se transformar em animais com rabo (cachorro, tamanduá,

⁴ Pajé – Chefe espiritual dos indígenas que guarda segredos invioláveis, indivíduo responsável pela condução do ritualismo mágico, e a quem se atribui a autoridade xamanística de invocar e controlar espíritos, o que confere à sua ação encantatória poderes oraculares e curativos.

⁵ Tajá – Planta muito comum na região amazônica. Também conhecida como tinhorão é uma planta bulbosa muito apreciada devido à sua folhagem ornamental. Ela apresenta folhas grandes, rajadas ou pintalgadas, com duas ou mais cores e tonalidades de branco, verde, rosa ou vermelho.

⁶ Pussanga – Medicação mágica receitada pelos pajés, após consulta aos espíritos, para curar doenças ou afastar malefícios.

raposa, porco, macaco, etc.), o Canaimé é também chamado pelos indígenas de rabudo.

Há uma recorrência nos relatos, a respeito do *modus operandi* do Canaimé, que está presente, tanto nas entrevistas do projeto do professor Fiorotti como na obra *Dark Shamans*, de Whitehead. Quando da sua aparição e suposto ataque às suas vítimas, há uma recorrência de que ele não ataca as suas presas de qualquer maneira ou em qualquer lugar, a primeira condição estabelecida para perpetrar o seu intento é que a sua vítima esteja só. Dessa forma, não haveria a possibilidade de uma testemunha ocular, e assim sendo, o êxito de sua investida se tornaria garantido.

Escolhida a pessoa a ser atacada, primeiro ele a assusta, em função da sua aparência, que é considerada como horripilante o que já causaria espanto. Agregada a essa condição, o fator surpresa é fundamental para que o distraído se torne uma presa fácil. Tal fato faz com que a vítima fique à sua mercê, deixando-lhe livre para dar prosseguimento ao seu plano. De acordo com os relatos, o passo seguinte é cortar a língua da vítima, a fim de impedi-la de falar quando do seu retorno do estado de transe. Em seguida, Canaimé enfia folha no ânus do desacordado, cujo efeito é o adoecimento inexplicável, em que a pessoa atacada agoniza durante três dias, sem ânimo, sem força, sem fome, sem sede e com febre muito alta, tida como certa a sua morte.

De acordo com a tradição, somente um bom pajé é capaz de fazer com que a vítima se lembre do ocorrido, e consiga relatar o que aconteceu. Para tanto, consta que o pajé lava a “mão de pilão”⁷ e dá essa água para o moribundo beber, tendo esse ritual o poder de fazer com que a pessoa atacada recorde o que lhe aconteceu e confirme se realmente foi atacada por Canaimé, apesar desse procedimento não impedi-la de falecer.

Diz Manoel Flores em entrevista a Fiorotti (2008, p. 98):

MF: Eh. A pessoa não conta não. Não conta.

DF: Ela não consegue contar.

ALGUÉM: Aí, na última hora eles contam.

MF: Dizem os mais velhos, (como é que chama?), negócio de pilão, é

⁷ Mão de pilão – Segundo a tradição indígena, o pajé utiliza-se do ritual de lavar esse instrumento utilizado para pilar grãos e outros gêneros, e com essa água dar de beber à pessoa atacada, a fim de que ela possa confirmar se realmente sofreu um ataque de Canaimé.

mão de pilão, que soca assim: “tá, tá, tá, tá.” Aí lava, dá um pouco de água pra ele, aí passa a contar.

DF: Ah! Sim. Pega a água do pilão.

MF: O meu tio, irmão do meu pai ali, morreu de Canaimé.

Outros relatos a respeito do uso do tajá para enfeitiçamento, e da prática para obter da pessoa atacada a confirmação se realmente foi Canaimé, vêm de Letícia Barbosa, junto com Eduardo Magalhães, ambos Macuxi, da comunidade Santa Rosa:

DF: E como é que sabe que a pessoa foi atingida, porque quando a pessoa é atacada pelo Canaimé, eles não falam, me falaram, não é? Assim, ele não fala?

LB: Ele não fala.

EM: Ele não conta.

LB: Justamente. O tajá que eles usam pra pessoa não contar. Passa na boca pra pessoa não contar. Agora quando ele chega, por exemplo, quando ele chega, ele chega hoje meio dia. Ele está triste, tá com febre, dor de cabeça. Passa a noite toda com febre. Aí a pessoa desconfia. Sabe que foi o Canaimé que agarrou ele. “O Canaimé te agarrou?” “Não.” Lava o pilão, lava o pilão; tira água do pilão, cõa, dá pra pessoa beber. Diz que descobre, aí ele conta tudinho.

DF: Aí ele conta?

LB: Conta. Se ele viu gente, agarraram ele lá, Bateram nele. Aí é de se tiver batido, ele morre mesmo. Morre, não tem jeito não. É assim.

Três dias após o sepultamento ainda Canaimé se transforma em alguma espécie de animal e vai até a cova do morto para lhe comer a carne putreficada, pois seu espírito se alimenta de carne e salmoura dos mortos. O assassino regozija-se em retornar ao local onde se encontra o corpo da vítima, a fim de sugar-lhe o suco desse corpo em decomposição. Whitehead também relata esse fato:

Então, pressionando o estômago da vítima, uma seção do músculo do esfíncter é retirada e cortada. Finalmente, o corpo da vítima é esfregado com plantas adstringentes. Assim, um galho é introduzido no reto, o que possibilita a abertura do trato anal. Pacotes de ervas são empurrados tão profundos quanto possível. Isso é dito como um processo de autodigestão, criando um aroma especial de Canaimé, encantamento de abacaxi apodrecido. Como resultado desse procedimento, a vítima fica impossibilitada de falar ou tomar qualquer alimentação pela boca. O controle intestinal é perdido e clinicamente a causa da morte é diagnosticada como diarreia aguda. O Canaimé tentará descobrir o local do enterro e espera a putrefação do cadáver que usualmente ocorre dentro de três dias. Quando a cova é encontrada, uma vara é inserida no solo até atingir o cadáver, então Canaimé retira a vara e suga o suco do

corpo em decomposição (WHITEHEAD, 2002, p.15).

Tanto a prática e ritual de ataque, como o modo de execução são marcas que identificam o ataque de um Canaimé, são pontos identificáveis segundo relatos que descrevem tais atos, e o pós-morte é certeza de uma visita à cova, pois o ataque não se encerra no falecimento, há a complementação do beber a salmoura. Sem essa etapa o ritual não se completaria.

Na obra *Literaturas da floresta*, Lúcia Sá cita o conceito de Canaima, partindo do livro *Canaima*, de Gallegos (2012, p. 252):

O maligno, a divindade escura dos waikas e dos makiritares, o deus exasperado, princípio do mal e causa de todos os problemas, disputa o mundo com Cajuña, a bondade. Demônio sem forma própria e capaz de assumir qualquer aparência, antigo Ahriman nascido na América.

Sá explica que existe uma comparação entre Canaima, como é chamado o Canaimé em terras venezuelanas, associado à figura do demônio, e o termo Cajuña que significa o Céu na cultura makiritare⁸; todavia, segundo a autora, uma relação que não existe entre os caribes.

Em *Do Roraima ao Orinoco*, Koch-Grünberg diz:

O conceito de Kanaimé desempenha um papel muito importante na vida desses índios. Designa, de certo modo, o princípio mau, tudo é sinistro e prejudica o homem e de que ele mal consegue se proteger. O vingador da morte, que persegue o inimigo anos a fio até matá-lo, esse 'faz kanaimé'. Quase toda morte atribuída ao kanaimé. [...] Kanaimé, porém, é sempre o inimigo oculto, algo inexplicável, algo sinistro. 'Kanaimé não um homem' diz o índio. Ele anda por aí à noite e mata gente, não raro com a maça curta e pesada, como a que se leva ao ombro durante a dança. Com ela parte "em dois todos os ossos" da pessoa que ele encontra, só que a pessoa não morre imediatamente, mas "vai para casa. À noite, porém, fica com febre e, depois de quatro ou cinco dias, morre" (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p.70).

Vale ressaltar que embora mude a grafia do seu nome, em função do país em que ele se encontre, Brasil, Venezuela ou Guiana, as descrições a respeito da figura do Canaimé se assemelham e se confirmam o que referenda e autentica as

⁸ Makiritare – É como os povos indígenas Yekuana da família caribe são também conhecidos.

narrativas em todos os lados das fronteiras, por onde esse ser é temido e consolida a sua mítica, Canaimé, Canaima, Kanaimé, são algumas variações alusivas ao mesmo ser.

Richard Schomburgk em *Travels in British Guiana* (1922) interpreta a figura do Canaimé nas sociedades indígenas da região, como expressão (aberrante, mas não exclusivamente indígena!) de uma sede pan-humana (“demasiado humana”) por vingança, - supostamente observável igualmente, até em “civilizados”.

[...] entendi que o modo de satisfazer a sua sede de vingança é nunca enfrentar o seu adversário abertamente, frente a frente, mas atacá-lo desde uma emboscada. É, pois, via a astúcia que o índio tenta satisfazer a sua sede de vingança, que é a verdade criadora daquela fantasmagoria que acompanha constantemente em todos seus caminhos e em todas as suas atividades, e que pesa – como um pesadelo - sobre a alma dele. Nos instantes nos quais a sede de vingança faz o indígena atuar como Kanaima, ele persegue sua vítima como uma cobra que se arrasta por embaixo das folhas secas. Nunca a perde de vista... até o momento em que, finalmente, logra. Então coloca uma pequena quantidade de um pó nos lábios ou debaixo do nariz da vítima dormente, assim que a vítima o inale, uma forte queima nos intestinos, uma febre enfraquecedora, uma sede que não pode ser apagada; esses são os sintomas do envenenamento que entregam a vítima à certeza assustadora do que as suas horas são contadas. Dentro de quatro semanas, o enfermo se reduziu à pele e ossos e morre sob os mais horríveis dores (WHITEHEAD, 2002, p. 322).

Há também uma perspectiva de atribuir ao ataque de Canaimé um artifício de vingança, a explicação está voltada a justificar que essa investida se respalda em uma condição que está além da simples vontade daquele que a pratica. A escolha, o planejar, a emboscada e o ataque não são aleatórios como alguns acreditam, sendo plausível que esse modo de agir, essa sede a que Schomburgk se refere, deixa uma sensação de que o mal indiscriminado como se ouve falar, não é tão sem propósito como se imagina.

Canaimé é o misto de pessoa, animal e espírito que ataca as pessoas de forma violenta. Como é chamada a figura espiritual e ao mesmo tempo física, que mata as pessoas sem chance de sobrevivência entre os indígenas da região. Há relatos de muitos indígenas que viram pessoas serem atacadas pelo Canaimé e não tiveram como sobreviver. Ele é causador de doença seguida de morte (ARAUJO, 2006, p. 33).

Essa recorrência a respeito da sua aparência, ou metamorfose como muitos relatos insinuam, fazem do Canaimé um ser que invariavelmente está ligado ao conceito de fera horripilante, o que por si só já causa pavor. Talvez, por essa falta de glamour na aparência, relacionada ao aspecto de uma fera em situação de ataque.

Essa associação aparente, quiçá venha a ser o fator que faça com que o medo por ele construído seja potencializado e assim, Canaimé que já traz uma carga semântica pesada e negativa, tenha a preocupação em se manter escondido, a pretexto de ser o causador de todos os males. Há de se pensar que esse mal pode estar não apenas no outro.

1.2 PENSANDO O MITO

Questionar como o mito interfere no dia a dia de uma comunidade é, sem dúvida, um exercício instigante e motivador, visto que alguns aspectos do cotidiano são de suma importância, em especial, nos relatos colhidos nas comunidades indígenas. O conceito que se tenta atribuir ao mito, tentativa de explicação das origens ou mesmo um discurso fundador, tem um papel fundamental na história de um povo.

Em sua obra *Mito e Realidade*, o historiador romeno Mircea Eliade (1972) trata da questão do que ele chama de “Mito vivo”, e trata do uso do termo mito associado a uma linguagem contemporânea em que o termo se tornou sinônimo de ficção, mas há pesquisas em sociedades em que, segundo ele, o mito foi, ou é até recentemente, “vivo”, no sentido em que além de fornecer valores para a conduta humana, confere uma significação e valor à existência. Isso posto, Eliade diz que “compreender a estrutura e função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa da história do pensamento humano, mas também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos” (p. 6).

Essa tentativa em compreender qual o papel que o mito representa numa sociedade, em uma comunidade é sem sombra de dúvida um dos motivos que impulsiona a inquietude humana em busca de obter respostas mínimas a respeito da sua própria história, o que se é e como se chegou até aqui, como se deu esse

processo de construção em que o mito se faz presente e se impõe através das narrativas.

As narrativas carregam e agregam elementos que possibilitam o entendimento da função do mito, não apenas uma representação simbólica, uma lenda, uma fantasia, mas uma construção que permite que os relatos se assemelhem não apenas por serem constituídos de histórias em repetição, mas uma recorrência de fatos que comprovam a sua existência.

Em outra obra, *Aspectos do mito*, de 1989, Eliade diz que, nas sociedades indígenas, haveria dois tipos de histórias: as verdadeiras e as falsas, sendo que as falsas (tempo e conteúdo profanos) podem ser contadas em qualquer ocasião ou local, inclusive, como forma de entretenimento, ao passo que as verdadeiras (os mitos), só podem ser contadas em determinadas circunstâncias e locais, (tempo e conteúdo sagrados). Os valores de veracidade e ou falsidade atribuídos aos mitos estão diretamente ligados às circunstâncias dentro dessas comunidades.

Considerando que o mito é uma construção coletiva, sua relação com a linguagem é de extrema importância, pois é através desse mecanismo que são construídas as narrativas. Ao abordarmos o tema mito, tem-se a impressão de se tratar de acontecimentos longínquos e que se encontram fora do alcance de apreensão, ao passo que a abordagem histórica deixa a sensação de se tratar de eventos que, apesar de passados, estariam dentro de um período mais recente, no qual o testemunho e a existência dos fatos podem ser concebidos como acervo de um mundo real.

Ainda tentando conceituar o que é mito, tomo como exemplo uma definição que Eliade nos apresenta em *Mito e Realidade*:

A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade que passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente (ELIADE, 1972, p. 9).

Sob outro viés, a concepção mítica busca auferir valores de verdade às narrativas, e essa abordagem é merecedora de respeito, pois é uma forma de valorização cultural, uma forma de se manter viva a herança de um povo. É sob essa perspectiva que Mircea Eliade aborda a existência e importância do mito nas sociedades que ele classifica como arcaicas, nas quais essa importante figura possui um caráter sagrado e representa a verdadeira história significativa. Ainda sob esse prisma é que surge a discutida colocação, em que o mito desempenha uma importante função social ao produzir uma narrativa da criação, afastando-se da concepção de ser apenas uma efabulação encantatória e de simples entretenimento. Assim,

Desse modo, os mitos falam do que realmente ocorreu, ou seja, das coisas do mundo real, que vieram à existência por obra do divino ou do sobrenatural. Por ser uma narrativa que descreve as erupções do sagrado no mundo, o mito serve de modelo exemplar de todas as atividades humanas significativas (ELIADE, 1978, p. 11).

Em algumas comunidades indígenas, a figura do Canaimé é uma forma de estabelecer relações com o passado, passado esse que se faz presente nas narrativas e que é também uma forma de manter viva a sua presença, que respeitado ou temido não passa despercebido, ainda que sobre ele haja uma manifestação de temor. Entre os povos indígenas, Canaimé existe mesmo quando o conceito se distancia um pouco do originário, ainda assim é sob esse nome e estigma de causador do mal, assassino e fora da lei que se costuma se referir a ele, basta lembrar a primeira citação trazida aqui sobre o Canaimé, visto como bandido.

Mesmo assim, a ação atribuída ao Canaimé não é coisa do passado, mas uma realidade ainda presente nos dias atuais. O ataque do Canaimé é certo e não há quem dele duvide. Isso é consequência da memória e credibilidade que os narradores das comunidades possuem e da forma como o Canaimé tem sido reconstruído:

[...] existe um legado entre os contadores, através do qual um contador transmite suas histórias a um grupo de “sementes”. As sementes são contadores que, segundo o que o mestre espera, irão preservar a tradição como aprenderam. Como as “sementes” são escolhidas é um processo misterioso que oferece um desafio a uma definição exata, pois

ele não se baseia num conjunto de normas, mas, sim, num relacionamento (ESTES, 1997, p. 567).

Sobre a forma de escolha daqueles que receberão a outorga de contadores, não é revelada e mantém um certo quê de mistério, embora se saiba que tradicionalmente exista um relação de sucessão entre membros da mesma família, porém, essa não é a única condição, visto que para os indígenas, em especial os mais antigos, a oralidade está de certa forma ligada a uma ação narrativa cuja harmonia agrega gestos, palavras, voz, corpo e performance.

Para transmitir o legado que a comunidade preserva ao longo dos anos, é necessária uma memória ativa e atuante, que não se perca pelo esquecimento, essa memória não é e nem pode ser privilégio de um único membro, pois, se assim o fosse, correria o risco de se perder, então, há uma comunhão de saberes que se complementam e se preenchem, essa é uma memória coletiva.

Quando se trata de lembrança e memória, Maurice Halbwachs, sociólogo francês, em *A memória coletiva*, enfatiza a força dos pontos de referência que estruturam nossa memória e que por consequência a insere na memória da coletividade a qual pertencemos. Já Pierre Nora, historiador francês, na obra *Entre Memória e História: a problemática dos lugares*, analisa esses lugares da memória e conclui que esse acervo é composto por datas, paisagens, tradições e personagens históricas que incessantemente nos remetem às lembranças. Dessa forma, os monumentos e todo um patrimônio arquitetônico que nos acompanham por toda a nossa vida, assim como as tradições e costumes que nos fazem interagir com o folclore, a música e a culinária, é fruto desse acervo que, segundo Nora, seriam indicadores empíricos da memória coletiva de um determinado grupo.

Uma memória estruturada com suas hierarquias e classificações, uma memória também que, ao definir o que é comum a um grupo e o que o diferencia dos outros, fundamenta e reforça os sentimentos de pertencimento e as fronteiras sócio-culturais (NORA, 1985, p. 1).

A partir dessa maneira de encarar a relação de memória, lembrança e pertencimento é que se constroem as narrativas que tratam do mito e da sua importância nas comunidades. Na obra *Mito e Significado*, Claude Lévi-Strauss,

antropólogo, professor e filósofo francês, considerado por muitos como fundador da antropologia estruturalista e estudioso da questão do mito, a sua significação e importância, mostra o seu posicionamento a respeito de cultura e crença em relação à ciência, quando diz que:

A maneira de pensar dos povos a que normalmente, e erradamente, chamamos “primitivos” – chamemos-lhes antes “povos sem escrita”, porque, segundo penso, este é que é o fator discriminatório entre eles e nós – tem sido interpretada de dois modos diferentes, ambos errados na minha opinião. O primeiro considera que tal pensamento é de qualidade mais grosseira do que o nosso, e na Antropologia contemporânea o exemplo que nos vem imediatamente à ideia é Malinowski. [...] Contudo, Malinowski tinha a sensação de que o pensamento do povo que estava estudando – e, de uma maneira geral, o pensamento de todas as populações sem escrita que eram o objeto de estudo da Antropologia – era ou é determinado inteiramente pelas necessidades básicas da vida. Se se souber que um povo, seja ele qual for, é determinado pelas necessidades mais simples da vida – encontrar subsistências, satisfazer as pulsões sexuais e assim por diante-, então está-se apto a explicar as suas instituições sociais, as suas crenças, a sua mitologia e todo o resto. Esta concepção, que se encontra muito difundida, tem geralmente, na Antropologia, a designação de funcionalismo (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 18).

De início, Lévi-Strauss procura separar a concepção de “primitivo” com toda a carga semântica e pejorativa que essa classificação possa conter. Para ele, esses povos devem ser considerados como “povos sem escrita”. Sendo um antropólogo e estudioso não apenas da mitologia, assim como das questões indígenas do Brasil, respeita e admira Malinowski, mas discorda da forma como o seu colega encara a visão a respeito dos povos primitivos.

Tratar os povos originários com a importância que eles merecem é sem dúvida uma postura não muito comum, quando o cientificismo buscava, justamente, conduzir essa abordagem para um viés totalmente oposto. Quando Lévi-Strauss os trata como “povos sem escrita” não desmerece a importância desses povos, ao contrário os coloca em uma posição diferenciada, mas sem uma relação de hierarquia.

Assim, Lévi-Strauss define sociedade primitiva:

Quando falamos de sociedade "primitiva", colocamos aspas para que saibam que o termo é impróprio e que nos é imposto pelo costume. Entretanto, em certo sentido, ele é adequado: as sociedades que chamamos "primitivas" não o são de maneira alguma, mas gostariam de

sê-lo. Sonham-se primitivas, porque seu ideal seria permanecer no estado em que os deuses ou os ancestrais as criaram no início dos tempos. Naturalmente, elas se iludem e não se subtraem à história mais do que as outras. Mas submetem-se a essa história de que desconfiam, de que não gostam. Enquanto as sociedades quentes — como a nossa — têm, diante da história, uma atitude radicalmente diferente. Nós não só reconhecemos a existência da história, mas votamos lhe um culto porque — o exemplo de Sartre bem o mostra — o conhecimento que pretendemos ou queremos ter de nosso passado coletivo, ou, mais exatamente, o modo como o interpretamos, ajuda-nos a legitimar ou criticar a evolução da sociedade em que vivemos e a orientar seu futuro. Nós interiorizamos nossa história, fazemos dela um elemento de nossa consciência moral (LÉVI-STRAUSS, 1978, p.160).

O conceito de “primitivo” que norteia as narrativas e que se coloca à disposição de historiadores e antropólogos estão atrelados ao sentido de primevo, de ancestralidade e não de atraso. As experiências são divididas e se formam alianças, cumplicidades cujas chancelas de autenticidade são estabelecidas nos relatos dos fatos e narrativas recorrentes, quiçá um sonho coletivo cujas peças se justapõem e se encaixam perfeitamente. “Mitos, devido ao seu caráter sagrado, controlam o comportamento moral e social e são chaves para entender a cosmologia, os ritos, e as preocupações centrais de uma cultura (MALINOWSKI, 1948, p. 96)”.

Bronislaw Malinowski, antropólogo polaco, fundador da escola funcionalista, apresenta sua perspectiva a respeito do mito e sua importância nas comunidades indígenas, não como uma busca de satisfação de uma curiosidade científica, mas uma expressão de credo, uma preservação de origem, e “uma explicação para a ordem social”.

Os mitos tornam possíveis, por exemplo, aos integrantes das sociedades indígenas aprender o segredo da origem das coisas e, por meio dos ritos, repetir o que foi feito nas origens pelos Deuses, pelos heróis ou pelos antepassados. O conhecimento da origem das coisas, objetos, animais, plantas, etc., portanto, confere aos indivíduos o poder mágico de dominá-las, multiplicá-las ou reduzi-las. O conhecimento que o mito revela é vivido ritualmente como uma experiência religiosa em que há uma repetição de acontecimentos e não uma simples comemoração (SILVA, 2009, p. 16).

Os mitos são importantes porque ajudam a contar a história de um povo. Assim, as comunidades indígenas têm os mitos, cujas narrativas falam dos

desejos, medos, realizações e desventuras de uma determinada coletividade, além de buscar explicar a origem das coisas:

Através das pesquisas de mito e folclore, o estudo da narrativa foi central desde o início da antropologia, os irmãos Grimm colecionaram contos de fada e outras tradições como parte das suas investigações comparativa/históricas na tentativa de descobrir as relações entre as línguas Indo-Europeias. Tylor, Frazer, mais atualmente Lévi-Strauss se apoiam nos mitos para especular sobre a evolução sociocultural e a mentalidade primitiva. Os funcionalistas, inspirados por Malinowski, examinam as narrativas como reveladores da cultura. Os textos de narrativas têm sido classificados em gêneros analíticos que distinguem mitos, lendas, contos de fadas, e história oral, dependendo dos critérios éticos de oposições tais como atemporal/temporal, veracidade/não veracidade, e sagrado/profano (BASCUM, 1984, p.15).

Análise dos textos narrativos como reveladores da cultura, e a dualidade existente em temporalidade e atemporalidade, veracidade e não veracidade, sagrado e profano vem sendo pesquisada e classificadas em gêneros analíticos que permitem se especular a respeito da evolução social e cultural a partir de uma mentalidade primitiva. Assim, para Barthes, além dessa, há outra forma de se pensar o mito:

Os mitos nada mais são que essa solicitação incessante, infatigável, essa exigência insidiosa e inflexível, que obriga homens a se reconhecerem nessa imagem de si próprios, eterna e no entanto datada, que um dia se constrói como se fora para todo o sempre. Pois a natureza, na qual foram enclausurados, sob o pretexto de uma eternização, não é mais que um uso. E esse uso por maior que seja, é preciso dominá-lo e transformá-lo (BARTHES, 1980 p. 175).

Será possível supor que o aprisionamento conferido ao mito, tal qual imagina Barthes, seja, também, o resultado de uma memória coletiva de determinado povo. Para Leach:

Lévi-Strauss, assim como Freud, acredita que o mito é como um sonho coletivo suscetível de interpretações reveladoras de seu sentido oculto. Os mitos traduzem desejos inconscientes, os quais não se compatibilizam com as experiências conscientes. Lévi-Strauss relata que um sistema político de um povo primitivo só sobrevive se houver alianças entre esse povo e outros (LEACH, 1970, p. 28).

A importância do mito se estabelece em tentar garantir os valores de uma comunidade, valores coletivos que são almejados, e que podem enobrecer a cultura de um povo. Entretanto, há divergência na forma de encarar a relação de importância, o que de certa forma não deixa de ser proveitosa para construção do embate crítico. Assim é possível estabelecer divergentes posicionamentos e respeitá-los sem, contudo, ter-se a obrigação de concordar com o que eles preconizam.

Diametralmente oposto ao modo de encarar o papel do mito nas comunidades tidas como primitivas, há por parte de Karlheinz Stirle, um estudioso literário alemão, uma concepção a respeito da existência e importância social e cultural do mito, quando ele afirma que:

Os mitos são, por excelência, ficções públicas e não projeções subjetivas do inconsciente. E apenas como ficções públicas podem encerrar e determinar o horizonte de uma cultura, não só o horizonte privado de expectativa de um leitor (STIRLE, 2011, p. 162).

Sob essa perspectiva, Stirle apresenta uma modalidade distinta a respeito do mito, na qual a ficcionalidade se transforma no papel de transgressora da realidade e, por assim funcionar, se distancia da concepção cultural que norteia as narrativas dos povos primitivos, como as comunidades indígenas. Partindo dessa forma de encarar a questão mitológica, seria o mito realmente uma ficção pública, assim como Stirle tenta nos convencer, de forma perigosamente, pois, ao sentido de ficção não se pode agregar o valor de verdade?

Desde os primórdios da existência humana, o homem, este ser inquieto e inconstante em suas motivações pessoais, sempre esteve e está em busca de suas origens e explicações para determinados fenômenos que o cercam, o mito vem como forma de expressão para suprir e tentar responder às diversas e eternas inquietações. Essa busca de conhecimento e ânsia em se descobrir e se entender, que norteou e norteia a vida dos seres ao longo dos anos, e que também o faz mover-se em busca de respostas, também serviu e serve como alicerce para um conhecimento filosófico, um conhecimento que desafia a ciência.

A importância do narrador parte do dom de saber ouvir, e saber contar aquilo que ouviu. É ele que empresta a sua voz para preservação dos costumes e

tradições das comunidades, e que Maurice Halbwachs, em *A memória coletiva* classifica como um processo de negociação em que as memórias coletivas e individuais concordem entre si, cabe ao narrador levar essas narrativas adiante.

Maurice Halbwachs, em determinado momento, insinua ser não apenas a seletividade da memória, mas um processo que ele classifica como “negociação”, que seria a forma de conciliar memória coletiva e memórias individuais e que, para benefício mútuo, é necessário que não apenas as outras memórias tragam seus testemunhos, mas que haja uma concordância entre as partes e que os pontos de contatos sejam muitos e suficientes a fim de que essas lembranças que são trazidas pelos outros possam ser reconstruídas sobre uma base comum.

Diferente do que se possa imaginar, os mitos não são coisas ultrapassadas ou legado de um passado romântico, estudiosos dessa matéria, a exemplo de Claude Lévi-Strauss e Mircea Eliade, buscam entender para tentar explicar a longevidade do mito, às vezes atribuindo a essa longevidade uma relação de cumplicidade, que não prova a sua existência, mas também não a descarta.

Face à necessidade de contar e estabelecer as origens, o mito é tido como detentor de especial destaque, pois acredita-se que é a partir dele que tudo passa a ter sentido, a origem do mundo, das coisas, o início da vida, a gênese, enfim, aquilo que é importante para tentar saciar a grande curiosidade humana.

A existência do mito desempenha importante papel, os relatos a seu respeito são formas de autenticar a relação que esse ser tem com as comunidades e que se perpetua no tempo, transformando essa crença numa mescla de imaginário e realidade, que não se pode duvidar, cuja ausência física no cotidiano não quer dizer a sua não existência. Contrário ao pensamento científico, a crença a respeito dessas manifestações não se encerra no plano lógico, puro e simples, mas é fruto de um acreditar na autenticidade atribuída às narrativas, sobretudo pelo respeito que os membros dessas comunidades são merecedores.

Muito do que se pensa e se diz a respeito do mito, seria uma maneira de tentar justificar a sua existência a partir da concepção de que ele se funda, em parte, na necessidade do ser humano em entender quem é como surgiu o mundo em que habita e da sua relação com os fenômenos que regem a existência humana.

É a ausência de entendimento a respeito do seu próprio existir, aliada à curiosidade humana, legítima e natural, que impulsiona esse ser inquieto e sedento de conhecimento em busca de responder aos seus próprios questionamentos: como utilizar a sua capacidade cognitiva; a sua inteligência em prol de se descobrir; em entender o seu papel na natureza e entender também a importância dos fenômenos naturais que regem a sua vida. O mito não se constrói individualmente, é sim uma concepção coletiva, uma herança e construção cultural cujas narrativas possibilitam a sua existência.

Ao constar como parte de uma história que tem valor de verdade, o mito assume uma função social, pois permite que determinadas comunidades agrupem em torno de si práticas dotadas de sentido, além de credulidade a respeito de manifestações únicas e particulares que são próprias e inquestionáveis, geralmente com valores sagrados.

Conforme as definições a respeito do mito em diferentes épocas, lugares e situações, independente da questão cultural, religiosa, das tradições, hábitos e costumes, via de regra, o mito está presente no universo e no imaginário de quase todas as comunidades. Dessa forma, ignorar sua existência é um prejuízo para o entendimento do que o homem é, a pretexto de que a sua concepção está atrelada às comunidades arcaicas ou mesmo subdesenvolvidas.

Assim, cabe reforçar o questionamento a respeito da importância social do mito em uma comunidade, a exemplo do Canaimé que rompe barreiras e atravessa fronteiras, e mesmo com toda gama de informação e comunicação entre as comunidades indígenas, a sua figura mítica não caiu no esquecimento ou descrédito. “A relação recíproca entre mito e rito é reconhecida por todas as linhas teóricas, no sentido de que mito e rito representam formas simbólicas que mutuamente se reafirmam” (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 15).

Apesar de as gerações recentes não se relacionarem com as narrativas e os rituais da mesma maneira como os seus antepassados, ainda assim, os relatos são recorrentes, haja vista as narrativas analisadas neste trabalho confirmarem o respeito à figura mítica de Canaimé, que ainda está muito forte e presente, apesar de concorrer com ícones das culturas de massa que a mídia difunde.

1.3 PERCORRENDO O CAMINHO

Não há indícios que nos permita duvidar da autenticidade dos relatos, embora os fatos nos induzam a questionar se Canaimé é realmente um mito, visto que a sua corporificação em vinganças aponta para um sentido diferente. Ainda assim, as narrativas buscam comprovar a existência desse ser, maldito, malquisto e condenado à sua própria sorte, via de regra alijado do convívio com sua comunidade e relegado à sina de ser causador de inúmeros males e crimes.

O Xamã, também conhecido como feiticeiro, pajé, mago ou curandeiro é responsável por práticas etnomédicas, mágicas, religiosas ou filosóficas que vão da cura, do transe, das metamorfoses dentre outras. É figura de respeito dentro das comunidades, e suas origens vêm sendo estudadas. Na obra *Dark Shamans, Kanaimà and poetics of violent death*, Whitehead trata da suposta relação entre Kanaimà e práticas xamânicas, atribuindo a esse ser uma denominação de miasma de todo mal.

Aparentemente, apesar de alguns relatos que associam determinadas mortes à figura do Canaimé não apresentem uma possível relação entre crime e vingança, fica a impressão de que os ataques não seguem necessariamente uma condição de vingar algo praticado contra a sua integridade, mas, talvez esse seja, quem sabe, um mecanismo de produzir uma ordem social.

Diz parte das observações de uma enfermeira Patamona entrevistada por Whitehead:

Quando eu tenho que escrever um relatório [sobre a causa da morte] eles [o governo] nunca acreditarão em mim, assim, eu não posso escrever 'morte por canaimé' ou 'ataque de canaimé', como realmente aconteceu.' Em situações como essas, ela diz 'Eu ponho morte por tétano, ou se eles têm diarreia, diarreia, diarreia, eu digo que a morte foi por complicações em função da diarreia (WHITEHEAD, 2002, p.116).

Isso atende à imagem que o governo guianense busca que é tentar desmistificar a prática do Canaimé e encarar os crimes como naturais, cometidos por pessoas normais contra específicas pessoas. Por se tratar de observações obtidas na república Cooperativista da Guiana, antiga Guiana Inglesa, país de

grande população negra, não se deve confundir uma relação semântica entre o “*black*”, preto, e “*dark*” sombrio, escuro, vem daí o nome Dark Shamans, que significa Xamã sombrio, o lado sem luz, o próprio mal. Porém, as suas práticas e modo de agir seguem a mesma linha que se encontra nas narrativas tanto na Venezuela quanto no Brasil.

No início de sua incursão pelas terras da Guiana, Whitehead percebe que o assunto mais comentado é justamente a existência de Kanaimà (o autor adota esse escrita, oriunda dos entrevistados por ele), embora, segundo ele, esse não deveria ser o foco principal. Envolto pela importância que esse assunto se transformou e tomadas as devidas proporções, Whitehead chega a acreditar que a partir daquele momento o destino das suas observações estava sendo conduzido não mais por ele.

Deixando a resistência inicial de lado, e já ciente que o caminho a ser trilhado era aquele que ele não queria admitir, mas que era o caminho a ser seguido, Whitehead se lança a entrevistar todos que de certa forma lhes são indicados como conhecedores da prática do Kanaimà, ou que seriam os próprios kanaimà. Na cultura dos povos ameríndios da região circum-Roraima⁹, o termo Kanaimà, Kanaimé ou Canaimé pode se referir ao modo de ritual de mutilação e consequente assassinato ou também àqueles que praticam esses atos.

De acordo com estudos etnográficos, Whitehead acrescenta que o termo Kanaimà pode também aludir a uma ideia mais difusa de atividade espiritual maligna, que existiria desde a origem dos tempos, desde a gênese humana e que motiva os assassinos.

Os estudos e observações desse autor são a respeito desses supostos assassinos, como são classificados, mas também sobre as suas vítimas, os efeitos na vida cultural dessas comunidades e organização social. Acredita o autor que a característica chave de Kanaimà é que essa figura e respectiva prática são regionais, e não apenas local, o que faz parte do repertório cultural de alguns grupos ameríndios.

Outra situação percebida foi à dificuldade em se produzir um levantamento estatístico das mortes atribuídas a Kanaimà, no que tange ao território Guianense,

⁹ Circum-Roraima – Região compreendida entre as fronteiras do Brasil, Venezuela e República Cooperativista da Guiana, também conhecida como tríplice fronteira, nomenclatura utilizada pela antropologia, onde está localizado o Monte Roraima.

visto que as leis daquele país, assim como os demais, não reconhecem a categoria morte por Kanaimà, ou seja, para o governo guianense, a morte ocorrida em seu território, será sempre investigada como sendo morte normal: se algum indivíduo é vítima de assassinato, esse crime é investigado como qualquer outro assassinato.

Em face dessa questão de conceito e legalidade governamental, os assassinatos atribuídos ao Kanaimà, segundo Whitehead, são falsificados a fim de atender aos trâmites burocráticos, visto que o Estado controla essa situação com firmeza, talvez como forma de estabelecer um controle rígido de lei e ordem.

Sentiu-se desapontado Whitehead ao ver pela primeira vez uma urna fúnebre onde estavam os restos mortais de um membro da comunidade patamônica, urna encontrada em uma caverna chamada de Kuyali'yen na língua dos Patamona ou "Macaw cave" em sua tradução em inglês. Essa urna era muito pequena para caber os restos mortais de uma pessoa, mas estava também acompanhada de uma tigela de oferendas. A identificação de uma cobra enrolada, colada na boca do vaso de oferendas é, segundo a tradição dos Patamona, uma característica dos rituais atribuídos a Kanaimà.

Curioso com a descoberta, Whitehead não se conteve em apenas fotografar os objetos mortuários, mas resolveu tocá-los. Em sua apreciação, embora tendo noção de não ser o primeiro não-Patamona a ver esses vasos, passou a acreditar que o fato de ter sido levado até aquele local devia-se mais a conflitos contemporâneos do que com um passado arqueológico.

Ao retornar ao local onde se encontrava acampado, ele conta que uma senhora Macuxi se ofereceu para preparar o almoço que seria servido a ele e aos demais membros da expedição. O gosto dessa refeição foi classificado como execrável e, em consequência ou coincidência, veio acompanhado de um mal-estar e uma doença que se prolongou por alguns dias.

Lembrou-se de ter reclamado em forma de brincadeira a falta de arte culinária da senhora Macuxi, que foi repreendido por um membro do grupo, que a decisão em ter aceito os serviços daquela senhora teria sido uma estupidez, e que provavelmente ele teria sido envenenado pela comida que lhe fora servida.

Nessa situação de precariedade e carência, não se pode ao certo associar uma doença de origem estomacal, em condições adversas a um possível ataque

de represália praticado por ordem ou mesmo por um Kanaimà, mas foi justamente o que Whitehead passou a acreditar, em meio a tantos relatos, e sob uma atmosfera de tensão e medo, tendo ciência que violou uma urna fúnebre, começou a acreditar que essa seria uma vingança de Kanaimà.

Envolto em uma atmosfera de medo e também de encantamento, aquilo que parecia inicialmente estranho, pode de certa forma ter induzido o autor a querer fazer parte dessa história, não que esse relato não mereça credibilidade, mas é possível que face aos acontecimentos e uma sede arqueológica juntamente com uma veia literária, os ingredientes corroborem para uma narrativa fantástica.

Em um discurso etnográfico, Canaimé se transmuta através do tempo como um mecanismo para sustentar a ordem social, e a matança se tornou uma espécie de justiça da selva. Face à ausência do Estado de direito e da polícia, regula e pune o criminoso. Como resultado, o significado do ritual simbólico de Canaimé foi efetivamente ignorado ou meramente entendido como um brotar da selvageria ameríndia (WHITEHEAD, 2002, p.43).

Em outra ocasião, Whitehead relata aquilo que ele considera como falta de realidade e que reflete a ausência de entendimento, o que segundo ele pode significar que esses atos são incompreensíveis. Tanto na literatura colonial como nos testemunhos orais nativos, Canaimé é referência de morte por mutilação violenta, em que tanto a boca, quanto o ânus são os meios de introdução de objetos vários.

Embora ele admita não ter encontrado algo que possa considerar como “real”, além de conversas, ainda assim, ele também se põe dentro de uma visão padrão da literatura antropológica, que parte do princípio de que qualquer que tenha sido a verdade no passado, acusações sobre Canaimé servem para exemplificar a função social ou crença em feitiçaria como mecanismo para inclusão-exclusão na comunidade.

Em outra narrativa a respeito do Canaimé, produzida pelo seu Armando Magalhães, um dos entrevistados na comunidade Nova Morada, TI Alto são Marcos, em 2008, por Fiorotti, que pergunta sobre Canaimé:

DF: Me fale, então, do Canaimé [...]

AM: Kanaimã, ele diz que é um índio que sai de dentro das matas, dos lugares, fora, só pra fazer o mal das pessoas. [...] Vê a gente, bota na gente, caceta, mata e deixa por aí na rua, né? Esse é o Canaimé do branco; é o bandido. Já do índio é o Canaimé que fica por aí escondido, aí por aí, olhando aquelas velhinhas por ali trabalhando; aí vai com jeito pra agarrar ela e aí machuca ela. Machuca pelo coração, pela barriga, pula em cima, mata. Faz o que ele quiser. Aí lá que a velhinha, coitada, já não aguenta nem levar a mandioca, já vai dando febre. Quando chega lá a bichinha morre. Aí quando vão ver, tem até vara enfiada aqui na tripa da pobrezinha, folha, esses negócios.

Nesse relato do senhor Armando, o Canaimé prefere o ataque às pessoas mais velhas, mas não há uma prova que Canaimé só mate os mais velhos, ou essa seja a preferência, pois na mesma entrevista ele conta a história de um próprio filho que aos vinte e três anos teria supostamente sido morto por ataque de Canaimé.

AM: Tudo eles maltratam a gente. Inclusive a história desse finado meu filho que morreu, desse que morreu aqui, desse alunozinho, de vinte e três anos. Ele foi o Canaimé que matou. Lá na minha comunidade, pegaram ele lá. Dizem, ele viu que era um homem barbado (isso quando tava bem, né?): “Pai, um homem barbado me segurou, aí tampou minha boca.” Aí vinha uns colegas dele e “Ei, ei.” Gritando para ele, ele tava com boca tampada. Aí o cara se afastou, ele tava pra se engasgar. E ele tinha forçazinha no braço, tinha vinte e dois anos ele. Teve força, aí escapuliu e gritou: “Ei!” Quando os caras chegaram lá, dizem que ele já tinha se escondido no mato. Aí daí pra cá, ele já adoeceu, adoeceu, adoeceu; febre, febre, febre: (O que é isso, meu filho?) Compramos medicamento. O professor, não, o diretor, não, o coisa da Saúde, agente da Saúde tratou dele. Melhorou, né? Com isso, nós viemos pra cá. Aqui ele disse que tinha, já tinha visto ele mesmo aqui. Ele veio aqui e “Ah, tu t aqui, n? Nós vamos te matar.” Quando ele ficava aí com as crianças meio dia, aí ele ficava aí, diz que esse homem veio. Esse mesmo barbudo, veio aí. “Ah, tu tá aqui, né?, Mas tu não vai escapar não, cara. Tu não vai escapar não...” “Ei, pô, eu vou dizer pro pai o que tu disse.” Ele contou, mas eu andei atrás desse cara um bocado de dias por aqui, doido pra conversar. Eu digo: “Vou pegar esse cara hoje.” Mas nunca encontrei com ele. Quando encontrava era correndo. Ia embora pra Boa Vista. Aí eu andei muito tempo caçando ele. Mas isso é a história do Canaimé, né? Matou pessoas, enforcou, bagunçou, matou. Então é a história...

DF: E ele faz isso por nada?

AM: Por nada, por inveja, às vezes. [...] Aí chega lá, ataca a gente sem a gente ver, derruba, mata, ou então machuca o cara lá, só chega gritando na casa. Nem doutor dá jeito, porque já tá todo arrebitado. Colocam vara no bumbum da pessoa, lá pra dentro tudo. Cortam a língua, tudo bagunçado. É assim a história do Canaimé.

DF: E o senhor já ouviu falar como a pessoa faz para virar um Canaimé? Por que ele vira?

AM: Não professor, é o seguinte: esse Canaimé é uma qualquer pessoa que vem de fora, lá de outros cantos. Aí eles ficam com inveja. Às vezes outra pessoa manda: “Rapaz, tu garante matar?” “Garanto!” “Então ele

vai, ele, corta uns couros de mambira, de tamanduá, se tiver; fura um buraco, faz aquela máscara, ele faz a máscara pra poder ver a pessoa se assustar. Eles colocam aquelas vestes, aquelas roupas de tamanduá. Tira o couro e se veste, e o cara vê aquele negócio feio, viche Maria, já cai desmaiado. É onde eles pegam e matam a pessoa. É qualquer pessoa que venha de fora. Parentes mesmo, parentes que moram assim distante, eles fazem isso com povos indígenas. Qualquer um né? Então, isso aí que é chamado Canaimé. É o Canaimé do índio. E do branco é chamado bandido.

DF: Bandido.

AM: É.

Dando continuidade nas entrevistas, agora com um Tuxaua Macuxi de nome Valdélío Perez Ribeiro, realizada na região de Santa Rosa, no ano de 2008, o professor Devair Fiorotti, após algumas perguntas a respeito da origem e tradição daquela comunidade em que o senhor Valdélío reside, decide perguntá-lo a respeito do Canaimé.

DF: E do Canaimé?

VR: Iche. Tem vários casos do Canaimé, aí?

DF: O que o senhor sabe dele, o que entende, e o que pensa a respeito?

VR: Não, segundo o que o pessoal comenta, que o Canaimé é a pessoa assim, que faz mal às outras pessoas, é só pra fazer o mal mesmo, né? Caso de inveja, essas coisas, assim. Então, vai fazer o mal à pessoa. Graças a Deus que quase não tem muito isso, tem assim, se o Canaimé assoviou, assoviou por lá, mas se diz que não é o Canaimé, mas diz que é assim: o Canaimé é uma pessoa normal, só que tem um, ele usa um não sei, um tipo de não sei que lá, uma matéria que ele usa, que os parentes dizem que é pussanga que ele tem.

DF: Sim. E houve casos na comunidade, lá em Santa Rosa?

VR: Rapaz, teve um caso, eu não sei se foi disso mesmo, porque segundo o Canaimé, o camarada diz que não fala, que dá febre, dá diarreia, várias outras coisas, e que morre rápido. E aconteceu um caso quase idêntico a esse aí. É de um velhinho que tinha lá. Então, ele foi tirar um, ele gostava de troçar peneira, né? Aí, foi tirar as varinhas pra fazer as peneiras dele, quando ele voltou, foi com febre, quando foi de noite ele morreu.

DF: Aí, nesse caso, falaram que poderia ter sido o Canaimé.

VR: Assim, é mais ou menos assim, né. Não sei se foi mesmo, porque foi uma morte rápida, né?

Continuando os trabalhos realizados na comunidade Santa Rosa, Fiorotti entrevista senhora Letícia Barbosa e o senhor Eduardo Magalhães, que explicam um pouco da cultura e cultivo praticados por eles, até que em dado momento Fiorotti pergunta-lhes a respeito do Canaimé.

DF: Outra coisa assim, mudando um pouquinho, aquelas histórias

mitológicas, assim, a senhora sabe de alguma? O que vocês sabem sobre o Canaimé, por exemplo?

LB: O Canaimé, o Canaimé é parente da gente mesmo. Que existe há muitos anos, tá o Canaimé. Quando eu era criança, ouvia falar no Canaimé. Branco chama Canaimé, índio chama Kanaimî.

DF: Kanaimî.

LB: Kanaimî. Aí na Boca da Mata moravam os antigos. E tinha o parente que comprava, trazia o ralo pra trocar. [...] trazia o ralo pra trocar com chumbo, espoleta é, como é Eduardo?

EM: Pólvora.

LB: Porva... pólvora, sei lá. Aí o homem levava, marreteiro levava, era chamado marreteiro. Levava pra lá, vinha pra cá. Aí tem aquela coisa, ter inveja do outro. O Canaimé traz isso aí. O Canaimé já traz o mal da inveja. Aí começou perseguir os outros. [...] Eles usam pussanga pra gente não contar o que eles fizeram com a gente.

DV: O que é pussanga?

LB: Eu não sei o modo não. Pussanga eu não sei nem explicar.

[risos].

EM: Eu acho que é assim alguma.

LB: Alguma... um tajá que eles usam, né?

EM: Um tajá.

LB: Que eles têm, eles usam tajá.

EM: Eu não sei não. Eu ouvi dizer uma coisa, pra mim é assim como esse pessoal que usa hoje droga. Sei lá, nunca nem vi, nem conheço droga. Tem gente que toma droga, fuma não sei o que, pra ir matar os outros. Eu acho que é assim o Canaimé, não sei não.

Entrevistando o senhor Dionísio Antônio Servino, na Comunidade Araçá da Serra, TI Raposa Serra do Sol, Pacaraima, RR, professor Fiorotti volta a questionar a respeito do Canaimé:

DF: Ahã. Me fala um pouco sobre o Canaimé. O que o senhor ouviu falar? Deve ter ouvido falar muita história[...] Deixa eu pausar aqui um pouquinho. Canaimé. O quê que o senhor sabe?

DS: O canaimé, ele é da própria comunidade. Eh, o canaimé é da própria comunidade, desde que a pessoa vai se transformar em Canaimé desde que ele encontre alguém que saiba usar, eles usam, eh, nós conhecemos como *pussangas*, pussanga, né. E também tem as rezas, né. E pode usar outras coisas. Até a cobra eles podem usar pra fazer com que ele venha a se transformar em canaimé. O canaimé é o seguinte, agora eu quero dizer que aqui não existe tanto canaimé, mas os que tem tão matando. Quer dizer, eles matam as pessoas, né. Eles consideram as pessoas como caça. Quando vão contar pra alguém, vai dizer: "Eu vou, eu tenho que matar aquele, um garrote." Tão falando pra homem. Se ele falar que diz que matou uma novilha, então ele matou uma moça. Um bezerro então é uma criança. Esse é o linguajar deles, os canaimés, quando eles falam. Então, eles, o canaimé, a gente pode achar que é mentira, ou seja, algum mito. Então, algum bicho da serra ou da terra, mas não é. Quando pegaram meu sogro ali no Pacu, o pessoal lá da Raposa, a comunidade da Raposa, dois, é só do puro. É só do puro, como se dá, eh. São da Guiana. Esse que pegou meu sogro foi um tal de Vítor. Ele veio, foi visitar meu sogro lá, ele foi visitar meu sogro, aí tinha o Perdísio, o tuxaua de lá foi lá e disse: "Olha, esse aqui é o tuxaua André." Ele e o genro, aliás, dois sobrinhos. Bom, eles foram como hoje. Aí quando foi no outro dia, eu tinha vindo pra cá. Aí minha esposa ficou

lá, eu tava morando lá. Aí então ele conheceu ele, viu ele, conversou com ele, né. Aí quando foi no outro dia, que ele foi lá pra roça que o cavalo dele tinha machucado a mandioca dele lá, então ele tinha que cortar um pau pra cercar o cavalo, aonde a passagem do cavalo. Ele entrou na mata, então quando ele cortou o pau, a vara, ele apareceu. Tava por detrás de uma pedra aí disse: “Ei, desce daí que eu quero falar com você.” Falou em Macuxi, né. Então ele disse “Quero falar com você. Você teve ontem lá em casa, porque que você não falou comigo? Não, quero falar com você!”, ele disse. E o velho desceu. Quando ele desceu, ele colocou a peixeira dele na cintura, então. E ele veio de lá e agarrou o velho. Porque meu sogro ele é meio magro. Aí ele me contou que ele fazia, curvava assim pra trás pra ele não chamar, quebrar a espinha dele. E o Vitor era um homem assim forte, aí a mão dele tava livre. Aí ele lembrou da peixeira. Quando ele puxou, ele pulou. Aí quando ele pulou veio o sobrinho dele na frente, então ele empurrou que ele caiu pra lá. Quando ele caiu pra lá, outro veio daqui, então ele só fez rodar assim. Dois já foram, esse daí escapou. Aí nós, quando ele tava ficando melhor, ele contou, o velho quase morreu. O Canaimé é o seguinte: ele se transforma numa coisa que a gente não vê. Se tiver um matinho qualquer, ele tá e você não vê ele. Não vê por causa dessa pussanga que eles usam. Então, assim aconteceu e nós mandamos a carta lá pro delegado, que era o Dimas, na época. Passou uma semana, duas semanas. Com duas semanas, o avião chegou lá e era dele, o delegado. Ele tava trabalhando lá no posto lá da Raposa. Aí ele falou que nós estávamos acusando, que o Vitor era um homem trabalhador, era homem de bem, era um cara civilizado, vamos dizer. “Esses Canaimé, que eu sei disso, é bicho da serra. É bicho da serra, eu não acredito.” Eu digo: “Delegado, eu sei que o senhor não acredita, mas isso é real. No meio do povo indígena, esse é real. Porque o senhor não conhece. Assim como existem os bandidos, né. Não são pessoas? São pessoas, né?”

DF: Eu sei.

DS: Da cidade, são pessoas. Agora só que são pessoas que você pode ver, mas o canaimé você não vê. Ele mata pessoas e você não vê. Nunca a gente vai pegar o canaimé em flagrante.

DF: E ele faz o que com a pessoa quando pega?

DS: Olha, ele adormece a pessoa, né. Como eu tô dizendo: se, por acaso, aqui debaixo dessa essa árvore tem um, é cerrado aí. A gente pode passar bem aí. Se ele balançar essa árvore aí, você vai adoecer, mesmo que a pessoa não veja. Eh, ele usa um poder muito forte, através dessa pussanga. Então eles têm uma coisa muito forte. Ele pode se transformar em um animal, né. Então diz que esse que tá aí no Contão, é nosso conhecido, é nosso conhecido. Não sei se o senhor conhece ele, chama de Júnior.

DF: Conheço não.

DS: Conhece não. É ele e os dois filhos. Ele se transforma em cachorro.

DF: Em cachorro?

DS: Em cachorro. Eh. Aí a gente se engana, pensa que é cachorro qualquer, mas é ele. Eh. Então eles fazem pessoa adormecer. Você pode tá dormindo com o seu companheiro, se não tiver rede dorme um de um lado, outro de outro. Ele vai tirar, você não vai sentir. Não acorda de jeito nenhum. Eles fazem a pessoa, basta ele aparecer um pouquinho, você já vai caindo ali. É assim esse Canaimé.

DF: E pra saber o que o Canaimé fez, faz o quê?

DS: Não faz nada.

DF: Porque têm umas coisas, não tem?

DS: Existe, como a gente pode saber. Como eu tô dizendo: eles pegam a pessoa. Depois que a pessoa cai, eles quebram tudo: quebram pescoço, quebram tudo. Mas também diz que eles tiram o ânus da

peessoa, né. Aí então, aquela pessoa praticamente está morta, mas ela levanta vivinha. Ela volta pra casa, todo quebrado, então. Mas ela volta normalmente. Aí começa sofrer: dá febre; uns alcançam até o outro dia, uns até meia-noite eles podem morrer. É assim que eles fazem. Praticamente é uma coisa muito ruim que eles fazem com as pessoas, até no animal mesmo. Aqui, não sei se quiseram me matar, mas mataram foi uma vaca aqui na minha caiçara, e cortaram o ânus da vaca. Eh, tava morta. Era até a vaca do tuxaua [risos de ambos]. Eh, eles são assim. São pessoas, são amigos. As pessoas falam legalmente com a gente.

DF: Ahã.

DS: É nossos parentes, mas eles tão usando essa pussanga que vem da Guiana, e são várias. Então, usam muitas, várias de pussanga, então, mistura que é pra eles sumir. Diz que basta soprar uma porta, pode estar fechada, eles dão uma assopradinha, a porta se abre. É assim.

Nota-se bem que a imagem do Canaimé é, independente do lugar em que ela vem sendo construída, uma repetição de uma índole má, como se a maldade fosse um adjetivo atribuído ao Canaimé ou à sua prática. Entretanto, embora assim seja a forma de se referir a este ser, de alguma maneira cria uma aura de mistério e condição mítica.

Canaimé é um misto de temor e também de encantamento, que paira sob essa figura, forjando uma relação que vai do ódio ao respeito, ou do medo ao fascínio, e que não se pode negar, mesmo com o passar do tempo. Ainda assim, o fenômeno Canaimé, e suas narrativas fantásticas que trançam o real e o fantástico, o irreal e o verossímil chegam ao ponto em que já não se pode separar um do outro, situação em que o papel do contador de história, o narrador, tenha sempre a aspiração de conduzir o ouvinte a um mundo que transborda sensações e guarda segredos.

Uma característica marcante do universo Canaimé é o fato de envolver uma combinação entre o ritual do modo de ação e um ataque xamânico violento como prelúdio de ataque físico. Como discute Neil Whitehead (2002), é impossível determinar a origem temporal do Canaimé, pois o que se tem são relatos que remetem ao menos a duzentos anos de sua prática e interpretação, produzidos por fontes coloniais, textos antropológicos e literários. As referências escritas sobre Canaimé aparecem nas fontes europeias a partir do século XIX, em um quadro de informações coloniais, como um modo de ação militar colocado em prática, em excursões de comércio e invasões predatórias pelos Akawaio, povo Caribe habitante da área de montanhas situadas na região ocidental da Guiana e

que vive ao longo do rio Mazaruni e seus afluentes, fazendo vizinhança contra os Macuxi e os Patamona.

Ainda que a nossa natureza precípua coloque em dúvida a capacidade de captar a realidade, embora os pressupostos estejam presentes, é o aspecto fantástico que faz surgir a incerteza ou desconforto diante dos acontecimentos, mesmo quando para muitos esses fatos sejam tão familiares. O que dizer se a forma de abordar a questão do mito esteja envolta em aspectos sobrenaturais, a dimensão psicológica do ser humano que o remete ao medo da infância, talvez o mesmo medo cultivado na fase adulta, em que o simples pronunciar de um nome pode causar temor. Canaimé...

Uma figura mitológica, talvez, um ser que não se limita em fronteiras e transita livremente pela região circum-Roraima, cujo nome assume diferentes grafias e pronúncias, mas, ainda assim, com o mesmo poder de provocar espanto e admiração, com a mesma intensidade e com o mesmo respeito.

CAPÍTULO 2

O MITO E AS NARRATIVAS

2.1 O TEMPO E O MITO

Na ânsia de obter respostas para os nossos questionamentos, como surgiram as coisas na natureza, e qual o efeito delas no nosso dia a dia, assim como as consequências dessa nossa inquietude latente é que pesquisas são realizadas a fim de tentar entender a construção e importância social Canaimé nas comunidades indígenas e qual o papel que lhe é conferido nos dias atuais. Diz Calvino:

O mito dentro da narrativa, portanto, incorpora uma parte subterrânea e inexplorada da ficção. Na realidade, ele representa o preenchimento de uma elipse constante entre o real e o imaginário, sugestão contínua dos vazios perenes. Pode-se entender no mito uma estrutura cíclica que possibilita a unidade e a própria coerência dos sentidos humanos, ao longo dos tempos. O mito devolve, ao ser da narrativa poética, o direito de perder-se e encontrar-se dentro de si mesmo: “Por isso o mito age sobre a fábula como uma força repetitiva; ele a obriga a retornar sobre seus passos mesmo quando ela se perde em caminhos que parecem conduzi-la para regiões inteiramente diferentes” (CALVINO, 1977, p.77).

Os mitos permitem, por exemplo, que membros de uma sociedade aprendam os segredos da gênese, e seguindo rituais, possam de acordo com a repetição desses ritos alcançar o que foi feito pelos deuses, e pelo seus antepassados. Conhecer a origem das coisas: flora, fauna, e os fenômenos do mundo circundante, é uma forma de conferir ao indivíduo o poder de entendê-las.

Há, também nas narrativas, o tempo mítico, aqui chamado de tempo circular, pois se tratar de um tempo reversível à medida que o seu retorno acontece não propriamente através da figura do mito, mas por intermédio das narrativas ou repetições cíclicas, em que ele, o tempo, não é contabilizado cronologicamente, mas de forma genealógica. O tempo mítico está atrelado ao momento em que o mito surge como uma forma de se tentar explicar fenômenos sobrenaturais que permeiam o cotidiano de uma coletividade e que fazem parte do imaginário de um povo.

Na busca de uma análise ontológica, surge uma grande discussão a respeito da utilização das narrativas associadas ao mito pelo fato deste não permitir questionamentos, posto que ele é atemporal, visto que a história humana se orienta em função do tempo. E no tocante ao mito, esse tempo se cristaliza em detrimento ao passado em relação ao presente, pois é no passado que o mito se estabelece.

Os mitos nada mais são do que essa solicitação incessante, infatigável, essa exigência insidiosa e inflexível, que obriga os homens a se reconhecerem nessa imagem de si próprios, eterna e no entanto datada, que um dia se constrói como se fora todo o sempre. Pois a Natureza, na qual foram enclausurados, sob o pretexto de uma eternização, não é mais do que um uso. E esse uso por maior que seja, é preciso dominá-lo e transformá-lo (BARTHES, 1980, p. 61)

Considero que o conceito a respeito do mito é desafiador e ao mesmo tempo motivador. A imagem criada tal qual propõe Barthes, de eternização e enclausuramento é mais real que fictícia. Dessa forma, pensar o mito é construir de forma respeitosa uma projeção originária de uma narrativa. O narrar não apenas passa adiante um possível conhecimento, também faz com que todo um conhecimento adquirido não seja perdido.

No decorrer das entrevistas sempre que o entrevistado é questionado sobre o que ele sabe ou lembra do Canaimé, apesar de confirmação automática a esse respeito, há uma pausa e uma reflexão antes de prosseguir o diálogo. Esse hiato se faz necessário, creio que inicialmente por se tratar de um tema que não costuma ser tratado de forma tão corriqueira e cotidianamente.

Percebemos então essas pausas em alguns entrevistados:

DF: Me fale, então, do Canaimé. [...]

AM: Kanaimã, ele diz que é um índio que sai daí de dentro das matas, dos lugares, fora, só pra fazer o mal das pessoas.

DF: Ah, sim, [...] sobre o Canaimé, qual é a visão do senhor?

CF: Ah! Canaimé ainda existe, Canaimé.

DF: Ainda existe?

CF: Ainda existe esse rapaz, tão perseguindo nossa vida, rapaz. Canaimé é aquele que, na linguagem, em Português se chama bandido.

DF: E do Canaimé?

VR: Iche. Tem vários casos do Canaimé, aí?

DF: O que o senhor sabe dele, o que entende, o que pensa a respeito?

VR: Não, segundo o que o pessoal comenta, que o Canaimé é a pessoa assim, que faz mal às outras pessoas, é só pra fazer o mal mesmo, né? Caso de inveja, essas coisas, assim.

Assim, com a paciência e respeito de quem sabe que o tempo do entrevistado não é o mesmo que o seu, o entrevistador busca se manter a uma distância que mesmo ávida de curiosidade não tenta forçar uma situação que não seja confortável ao entrevistado. Dessa forma, o gancho para as perguntas não pode ser utilizado como se fosse uma armadilha ou espreita, visto que a relação de confiança não pode ser quebrada a despeito de buscar o máximo de informações, pois:

Como afirma Cecília Minayo, na obra *Pesquisa Social: teoria, método e criatividade* (1994, p.57), é através da entrevista que o “pesquisador busca obter informes contidos na fala dos atores sociais”, entendidos como “sujeitos-objeto da pesquisa que vivenciam uma determinada realidade que está sendo focalizada”. Nesse sentido, a informação qualitativa de uma entrevista pode ser trabalhada e retrabalhada até que o problema pesquisado seja bem abordado (DEMO, 2001, p. 31).

A fim de explicar sua própria origem, o ser humano se vê voltado à existência de um mito fundador, que tem a função de tentar regular uma possível ideia de homogeneidade humana, que não existe, na qual diferenças e igualdades são negadas à medida que uma angústia se forma no momento em que este ser tenta construir um mundo externo, mundo este que difere do seu próprio habitat. Tzvetan Todorov, em *As estruturas narrativas*, diz que as narrativas oriundas da memória são subjetivas e afirma que:

[...] se constitui na tensão de duas forças. Uma é a mudança, o inexorável curso dos acontecimentos, a interminável narrativa de “vida” (a história), onde cada instante se apresenta pela primeira e última vez. É o caos que a segunda força tenta organizar; ela procura dar-lhe um sentido, introduzir uma ordem. Essa ordem se traduz pela repetição (ou pela semelhança) dos acontecimentos: o momento presente não é original, mas repete ou anuncia instantes passados e futuros. A narrativa nunca obedece a uma ou a outra à força, mas se constitui na tensão das duas (TODOROV, 2006, p. 20-21).

De acordo com Todorov, essa tensão se estabelece entre duas forças, que são: as mudanças e as inevitáveis organizações dos acontecimentos, em que a história se remete a personagens que fazem parte do cotidiano, e ajudam a construir o acervo cultural de uma sociedade, assim, quando os feitos atribuídos ao Canaimé são comentados, é possível se perceber duas correntes a seu respeito, uma crédula e temente, e outra que aparenta negar a sua existência.

Em determinadas comunidades indígenas, a escolha de um membro para ser o narrador, passa por ritos internos a fim de garantir a fidelidade ao transmitir os ensinamentos, as tradições e os aspectos culturais. Essas narrativas devem ser transferidas de forma responsável, principalmente quando abordam questões voltadas ao mito, pois são sempre instigantes e motivadoras.

Não obstante, face às interações constantes e influências externas, é de se supor que mesmo dentre algumas comunidades indígenas a discussão a respeito dos feitos atribuídos ao Canaimé, seja motivo de grandes questionamentos, visto que a simples alusão ao seu nome já provoca um efeito de apreensão, temor, respeito e encanto, embora não se possa afirmar que esse mesmo efeito ocorra em todas comunidades, pois, se não há uma aceitação unânime acerca da sua existência, há, sim, em alguns casos a sua total negação.

Este fenômeno mais recente ocorre principalmente, entre as novas gerações, que são expostas aos avanços, às cobranças sociais ou religiosas, e que em muitos casos são impelidas a fazer parte do mundo do não-índio, a exemplo daqueles que precisam estudar em localidades distantes de suas aldeias, como uma consequência que os novos tempos exigem. Estudar fora das suas comunidades é uma necessidade de alguns, que buscam através do conhecimento do não-índio estabelecer uma relação que permita o acesso aos direitos e deveres que muitas vezes lhes são negados.

Entender essa provável negação, se torna possível, a partir do momento em que passamos a respeitar o fato de que as culturas indígenas não são estáticas, como alguns imaginam, mas que como qualquer outra, elas são dinâmicas e vêm sofrendo através dos tempos as transformações oriundas das influências externas.

Nesse particular, tratar das questões voltadas ao mito já não pode exigir a mesma abordagem que se tinha a algum tempo. É mister lembrar que o acesso aos meios de comunicação e à informação de forma mais rápida e precisa, se por um lado favorece, por outro, pode projetar uma visão diferente no que tange à maneira como esses temas são tratados nas sociedades atuais.

A narrativa poética ressuscita um mito e pode lhe conferir outra nova perspectiva, quando possibilita a tradução de sentidos ocultos e da construção de uma ontologia. Canaimé é um exemplo dessa nova perspectiva de abordar uma

figura tida como mítica, que não se extingue com a modernidade, mas que se alimenta e se renova através das narrativas, e essa renovação se manifesta de forma espetacular por intermédio das vozes e performances narrativas. Cada membro que fala traz a sua marca pessoal, mas acima de tudo traz, também, questões que sempre nos motivam a seguir buscando, as respostas sobre o início e a manutenção das origens.

Mesmo com todas as mudanças advindas do tempo, ainda que por trás das mudanças exista um ritmo e uma natureza que se difere à medida que se estabelece, as comunidades indígenas buscam manter as suas identidades e se afirmarem como grupos étnicos diferenciados e portadores de suas tradições, mesmo quando o contato mais frequente com os não-índios é inevitável.

É de se entender que essas questões voltadas a assuntos tão íntimos, sob o ponto de vista de serem acervos inquestionáveis de determinadas comunidades, não sejam tão simples como pode-se imaginar. Dessa forma, pode-se entender que alguns membros dessas comunidades fiquem relutantes quando questionados sobre a relação com mitos, lendas, tradições e costumes.

Estaria o mito realmente enclausurado sob o pretexto de eternização, tal qual Barthes (1980) apregoa, mas que necessitaria ser dominado e transformado, ou seria a ficcionalidade, que lhe é conferida, autora de uma condição de transgressor da realidade? Na conversa entre Fiorotti e os irmão Flores, eles explicam um pouco da forma como os membros da sua comunidade são tratados, inclusive a utilização de ervas e até mesmo a puçanga que muitos sequer admitem utilizar.

DF: Pra dor de cabeça.

CF: Sim senhor. Outra coisa que tu tá perguntando, isso nós vamos repetir outro. Essa água misturada com puçanga, ou seja, com a folha cozida, isso aí pra dor de barriga, não é pra ser caçador não. Isso aí pra cura, isso aí pra cura. Tá sentindo dor às vezes e tá evacuando [a] cada momento. Então, pra evitar essa, tu tem que tomar água até encher barriga, sem querer tu tem que tomar pra ser remédio. Aí tu vai vomitar, jogar toda essa sujeira que tá na tua barriga, aí tá... não sente mais dor, não solta muito vento, isso aí, esse remédio. Pimenta colocado no nariz depois de derramar, tirar sangue, isso aí remédio. Agora puçanga, *muran* e *orocan*, isso é remédio pra ser curador, pra ser caçador. Sim senhor, assim é. Agora não existe mais. Não é preciso cortar.

DF: Os meninos então não tem essa iniciação?

CF: Não. Agora não, agora não, agora acabou.

MF: Antes da gente vim daqui do Maurak, meu pai falou pra mim assim: "Meu filho.", o mais velho, talvez irmão, o avô dele falou pra ele: "Olha,

não usa *muran* pra ser caçador, não usa, mas usa água.”, ele falou pra ele, pro meu pai, aí chamou nós: “Olha, meu filho, vocês tem que se curar, não vão usar essa puçanga.”

Pela narrativa dos Flores, essas substâncias não são mais usuais, isso nos leva a crer que a tensão aludida por Todorov, realmente se cristaliza nos procedimentos do agora. Creditar o uso do Tajá ao Canaimé, passa a ser de maior compreensão, visto que ambos estariam à margem dos procedimentos e preceitos praticados na atualidade por algumas comunidades.

Ao se questionar a figura do narrador, devemos ter em mente que pessoas como o senhor Clemente Flores e o senhor Manoel Flores são seres vivos, a história em movimento. Vale salientar que o narrador propriamente constituído nem sempre é uma testemunha ocular dos fatos que narra, o que necessariamente não pode acontecer com os irmãos acima.

No livro *As flores da fala*, Farage diz que os wapananinao são plantas em sua maioria *ciperáceas* e *cactáceas*, que segundo a crença de algumas comunidades são portadoras de magia, Cactus e tubérculos que os Wapishana acreditam brotar no inverno, tempo de águas, e secam no verão. Ainda sobre a crença Wapishana, essas plantas são geralmente cultivadas em um lugar discreto do terreiro, longe da vista de estranhos.

Incerta é a origem das plantas wapananinao, segundo os wapishana, uma versão diz apenas que surgiram das cinzas de uma enorme cobra, oropiro, que habita os altos montes no vale do *Rupununi*. Descobriram-nas os homens e aprenderam a utilizá-las por método tentativo, assim surgindo a magia de caça e pesca. Outra versão, um tanto mais extensa, me contou Maria, jovem mulher que se especializava em fitoterapêutica na aldeia de Canauanim, que, por sua vez, ouviu de seu avô: “Os pananu eram gente primeiro, porque pananu vira gente. Depois tocaram fogo nas casas deles então morreram. Depois do fogo brotaram em batata (isto é, em tubérculos) em suas antigas casas. Aparecem agora em sonhos, é por isso que tem udorona. Ninguém pode queimar ou cozinhar, porque morrem. Meus avós foram lembrando seus nomes: lontra, flecha, kayapa...” (FARAGE, 1997, p.78).

Segundo Farage, de acordo com essa perspectiva, wapananinao é uma espécie de planta que difere de outras, pois, conforme essa crença, distancia-se das outras espécies botânicas, visto que ninguém as cultiva ou cria, pois tal como os humanos possui uma alma (udorona), e dessa forma wapananinao escolhe com quem quer viver, com quem cuida melhor dela, e quando se desagrada dos

cuidados que lhes são dispensados, muda-se, o que pode ser atestado pela morte aparente da planta. Mas, diferente dos humanos, os wapananinao nunca morrem, voltam ao seu pé, ou outro lugar de onde saíram, é tido como gente.

Por possuírem em comum com os humanos uma alma – *udorona* -, os wapananinao possuem ainda o atributo da fala que dela decorre: “os tajás são gente, pode-se conversar com eles” Porém, o verbo possuir não é o que melhor descreve esse atributo: para os wapishana, os wapananinao são alma que, por sua vez, é a potência da fala em grau eminente, o canto. Em canto os wapananinao se manifestam, e mesmo no interior de um maracá vivem, falam e cantam (FARAGE, 1997, p.79).

Ainda sobre os wapananinao, consta que eles não gostam de agir sob a invocação de enlutados ou para estes, pois o odor putrefado de proximidade da morte os aborrece. Dessa forma, mulheres menstruadas não podem utilizá-los, tampouco os xamãs podem fazê-lo por elas, visto que os wapananinao não gostam do cheiro de sangue ou de mulheres grávidas. Ou seja, não gostam de associar-se à podridão, deterioráveis ou malcheirosas, mas sim, de coisas aromáticas.

2.2 MEMÓRIAS

Muitos narradores desviam-se de um tipo de ritmo para outro na mesma entrevista, quando sua atitude em relação à matéria em questão muda. Naturalmente, isso só pode ser percebido quando comparado ao que se ouve, e não ao que se lê. Durante uma entrevista, a velocidade do discurso costuma mudar, visto que as regras de interpretação não são rígidas, pode-se perceber uma alteração no ritmo que pode significar ênfase de maior ou menor intensidade. Dessa forma, acelerar pode ser uma maneira de transitar sobre certos pontos com familiaridade ao tema, ou seja, um certo domínio sobre o assunto.

O fato de se admitir que as fontes orais não devem ser vistas como falsas, uma vez que a conferência dos fatos atesta a seu favor e eleva a um patamar de confiabilidade, o testemunho é muito importante, pois está envolto em uma credibilidade atribuída ao narrador. As fontes históricas orais, que são fontes narrativas, são fontes de grande confiabilidade e, por conseguinte, permitem que

as suas análises possam se estabelecer em função de algumas categorias desenvolvidas a partir da teoria narrativa na literatura. Algumas narrativas, por exemplo, sustentam-se na velocidade da narração, ou seja, a duração do evento e a duração da narração.

Por exemplo, um determinado acontecimento pode ser relatado de forma breve e simplificada, assim como outro acontecimento de relevância diferente pode exigir do narrador detalhes minuciosos. Essas oscilações apesar de importantes não podem ser consideradas como norma, mas uma marcação do narrador em relação ao fato narrado. Essas oscilações são as habilidades performáticas de cada narrador.

Atribui-se a essa marca de individualização, uma capacidade de performance única e peculiar de cada narrador, que trabalha o imaginário do ouvinte de forma tal a não suscitar dúvidas quanto à fidelidade da sua narração, e nessa relação narrador/leitor ou narrador/ouvinte o envolvimento deve ser profundo a ponto da subjetividade do narrador ser compartilhada e chancelada entre ambos.

Na fala do senhor Clemente Flores no início da entrevista se destaca a linguagem fácil e coloquial, inclusive, ele até brinca com o tamanho do gravador utilizado e a capacidade de armazenar as informações. É importante observar que no momento em que o senhor Clemente concedia essa entrevista, segundo seu relato, ele estava com sessenta e oito anos de idade, pai de sete filhos e avô de vinte e três netos, ou seja, um membro com muita influência e respeito na sua comunidade.

[...] Porque a história de Macunaima é muito comprida, é muito longa. Vamos passar uma semana gravando, tem que trazer mais gravador desse [risos].

DF: Ih! Esse bichinho aí é misterioso [falando do gravador digital], ele só não tem tamanho. Esse aqui [Manoel Flores] falou hoje duas horas e pouco, e ele nem “tchum.” O gravadorzinho continuou funcionando...

Nesse ponto da entrevista, podemos perceber que a respeito de Macunaima, outro mito que povoa a mesma região do Canaimé, o senhor Clemente afirma que há muito a ser contado, situação oposta ao Canaimé, que mesmo gozando de determinada importância, não provoca o mesmo desejo de elucidação quanto à sua própria existência, sequer admissão dos seus atos.

Assim segue o senhor Clemente, mantendo o seu ritmo e sua maneira tranquila, característica de quem adquiriu o controle e possui propriedade para falar dos temas relacionados ao seu dia a dia:

CF: Aquela caça, porco do mato, esse aí no meio do caminho. “Agora pena de pássaro é meu caminho, pode [ir] indo por aí que eu vou na frente.” Saiu de madrugada, como três horas da madrugada que o homem sai. Os dois filhos com a mãe ficaram lá, dentro da casa. Tá!, amanheceram. Mais ou menos cinco, seis, sete, aí comeram, “Agora, embora meu filho, papai já tá longe. Pode ser que papai matou algum pássaro pra nós comermos. Vamos lá!” Destar que o inimigo tava escutando o que o pai falava pros filhos, logo quando ouviu a conversa e voltou, logo o homem passou já. Ajuntou esse cabelo de porco, ajuntou pena de pássaro, trocou pra cá. Pena de pássaro no caminho dele, cabelo de porco no caminho do homem. Aí se enredaram os meninos. Tá ouvindo bem, né? Então, saíram: “Umbora.” O senhor sabe zarabatana?

Percebe-se na narrativa, algumas marcas da oralidade, como a utilização de termos “tá”, embora, destar, tava”, em detrimento a está, vamos embora, deixe estar ou estava. Esse recurso da fala, mantido na transcrição como forma de preservar ao máximo a fidelidade do relato, também preserva essa forma que aproxima o discurso do narrador à realidade cotidiana.

CF: Hum... Assim foi essa história, meu irmão, porque eu gosto de falar assim, mas tu sabe que ninguém sabemos falar bem o Português, porque somos indígenas Taurepang.

DF: Claro que sabe falar! Eu entendi tudo, como é que não sabe! ...

CF: Eh...

Em determinado momento da entrevista, o senhor Clemente justifica a sua maneira de falar, inclusive na flexão do verbo “ninguém sabemos”, pelo fato de ser um Taurepang, o que para a narrativa não há nenhum prejuízo, aufere uma originalidade. E mais adiante, revela que em relação ao seu nome:

CF: Sim senhor. Assim, que indígena, ninguém temos nome...

DF: Eh, não colocam nome indígena não.

CF: Não, não. É por isso, sempre, muita das vezes eu penso que o “Seu Clemente”, meu apelido podia ser Taurepang, Clemente Taurepang, mas não é Taurepang, *Usted es Taurepang*. Assim como nós poderíamos ter esse nome, mas chegou apelido, Flores, Flores. Aí tão querendo cortar Flores do Manoel.

DF: E ninguém sabe de onde veio Flores...

CF: É isso aí.

Destaca-se nessa fala do senhor Clemente, a relação de identidade, pois sendo ele um Taurepang, o nome que o identifica e que ele chama de apelido, é “Flores”. Em determinado trecho os irmãos Flores falam sobre a questão da identidade na fronteira:

DF: Eh, e isso é complicado, porque já morar na fronteira é complicado. É brasileiro, é venezuelano, né?

CF: Sim, porque estamos na fronteira, então pra morar na fronteira tem que ter dois idiomas. Quem chega na Venezuela: “*Oh cuñal, como tá tu?*” *Tu chega lá na Venezuela “¿Tu eres índio? ¿Tu te parece colombiano?”* Tu parece colombiano. “*Yo no soy colombiano, pues colombiano es malandro.*”

DF: Mas eu quero dizer o seguinte, em relação à identidade, que acaba que você vai ter que falar assim: “Não, eu sou indígena”, mas é um indígena que é brasileiro também, mas que também, vocês também tem uma origem muito próxima da Venezuela, porque, inclusive, a família veio de lá, não é? O patriarca veio de lá, não foi isso? E vocês vieram com 15 anos ou mais velho um pouquinho, não foi?

MF: Com doze anos, isso.

DF: Com doze então. Isso tudo na cabeça da pessoa tem que... Bom, pelo menos eu penso assim, eu não sei, né?

MF: É, então, eu tenho um parente lá no Amajari. Ele é até um professor, é Taurepang, mas ele não é falante, ele estuda lá também no Insikiran.

DF: No Insikiran.

Alguém: Ele falou que ele representa Taurepang, mas o problema é que não é falante... mas ele representa os Taurepang lá dentro.

DF: Entendi.

MF: Então, acontece. Tem uns que são Taurepang, da etnia Taurepang, só que já perderam a..

DF: A fluência, não é? A fluência na língua. E a língua acaba sendo uma resistência. Uma resistência da comunidade. Uma identidade da comunidade. Vocês se tornaram muito mais fortes quanto à identidade, “Nós somos Taurepang. Nós temos a Língua Taurepang. Meus filhos sabem Taurepang.” Isso é muito importante. Eu acho que essa é uma questão da identidade. Mas é, seu Clemente, alguma história assim que o senhor saiba, de alguma parte da história do povo do senhor?

LS: Do Canaimé...

DF: É, do *Kanaimö*. E outras coisas. É, pra gente registrar mesmo. [...]

O senhor Clemente nasceu e viveu em permanente contato com a região de fronteira, e transita com determinada fluência entre a sua língua, o português e o espanhol. Como forma de sobrevivência, no decorrer da sua vida foi aprimorando o conhecimento dessas línguas. A noção da passagem do tempo e consequente relação com os fatos a respeito do mito, em especial do Canaimé, que é o que enseja alguns questionamentos ao senhor Flores, fica mais evidente à medida que a sua memória é testada e a sua voz ondula em busca de dados, que necessariamente nem sempre foram presenciados ou vivenciados, mas que fazem parte do seu acervo cultural e histórico.

Uma alternância de semblante e modulação da voz acompanham os seus gestos, situação que merece uma nota de rodapé por parte do professor Fiorotti:

Vale ressaltar a maestria do Senhor Clemente Flores como contador de história. Ele faz modulações na voz de acordo com as personagens, com o que elas dizem. Há nítida diferença de quando ele fala de aspectos da vida cotidiana da comunidade pra quando ele está narrando uma história mítica de seu povo (FIOROTTI, 2008, p.25).

Quando a memória traz elementos do passado para o presente, ela não apenas o recria, mas, possibilita que esses elementos sejam projetados para construir um futuro, sem com isso eliminar a condição de tempo decorrido, esse tempo cronologicamente mensurável se dilui quando transita pela memória.

De acordo com Walter Benjamin (1994), o ato de narrar é fruto da experiência acumulada e também uma forma de estabelecer intercâmbios, contanto com o suporte da memória que fornece um suporte dessas lembranças. Assim, para o narrador o “seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la inteira. O narrador é a figura na qual o justo se encontra consigo mesmo” (BENJAMIN, 1994, p.221).

Senhor Armando Magalhães, tuxaua da comunidade Nova Morada, 56 anos, Macuxi, religião católica e pai de seis filhos. Ao ser entrevistado, o senhor Armando fala um pouco a seu respeito, e explica a sua condição de tuxaua, das lutas e importância da ALIDCIR¹⁰, uma associação para defender os interesses das comunidades indígenas. E revela um pouco da sua formação:

DF: Tá certo. O senhor chegou a estudar?

AM: Professor, só estudei segunda série. Aí só fiz terminar só a segunda série. Eu não sei ler bem, mas aqui, acolá eu gaguejo, mas não sei ler bem não. Mas a gente desenreda alguma coisinha.

DF: Isso não é importante, é só mesmo pra gente saber. Não tem importância nenhuma. E o senhor chegou a aprender o Macuxi?

AM: Com certeza. [...]

DF: Na comunidade vocês falam em Macuxi?

AM: Falamos.

DF: Têm outras pessoas também?

AM: Falamos. Nós falamos Macuxi.

DF: Ah, que bom. A primeira língua do senhor foi a Macuxi?

AM: Foi.

DF: Ou foi a Língua Portuguesa?

¹⁰ ALIDCIR - Aliança de Integração e Desenvolvimento das Comunidades Indígenas do Estado de Roraima.

AM: Não senhor. Foi Macuxi. Primeiro a gente falava Macuxi.

DF: O senhor escreve Macuxi ou só fala em Macuxi?

AM: Nós só falamos Macuxi. Nós tínhamos professor, quer dizer, nosso tuxaua antigo, o seu Terêncio da Silva, ele foi um professor e até hoje tá sendo professor de Língua Macuxi. Ele mora lá na, no Ubaru, numa comunidadezinha que foi fundada também por nós e aí tá lá, na qual ele é o professor, até hoje. Não sei se ele já saiu do cargo dele, mas ele tá sendo professor de Macuxi, da tradição. Então, isso aí eu nunca esqueci professor, da minha tradição. [...]

Importante perceber que a língua do senhor Armando Magalhães é o Macuxi, e que essa relação com a língua é muito forte para preservar com fidelidade os costumes, como ele mesmo afirma, "para nunca perder a tradição". Em outra abordagem, o professor e psicólogo estadunidense, Jerome Seymour Bruner, em *A construção narrativa da realidade* define narrativa como sendo:

Narrativa é uma forma convencional, culturalmente transmitida e construída em nível individual e combinações de membros e parceiros. Diferente de combinações lógicas e específicas que podem conter falsificações, as construções das narrativas podem conter verossimilhanças. Assim, as narrativas são versões da realidade cuja aceitação é guiada pela convenção e necessidade narrativa longe da verificação empírica e requisitos lógicos (BRUNER, 1991 p. 4).

Sendo versões da realidade, tal qual Bruner as classifica, a narrativa deve ser abordada sob o ponto de vista da cultura, sua transmissão de valores cultivados ao longo dos anos, geração após geração, cuja fidelidade é posta à mostra e referenda uma prática que se estabelece na transmissão entre os membros de uma comunidade. As sociedades primitivas têm o seu acervo preservado justamente em função dessa modalidade, e isso é uma prova de que o passado não se encerra em si mesmo, mais que isso, ele se perpetua na transmissão e se faz presente a fim de não cair no esquecimento.

Maurice Halbwachs na obra *Memória Coletiva*, quando aborda a questão da rapidez e lentidão da transformação social diz:

Se as diversas correntes do pensamento coletivo não penetram realmente jamais uma na outra e não podem ser coletadas e mantidas em contato, é bem difícil dizer se o tempo se escoia mais rápido para uma do que para outra. Como se conhece a rapidez do tempo já que não existe uma medida comum, e não concebemos nenhum meio de medir a rapidez uma em relação à outra? Pode-se dizer que em certos meios a vida passa, os pensamentos e os sentimentos se sucedem conforme um ritmo mais rápido do que em outro lugar. Definiremos a rapidez do tempo

de acordo com o número de acontecimentos que ele encerra? Mas, já o dissemos; o tempo não é senão uma série sucessiva de fatos, ou uma soma de diferenças. Somos vítimas de uma ilusão quando imaginamos que uma maior quantidade de acontecimentos ou de diferenças significa a mesma coisa que um tempo mais longo. É esquecer que os acontecimentos dividem o tempo mas não o preenchem (HALLBWACHS, 1990, p.118)

Sob essa perspectiva, mensurar rapidez e duração dos acontecimentos não se torna possível, essa visão se encaixa perfeitamente quando transportada para as narrativas, que são um acervo a ser preservado, mas que de forma importante mantém a relação entre o ocorrido e o contado. Além dessa condição, some-se a relação das narrativas associadas ao mito, o que de certa forma agrega valores de fidelidade e credibilidade.

Por outro lado, Hallbwachs, quando tratando de memória coletiva afirma que para confirmar ou recordar uma lembrança, as testemunhas não seriam, em um sentido formal, necessárias. Ainda que essas lembranças possam ser localizadas no tempo e no espaço, com a ajuda de amigos e parentes, pode ocorrer desses fatos soarem estranhos, e não se assemelharem a uma recordação viva. Isso posto, ele diz:

Contudo as testemunhas estão lá. Seria então como se o papel inteiramente acessório e complementar, que elas me servissem sem dúvidas para precisar e completar minhas lembranças, mas na condição que essas reapareçam primeiramente. Isto é, que se tenham conservado em um espírito? Mas aí não há nada que se deva admirar. Não basta que eu tenha assistido ou participado de uma cena onde outros homens eram espectadores ou atores para que, mais tarde, quando eles a evocarem diante de mim, quando reconstituírem peça por peça a sua imagem em meu espírito, subitamente essa construção artificial se anime e tome aparência de coisa viva, e a imagem se transforme em lembrança (HALLBWACHS, 1990, p.27-28).

Não cair no esquecimento é uma grande preocupação que devemos ter, e essa realidade pode ser percebida em comunidades indígenas. Quando o assunto é Canaimé, percebemos também a possibilidade de uma negação quanto à sua existência, fato que traz, por vezes, verdades escondidas e conceitos velados, em alguns casos até tentando negar uma herança cultural.

Sendo a narração uma prática de reconstruir as experiências vividas, vivenciadas ou transmitidas, ela busca, também, recompôr a memória e pensar a

respeitos do valor das narrativas imemoriais e ancestralidade, assim Munduruku afirma que:

[...] somos a continuação de um fio que nasceu há muito tempo atrás... Vindo de outros lugares... iniciados por outras pessoas... Completado, remendado, costurado e ... continuado por nós. De forma mais simples, poderíamos dizer que temos uma ancestralidade, um passado, uma tradição que precisa ser continuada, bricolada todo dia (MUNDURUKU, 2002, p.41)

A herança cultural que o indivíduo busca manter, e que o torna pertencente a determinado grupo é um valioso fator de preservação do passado. Michael Pollak em *Estudos Históricos* afirma que há um fator que difere a memória individual da coletiva:

Quais são, portanto os elementos constitutivos da memória individual ou coletiva? Em primeiro lugar, são os acontecimentos vividos pessoalmente. Em segundo lugar, são os acontecimentos que eu chamaria de “vividos por tabela”, ou seja, acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. São acontecimentos dos quais a pessoa nem sempre participou, mas que, no imaginário, tomaram tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível ela consiga saber se participou ou não. (POLLAK, 1992, p. 201).

Entretanto, Hallbwachs insinua que existe um processo que não apenas seleciona, mas também “negocia” uma possível conciliação entre memórias individuais e memórias coletivas, que se beneficiam mutuamente, não apenas aceitando o testemunho do outro, de forma passiva, mas concordando e relacionando também as suas memórias com as do outro, numa troca.

A memória que seleciona eventos é, segundo Lovisolo:

A memória histórica ou coletiva, repete-se e é fundamental para o sentimento nacional, para a consciência de classe, étnica ou das minorias, sendo constitutivas das lutas contra a opressão ou a dominação. Valorizada, então, quer por sua participação na construção da identidade e da comunidade, quer pelo papel que desempenha no fortalecimento e emancipação dos fracos, ela não pode nem deveria ser esquecida. (LOVISOLO, 1989, p.16)

Isto posto, a valorização da memória é fundamental, pois o papel que desempenha é fator de conscientização para que fatos e costumes não caiam no

esquecimento. Dessa forma, a construção da imagem do mito é gerada a partir de símbolos, símbolos esses que são construídos pelo narrador, com base na sua memória e ação performática, assim, Maria do Socorro Simões, alimenta uma discussão em seu ensaio “Lendas e mitos da Amazônia”, quando diz:

O narrador, ao contar o mito insere-se ele mesmo numa linhagem tradicional e institucionalizada de “o contador de histórias” que, por sua vez, legitima a performance. Ao mesmo tempo, esse mesmo narrador introduz as marcas de sua individualidade, que é única e irrepetível. Na realidade, cada nova performance é uma espécie de recontar/recriar, que traz os sinais do engenho artístico de cada narrador (SIMÕES, 2010, p.7).

A capacidade de contar e recontar que cada narrador traz consigo é o que faz com que a narrativa prenda a atenção do ouvinte, não basta apenas contar os fatos, pura e simplesmente, nessa interação o narrador imprime as suas marcas a cada nova performance, de acordo com a relevância do assunto e com a plateia. Entretanto, há também múltiplos espaços percebidos nas narrativas a respeito do Canaimé. Esses espaços costumam configurar-se desde o mundo espiritual, agressões físicas, rivalidades entre membros de uma mesma comunidade ou comunidades distintas, disputas pessoais e relação de inveja, até a suspeita de ataque de forasteiros, o que de certa maneira transfere, via de regra, para o outro a responsabilidade pelos ataques: o mal sempre está no outro. A intenção de se estabelecer a maldade como fruto do outro, e nunca com sendo ele mesmo o causador de tal intento, é de certa maneira uma estratégia presente na totalidade das narrativas analisadas.

Em uma fala, Caetano Raposo narrou a Fiorotti alguns fatos de sua vida, assim como mitos e fábulas concebidas na cultura de seu povo, o Macuxi. Uma das narrativas refere-se ao temido Canaimé:

O meu pai contava a história do Canaimé? Canaimé tem três, três, ... dois tipos de Canaimé. Tem Canaimé que mata a gente, como é que eu posso dizer... Com aquelas plantas, né? De muran. Puçanga, com isso daí que ele matava. Só mandava, chegava pra ele: “Vocês vão matar aquela pessoa que tem ali, o filho daquelas pessoas e matar ele pra morrer ligeiro ou pra morrer devagar”, dizia assim. Agora tem Canaimé que não é puçanga, é ele mesmo. Ele é Canaimé, também. Então ele dizia: “Canaimé, a pessoa, meu filho, não é quem vem de longe, somos nós mesmos. Nós mesmos somos Canaimé.”

Percebemos nesse relato que o senhor Raposo admite a existência do Canaimé não apenas sob o efeito de ervas ou qualquer forma de magia, mas uma natureza de fazer o mal a partir dos seus próprios instintos. Essa concepção de Canaimé está mais próxima de conceitos do não-índio, em que o mal existe em cada ser, independente de quem quer que seja, o difícil é assumir essa capacidade, o que geralmente é visto como desvio de conduta do outro.

Quando observamos os relatos a respeito do Canaimé, um fato nos chama a atenção: é quase unânime que o mal atribuído ao ataque do Canaimé ou à sua prática é fruto do outro, ninguém assume publicamente ser praticante ou conhecedor das práticas do Canaimé. Dessa forma, explica-se a afirmação contundente de que o Canaimé é bandido, é assassino e causador dos males que por ventura aconteçam sem explicação plausível:

Rabudo é pra matar outro, porque ele tinha muita inveja do outro. Ele tinha. Ele usava o tal de tajá, mato da ingazeira, ele se curava, cortava, botava no sovaco, pra ele virar kanaimé. É uma pucanga pra ninguém vê ele. Então ele usava aquilo pra ninguém vê ele. Ele usava a reza, que chamava oração, quase como do São Cipriano que deixou pra ele. Tu está entendendo, quase como de São Cipriano, essa reza que dizem que é forte (RABELO, 2012, p. 109).

Ninguém, em sã consciência se intitula como autor de qualquer ato que por ventura seja associado ao Canaimé, muito pelo contrário, a negação é sem sombra de dúvida uma estratégia arquitetada que se consolida no silêncio velado. Ninguém se atreve a denunciar ou assumir a paternidade dos fatos, e quem o faz, e quando o faz, ainda assim está sob suspeição da veracidade da acusação, pois a mesma pode estar imbuída de um outro conceito, a inveja.

2.3 DIMENSÕES DA EXISTÊNCIA DO CANAIMÉ

Em princípio o Canaimé pode ser visto como algo que se estabelece em diferentes níveis, que podem ir da dinâmica do mundo espiritual, passando por agressões físicas e até mesmo tensões de inveja entre membros de uma mesma comunidade. Há, também, aspectos que relacionam os crimes atribuídos ao

Canaimé a motivos de vingança. Na etnologia sul-americana o tema do xamanismo violento e agressivo raramente é abordado.

No mundo espiritual, a abordagem se justifica a partir de rituais de ataque, assim como a utilização do Tajá, cuja crença lhe atribui um poder de tornar invisível aquele que faz uso dessa planta. As agressões físicas, que conforme a recorrência de relatos se assemelham, são classificadas por Lúcia Sá (2012, p.17), como extremamente perigosas de serem comentadas ou publicadas face a julgamentos éticos. E o ciúme e as tensões se estabelecem entre aldeias e membros familiares, embora a ideia que se tenha é que os suspeitos são inimigos distantes e geralmente estão fora das aldeias.

A prática do Canaimé faz parte do repertório cultural de alguns grupos ameríndios, e se estabelece também face à proximidade entre esses grupos e suas constantes trocas e negociações, suas transmissões de histórias com grande poder de convencimento, culpa, fofoca, falsa acusação e suspeições injustificadas, assim como a negação de tais procedimentos. O lema é sempre semelhante, ninguém confirma a sua prática, se há um mal, um bandido, esse sempre será o outro.

Quando da abordagem a respeito do Canaimé, Whitehead afirma que como um exemplo etnográfico, esse ser está envolto em complexos recursos, pois as narrativas operam em diferentes níveis que necessariamente carecem uma apreciação externa da organização da sua vida cultural e social, visto que a característica chave a seu respeito é não ser local, mas sim regional.

Dentre algumas possibilidades para se tentar entender a propagação de algumas narrativas, um dos fatores pode ser atribuído ao fato que Whitehead acredita ser um dos fatores principais: os casamentos entre membro de diferentes comunidades, a exemplo de Patamona e Macuxi, o que de certa maneira faz com que as narrativas sejam compartilhadas e mesmo sem que o narrador tenha presenciado, ainda assim ele não se escusará em confirmar essas versões.

Em *O poder simbólico*, o sociólogo francês Pierre Bourdieu diz que a região e suas fronteiras não passariam de um vestígio apagado do ato de autoridade em circunscrever uma região, um território, em impor uma definição das fronteiras e do território, como princípio de divisão legítima do mundo social. Nesse caso a concepção de fronteira seria um ato jurídico de delimitação legalmente

constituída, na qual a diferenciação histórica e cultural é resultante da diferenciação cumulativa, em que não apenas o espaço, mas o tempo e a história se consolidam nessa formação conceitual.

O Canaimé, sob o ponto de vista etnográfico, pode ser encarado como central, apesar de haver uma certa dramatização quando se fala a seu respeito. Principalmente, quando canaimé passa a ser assunto constante das conversas cotidianas, com forte influência nas decisões tomadas pelos habitantes de uma determinada comunidade.

Whitehead, na introdução de *Dark Shamans*, fala sobre as implicações acerca das decisões tomadas em relação ao Canaimé, que podem ir da simples ida a uma fazenda ou fazer uma jornada com alguém, assim como, portar uma arma ou demais atividades corriqueiras. Por essas e outras razões, o estudo do discurso sobre Canaimé é revelador, pois não se trata apenas de uma relação simples de causa e efeito, mas um desafio para se tentar entender a sua natureza.

Em contrapartida, a paisagem moderna que se revela e que vem sob uma máscara de progresso e evangelização, tenta se sustentar na negação de algumas práticas atribuídas ao Canaimé, na medida em que determinadas práticas discursivas do não-índio são introduzidas através de apetrechos de uso diário da modernidade, assim como aspectos religiosos e doutrinários.

A performance da violência na Amazônia, como em outras localidades, vem aumentando o foco de atenção para questões complexas associadas a rituais, torturas, mutilações e canibalismo, mesmo quando alguns desses temas já pareçam ser atemporais. Dessa forma, para estudos etnográficos, a prática do Canaimé corre o risco de ser vista somente como uma suposta projeção de uma violência primitiva.

Assim, o discurso e a poética da violência ou a prática discursiva da qual ela surge, que é como se processa a violência, deve ser entendida. A violência da captura, assassinato e consumo do inimigo, é por si só, uma forma ritualística de entendimento entre ambos: agressor e vítima (WHITEHEAD, 2002, p. 191).

Essa forma ritualística de violência pode ser vista como uma perspectiva comparativa para justificar uma suposta violência que se firma a partir de

ideologias, desde questões de credo, principalmente quando há a presença de missionários em terras indígenas, até mesmo a relação entre etnias, suas crenças e costumes.

Quando Whitehead (2002) aborda a violência sob uma perspectiva cultural, de uma suposta poética da violência ou o discurso que a sustenta, ele afirma que é preciso ter bastante atenção para um discurso cultural que requereria uma apreciação mais atenta, e menciona o canibalismo como sendo, talvez, o ícone mais histórico, persistente e cultural de violência monstruosa. A discussão a respeito desse símbolo da violência humana emerge para estudos sobre violência e selvageria, que sob a ótica do não-índio reveste-se de conceitos distintos da visão que se forja sobre o modo de agir do Canaimé.

Não há relatos que associem o ataque do Canaimé ao canibalismo propriamente, mas, há uma recorrência, que atribui ao Canaimé o ritual de frequentar a cova da sua vítima, alguns dias durante a putrefação do corpo para beber o conteúdo das suas entranhas.

CAPÍTULO 3

RITUAL DE ATAQUE

3.1 VIOLÊNCIA E ENCANTO

A prática de contar um fato, de relatar um acontecimento, de narrar uma história, requer do narrador uma capacidade privilegiada de memória invejável, além de uma boa oratória e habilidade performática. Requer, também, uma posição de credibilidade, um respeito perante os seus pares e, acima de outras premissas, possuir um bom senso de fidelidade para com os fatos relatados e com aqueles para quem a sua fala se dirige.

Partindo do pressuposto de que a narração que se estabelece nas comunidades indígenas é legado e merece todo o apreço dos seus membros, é compreensível que se estabeleçam ritos, pois não se trata apenas de simples contar histórias, mas, sim, de contar a história que preserva as tradições desses povos, e por assim dizer, uma prática que possui o respeito de todos dentro dessas comunidades.

Quando as narrativas a respeito do Canaimé são produzidas, mesmo em diferentes locais em que esses narradores se encontram, ainda assim é fácil detectar que elas não são produzidas a esmo. Para tanto, há de se respeitar o ritual de quem narra, e isso não é apenas um requisito performático, mas uma condição de credibilidade e respeito.

Contudo, há uma forma que se reproduz e que desperta um certo encanto, isso se confirma nas narrativas a respeito da forma de ataque. O ritual a que muitos atribuem como sendo características do Canaimé é, sem sombra de dúvidas, uma encenação que, se por um lado, não é motivo de orgulho, por outro ângulo pode ser visto como uma maquinação engenhosa e sedutora, a escolha, a aproximação e perpetração do ataque é merecedora de admiração, não pelo evento em si, mas pela maneira em que se estabelece.

Quando nos referimos ao Canaimé neste ponto do trabalho, estamos lidando com dois aspectos a serem abordados, o primeiro diz respeito àquele que pratica e o segundo ao ritual de mutilação e morte. Dessa forma, a discussão se

dá em torno do modo de agir, a preparação do ataque e suas implicações. Para um membro de uma comunidade indígena habituada a esses eventos, a identificação de indícios permite associar um ataque ao seu executor. A exemplo dos aspectos físicos, suas marcas podem ser identificadas, como os ossos quebrados em partes exatas, assim como a mudez provocada pelo ataque.

Manoel Rabelo, em sua Dissertação de Mestrado, *A representação social do Kanaimî, do Piya'san e do Tarenpokon nas malocas Canta galo e Maturuca*, no capítulo em que trata do Canaimé na literatura socioantropológica, aborda esse tema sob o ponto de vista de alguns trabalhos etnográficos produzidos por Whitehead:

O Kanaimî (*Kanaimâ*) refere-se ao modo de mutilação, ritual que causa morte de vítimas. Pode significar uma ação espiritual maligna. O Kanaimî opera em diversos níveis, podendo relacionar-se de forma dinâmica, ao mundo espiritual, as agressões físicas, as tensões e ciúmes entre aldeias e membros familiares. Os suspeitos são inimigos distantes e estão fora das aldeias. A etnografia do Kanaimî envolve ampla apreciação da vida cultural e social. Uma das características do Kanaimî é o fato de ser regional em suas práticas, mas não local. Ele é parte do repertório cultural de grupos ameríndios, das montanhas da Guiana, que causa sofrimento a seus vizinhos próximos. Há casos históricos convincentes, rumores de selvageria, atribuições de responsabilidades, falsas acusações, fofocas sem base e acusações justificadas. O Kanaimî faz parte das conversas diárias desses povos, influência nas decisões do que as pessoas fazem, com suas visões de um cosmo cheio de deuses predadores e espíritos violentos e famintos de se saciarem com humanos. As decisões para ir a roca, viajar com alguém ou não, levar arma de fogo ou não, passar pela morada de um assassino famoso, ou caminhar a longas distâncias, desta forma é organizada a vida diária, influenciando seus aspectos práticos até suas concepções (WHITEHEAD, 2002, p.1).

Em seu trabalho etnográfico, Whitehead se debruça a tentar elucidar a poesia que ele acredita existir em uma forma particular de violência cultural, que é a prática do Canaimé, segundo o autor uma complexidade xamânica que gosta da precisa e extensiva mutilação de orifícios dos corpos de suas vítimas. O que de certa forma o faz crer em um possível dilema em relação a uma suposta passividade da vítima para com o seu predador, e também uma falta de tentativa em interromper seu intento.

Discordante da concepção de uma suposta cumplicidade, Melvina Araújo, na obra *Do corpo à alma*, afirma que a atuação do Canaimé se reveste de alguns

mistérios já que não se consegue realizar uma mediação e muito menos evitar que a violência se concretize. Araújo também se refere a essa falta de conversação afirmando que “evitar sintetiza o medo e o terror, já que com ele não há negociação nem mediações possíveis” (ARAÚJO, 2003, p. 152).

Rabelo apresenta uma comparação entre a forma de atuação de acordo com dois estudiosos sobre a prática do Canaimé em algumas culturas amazônicas:

Whitehead afirma ter entrevistado participantes, para quem a feitiçaria da morte é parte de um culto ritualístico da violência. Nesse sentido, há xamãs que atribuem a outros o fato de serem feiticeiros. Butt Colson e Whitehead diferem tanto na definição do Kanaimí, quanto na sua forma de atuação. Butt Colson, ao pesquisar os Kapon e Pemon Kanaimí, parecer ser uma ação mágica, invisível, mas eficiente em suas ações. Whitehead, observando os Patamona e Macuxi, descreve-os como uma forma de assassinato, seguido de roubo de sepultura e canibalismo. Em Whitehead, a morte acontece como resultado de uma agressão física, para usar restos humanos e transformar feiticeiros em predadores poderosos, parentes de mortos e jaguares. Em Butt Colson, a morte ocorre como resultado da perda da “força vital” (RABELO, 2012, p. 79).

Dessa forma, de acordo com a citação de Rabelo, a complexidade xamânica de Canaimé tem se tornado uma representação da selvageria na cultura do nordeste sul-americano. Junto ao sinal de canibalismo, Canaimé é utilizado para compor uma visão de majestade satânica na Amazônia.

A visão de uma majestade satânica sobre uma cultura indígena tem sido usada para produzir uma “visão demonológica” do desenvolvimento. Essa demonologia apresenta tradição e ritual, como nada além de superstição e primitivismo a favor de desejos violentos emanados por essa majestade satânica, que é inimigo escondido do progresso e do desenvolvimento.

Para Whitehead a ideia de desenvolvimento está atrelada à forma de redenção material e espiritual sendo entendida como parte da conquista nacional e colonial, além da incorporação das comunidades indígenas sob o poder do Estado e do Governo.

A referência ao Canaimé está atrelada tanto à prática, quanto aos seus praticantes, em uma suposta forma de “assalto místico” cujo ritual requer um extenso significado físico para as vítimas. Essa violência carnal, primariamente de boca e ânus, rende à vítima não a morte propriamente, mas um processo lento de

morte cuja ocorrência permite a formação da substância mágica (maba¹¹), dentro do corpo da vítima.

Assim, para o etnógrafo inglês, Canaimé faz parte da prática cultural dos Patamona, Macuxi e Akawaio das montanhas de Pacaraima, porém, de acordo com as suas observações, é importante notar que não se trata apenas de uma forma interna de diálogos entre nativos, mas, também entre guianenses, venezuelanos e brasileiros, como um ícone da sobrevivência ameríndia. Na Guiana, segundo Whitehead, a proeminência atribuída às práticas xamânicas, particularmente Canaimé, que é visto como assassino feroz na literatura colonial, tem se multiplicado largamente na imaginação cultural da população indígena do nordeste da Amazônia.

Porém, numa visão mais romântica, mitopoética, Canaimé pode ser comparado à primeira vista, como um agente emancipador, uma força primordial que ajudaria a estruturar o universo e formar o mundo como nós o conhecemos. Dessa maneira, alguém pode dizer que onde quer que exista uma história sobre a prática de ritual do Canaimé, o seu modo de ser está além do tempo. A deslocação temporal e espacial desse ser é de qualquer forma uma parte dessa força simbólica desse ritual.

Assim, qualquer instância de vingança pode vir a ser atribuída como um provável ataque de Canaimé. Mas, essa assimilação de Canaimé a todos assassinatos vingativos significariam um vasto repertório de diferente tipos de mortes que lhes são atribuídas, mesmo quando essas mortes não apresentem os sinais que caracterizariam um ataque de Canaimé.

Com uma observação etnográfica, e com os discursos sobre Canaimé certamente tem-se uma duvidosa impressão de que realmente teria aumentado a possibilidade de ação perpetrada por ele, em todas as formas de morte e ataques. Isso levaria a crer que um assassinato praticado ou atribuído ao Canaimé não seria mais do que uma vaga condição de doença e dano para uma impassível força do mal.

O kanaimî, que antes usava somente orações para seus feitiços e vivia de forma dissimulada, passa a mostrar-se e usar métodos violentos do

¹¹ Maba – O líquido sugado do corpo em decomposição.

ponto de vista físico de forma direta. Conseqüentemente, sua principal força não será mais a reza, passando a agir com instrumentos que encontram, tanto paus, pedras e as armas de fogo dos brancos. O estranhamento dessa mudança leva os Macuxi a representarem o Kanaimî numa espécie de fusão entre a figura violenta do passado e a convivência em relação ao mundo do branco, por isso aparece nas entrevistas uma comparação com o bandido dos brancos. Essas modificações dão uma nova forma de ver o mundo, uma nova cosmovisão, no sentido de que o kanaimî que, no passado, atacava somente no escuro, também passa a atacar durante o dia, não tendo mais medo de aparecer (RABELO, 2012, p. 127).

Essa nova forma de representar o Canaimé, parte da natureza cultural que está associada às mudanças por que passam as comunidades indígenas, e justamente o fato de mudar geralmente causa estranhamento em determinadas concepções que arvoram uma obrigatoriedade de tradição como sinônimo de veracidade. O Canaimé na visão atual de certas comunidades indígenas assemelha-se ao bandido, o malvado que reproduz uma tradução imagética do mundo do branco.

3.2 PRÁTICAS XAMÂNICAS

A importância do Xamã sempre foi denotada aos seus serviços e pela sua presença em vários grupos e locais, é provável que em cada comunidade exista alguém apto a exercer essa função. O xamã, ao longo dos anos, sempre foi visto como alguém que participava tanto das atividades religiosas, tidas como sobrenaturais, quanto das profanas, tidas como médicas. Dessa forma, a atividade do xamã seria mediar entre as entidades sobrenaturais e os crentes, além de ser o guardião do conhecimento “mágico-religioso”, curador do feitiço e médico.

De acordo com o posicionamento de Herbert Baldus, em sua obra *O Xamanismo*, essa prática é um conjunto de crenças ancestrais para se estabelecer contato com o mundo espiritual. Essa percepção religiosa aufere ao xamã (pajé) a possibilidade de entrar em transe e se conectar com o mundo espiritual. Sendo detentor desse privilégio, o xamã se capacita para curar doenças, adivinhar segredos, fazer previsões sobre o futuro, banir o mal e até exercer a função de um sacerdote. O Xamã é capaz de se transmutar e viajar

entre mundos, tudo isso em função da sua relação com a natureza transcendental ou até se transformar em outro ser.

Possuir algumas habilidades xamânicas é o que, segundo Baldus, se espera de homem adulto, apto a se tornar um xamã. Além disso, há aspectos da vida social concebidos como sendo produzidos e reproduzidos por certas atividades que somente um xamã pode realizar. A prática xamânica não deve ser vista como uma espécie de “desvio moral”, assim como é comum a maneira como grande parte das pessoas se refere às práticas que lhes são desconhecidas, como sendo feitiçaria, e essa classificação está carregada de preconceito.

A respeito do xamanismo relacionado ao Canaimé, Whitehead afirma:

Canaimé é uma forma de xamanismo sombrio, e a sua proposta nesse trabalho é desagregar o conceito de xamanismo e apresentar como ele possui diferentes e obscuras proposições importantes, no alcance de técnicas xamânicas, como no caso dos Patamona. Esse trabalho identifica três distintos mais relacionados complexos xamânicos: Piya, Alleluia e Canaimé. Xamanismo Piya, descrito como uma antropológica literatura geral, que se refere a indivíduos que possuem o poder de cura e morte, mas que são vistos primariamente como fora de objetivo. No final do século dezanove uma nova forma de xamanismo, influenciada pelo contato com missionários, criado na Guiana e com uma relação com Katú/Akwa (Deus). A chave técnica desse ritual é a possessão de cantos; esses cantos fazem uso de certas palavras e frases não-Patamona, tais como o termo Alleluia do qual essa prática ritual é denominada. A natureza e significado do Canaimé, uma espécie de feitiçaria, e como ela está relacionada com outros complexos xamânicos é o objeto desse trabalho (WHITEHEAD, 2002, p. 5).

A prática do xamanismo atribuída ao Canaimé está relacionada a mutilações e mortes prolongadas, o que sugere uma forma de provocar sofrimento. A performance da violência na Amazônia, assim como em outros lugares tem aumentado o foco de muitos antropólogos nos últimos anos, essa aproximação de práticas violentas assim como feitiçaria, ou torturas, mutilações e canibalismo são performances culturais que se firmam em contrapartida a etnográficos e históricos clamores a respeito da existência de canibalismo ou xamanismo. Essa visão considera o Canaimé ligado a uma selvageria primitiva.

Sobre essa suposta selvageria Whitehead cita:

A violência da captura, assassinato, e consumação do inimigo é por si só uma forma de ritual entendida por ambos, perpetrador e vítima, e por

essa razão pode ser vista como uma expressão de concordância, acordo mais amplo de reprodução sociocultural desde que assassinos e vítimas participam da mesma busca cultural por status cosmológico. Dessa forma, violência e guerra podem realmente representar interação, familiaridade, e troca. Na poética de tal violência, nessa autorrepresentação, violência algumas vezes aparece apropriada e valiosa, e não é necessariamente entendida como disfuncional e patológica (WHITEHEAD, 2012, p.192).

Estranho é aceitar a concepção de que entre perpetrador e vítima possa existir uma relação de concordância, como se essa suposta relação da violência fosse uma anuência velada, em que a consumação só se estabelece porque a vítima não só aceita como faz parte desse ritual.

Segundo Baldus, o xamanismo é uma instituição social cujos representantes, através do êxtase produzido segundo padrões tribais, entram em contato com o sobrenatural a fim de defender a comunidade de acordo com suas respectivas ideologias religiosas, seja por viagens aos mundos do além, seja por possessão por espíritos, no qual o sobrenatural é todo o inacessível aos nossos sentidos no universo concebido.

São também de fundamental importância as intercessões xamânicas, para a preparação de diversas tarefas cooperativas, tais como: a organização periódica dos rituais, roças coletivas e os cuidados sobre certos aspectos físicos da saúde. Tão importante como é para aspectos centrais da vida social, o xamanismo é também uma fonte permanente de perigo e ameaça.

Sobre o estado xamânico, conforme observações de Whitehead, há uma literatura crescente, que aborda como o estado oculta forças e símbolos, ainda que nada exista de novo na história dessa construção, o que significa que Canaimé ou outras formas de xamanismo podem produzir por onde esse ser transita, uma zona de Canaimé, o que mantém o interesse a seu respeito.

Considerando a violência e seu significado cultural de uma forma global, assim como estágios locais de representação a seu respeito, essa visão deve guiar para uma consideração de que o xamanismo atribuído à Canaimé não seja único, mas diferente. Assim, a história de práticas xamânicas se faz necessária a fim de se apreciar a contingência desses rituais e suas evocações simbólicas, em que pese o tempo e como ela se transforma desde os seus primórdios até a modernidade.

3.3 UMA VISÃO ANTROPOLÓGICA DA VIOLÊNCIA

Refletindo sobre o fenômeno da violência nas diversas sociedades e o que difere essa violência de uma sociedade para outra, a meu ver, a violência é um fenômeno sócio-histórico e jamais será extinta, visto que a sua onipresença está em todas as sociedades de que temos notícias. Afinal, o que caracteriza o *modus operandi* dessa violência, de uma sociedade para outra? Por certo não saberíamos defini-lo, contudo, sabemos que de acordo com relatos e narrativas orais, como as aqui estudadas, que o ataque do Canaimé não se dá a esmo, nem de qualquer forma, existe sim, um ritual e uma característica que deixa bem visível, para quem as conhece, marcas que eliminam quaisquer dúvidas a respeito do seu autor.

É importante, dentro dessa concepção de ataque e defesa, buscar entender que violência e prática cultural, dentro de algumas sociedades primitivas, por exemplo; os ritos de passagem e outras práticas, ainda são comuns e praticados nos dias atuais. Pierre Clastres em *Arqueologia da Violência* afirma que:

Estes rituais de iniciação formam muitas vezes um eixo em sua totalidade, a vida social e religiosa à comunidade. [...]. Quase sempre o rito iniciatório considera o uso do corpo [...] como único espaço próprio a contar o sinal de um tempo, traço, de uma passagem, a determinação de um destino (CLASTRES, 1978, p.125).

E segue explicando que nestas sociedades, a tortura é a essência do ritual de iniciação, correspondendo a procedimentos que, aos olhos da sociedade moderna, são extremamente cruéis. E que os jovens, a ela submetidos, o fazem com “notável poder de resistência”. Diz, também, que os ritos de iniciação refletem a importância que as sociedades primitivas atribuem ao ingresso dos jovens na idade adulta, constituindo-se de fator essencial na vida social e religiosa dessas comunidades, “quase sempre o rito iniciatório considera a utilização do corpo do iniciado.” E através desses ritos é que a sociedade apodera-se do corpo,

todavia, “não o faz de qualquer maneira: quase que de modo constante [...] o ritual submete o corpo à tortura.”

A sobrevivência cultural dos membros de ‘algumas comunidades está atrelada ao ritual de passagem que costuma ter contornos violentos, quando visto por membros de fora dessas sociedades, mas que faz parte do acervo cultural e que mesmo aparentando possuir requinte de crueldade e sofrimento, é uma forma de exprimir os instintos malignos existentes que habitam em cada ser humano, independente de qual sociedade esse ser pertença.

Entretanto, o psicanalista Jurandir Costa, na obra *Violência e Psicanálise* (1986), com um olhar crítico sobre a violência social diz que a agressividade puramente instintiva só não é rotulada de violência porque o agente da agressão não atua movido por um desejo de destruição (p.30), e que o caráter específico da violência é o desejo de causar mal, humilhar, fazer sofrer o outro. O ato violento porta a marca de um desejo, o emprego deliberado da agressividade. Não há, portanto, violência instintiva, porque falar de violência é falar de uma intenção de destruir. Assim, "Quando a ação agressiva é pura expressão do instinto ou quando não exprime um desejo de destruição, não é traduzida nem pelo sujeito, nem pelo agente, nem pelo observador como uma ação violenta" (1986, p. 30).

Neste aspecto, Costa nos faz acreditar em um aspecto de visibilidade interessante, à medida que essas ações tidas como violentas dentro das sociedades primitivas, não obtinham por objetivo o intuito de causar dor ou maltratar o outro, mesmo que o causador dessa espécie de violência, ainda que usando dessas prerrogativas, não seria enquadrado sob o viés atroz da maldade perpetrada apenas por requintes de crueldade, quando nesse mister, o motivo e justificativa está amparado em fatores culturais.

Porém, o fator que irmana esses membros é o caráter de igualdade, dessa forma, todos eles possuem a mesma condição, e estão sujeitos ao mesmo sofrimento físico, todos devem passar pelo mesmo rito e sofrer os mesmos atos violentos, pois é dessa maneira que os conceitos se perpetuam, inicialmente nas chagas e na sequência através das narrativas. Assim, a violência passa a cumprir determinadas funções em certas comunidades indígenas, que poderia ser encarada desde a manutenção dessas comunidades, até como fator de coesão

interna a partir de seus rituais, diferente das sociedades modernas que impelem o cidadão à violência desenfreada na luta pela sobrevivência.

Na conclusão do seu trabalho *Dark Shamans*, Whitehead enfatiza alguns elementos chaves acerca da análise e discussão que remanescem sobre comentários sociais e culturais no que tange à violência associada ao Canaimé.

Em particular, Kanaima mostra a maneira em que a violência pode ser uma forma autêntica e legítima de expressão cultural e, como tal, um aspecto potencialmente significativo de situações de pesquisa de campo. As atitudes ambíguas de vítimas potenciais em direção à kanaima - como sendo tanto uma opressão violenta, mas também uma 'coisa real ameríndia' - exprime este enigma perfeitamente (WHITEHEAD, 2002, p.245).

A menção ao termo “enigma” reflete claramente a dificuldade que lidamos quando buscamos entender essa relação de violência atrelada à expressão cultural. É possível depreender que estudiosos acerca dessa violência, a exemplo de Whitehead, ressalvadas a formação, o propósito e posição ideológica, se posicionem de acordo com as relações concebidas, embora, o acesso constante aos relatos e até o presenciarem de determinadas situações, possam fazer com que se reflita a esse respeito.

No entanto, a antropologia, tradicionalmente, tem resistido à ideia de que a violência pode ser vista como uma manifestação da tendência cultural, pela boa razão de que se torna muito fácil de caracterizar a violência dos outros como uma manifestação de selvageria ou primitivismo (WHITEHEAD, 2002, p. 245).

A resistência que Whitehead menciona, tem muito a ver com a posição de relutância às mudanças, em que mais uma vez a violência alheia é sinônimo de maldade, o mal está no outro, o que não deixa de ser uma relação hegemônica de sociedades “pós-modernas” em relação às “sociedades primitivas”.

Além disso, como no estudo do Kanaima, antropólogos também devem considerar como concepções culturais são usadas discursivamente para ampliar e estender a força cultural de atos violentos, e como esses atos violentos podem gerar uma linguagem compartilhada de significado para morte violenta (WHITEHEAD, 2002, p. 247).

Na conclusão do capítulo em que aborda a “Antropologia da violência”, Whitehead conceitua que Canaimé tornou-se um significado para dar sentido a

morte, especificamente pela maneira como ele penetra na imaginação dos visitantes, especialmente através da instância de assassinatos. Então, Canaimé também seria uma forma de demonstrar que o modo como uma pessoa é assassinada ou mutilada não é arbitrário ou uma simples questão pragmática de como a psicologia humana pode ser exercida, mais do que isso, uma expressão cultural de como a violência pode ser concebida e com ela o entendimento da morte.

No que tange ao ataque e morte atribuídos ao Canaimé, se estabelece um campo de significação sociocultural que dialoga com uma provável relação com a vítima, assim como o testemunho da comunidade. É como se uma legitimação do ato em si fosse uma convenção que não só tenta se justificar, assim como, também, não admite questionamentos.

Em sua dissertação de mestrado, Manoel Rabelo faz um comparativo entre Canaimé, Piya'san e Tarenpokon, e os processos de significação que eles representam, sob um viés cultural, assim como uma perspectiva religiosa:

O Kanimî é misto de realidade e identidade espiritual, vivenciadas pelos mitos Macuxi e povos próximos. Ele é a personificação da maldade. O Piya'san é guia e conduz o 'trabalho' espiritual para solucionar problemas, afastando os maus espíritos. E o Tarenpokon tem a função de medicar e curar as doenças, através da oração (RABELO, 2012, p.17).

Em particular, em relação ao Canaimé, Araújo cita que de acordo com a crença desses índios, dificilmente o indivíduo escapa ao seu ataque. Ao questionar a uma índia Macuxi o porquê dessa afirmação, teve como resposta: “que era algo como o bandido dos brancos” (ARAÚJO, 2006, p. 138). Essa visão está presente na literatura a respeito desse ser e é compartilhada por alguns estudiosos. Koch-Grünberg já o caracterizava como “assassino e espírito maligno” (KOCH-GRÜNBERG apud ARAÚJO, 2006, p. 138).

Todavia, é quase que consensual que o ataque do Canaimé é tido como certo, como Araújo destaca:

O que mais parece aterrorizar os Macuxi é que para alguém atacado pelo Kanaimé nada mais resta senão a morte. Não há nada a ser feito. Diferentemente do que ocorre normalmente quando alguém é atingido por uma doença, em que se buscam causalidades e formas de tratamento (cuidados domésticos, ajuda do rezador, do agente indígena

de saúde ou do pajé, etc.), no caso de doença decorrente do ataque do Kanaimé sequer o Xamã pode interceder em busca de cura (ARAÚJO, 2006, p.141).

O temor causado pelo Canaimé é fruto do universo de mortes que lhes são atribuídas, embora, segundo alguns, o Canaimé não passe de uma lenda com o objetivo de amedrontar fazendeiros e demais moradores de outras comunidades indígenas. Essa visão mais simplista, pode ser atribuída a discurso com viés político, principalmente quando relacionado a questões demarcatórias de terras. Dessa forma, Manoel Rabelo aborda que, em relatos descritos por Melvina Araújo na obra *Do corpo à alma: missionário da Consolata e índios Macuxi em Roraima* (2006, p. 151), é importante observar que haveria uma espécie de “viagem xamânica”, visto que:

Tal explicação se dá porque há divergências nos relatos: se há transformação do corpo humano em animais, ou só o espírito escapa do corpo humano para entrar nos animais. Daí seu questionamento sobre a possibilidade do Kanaimé ser Xamã. Suas respostas explicitam “que pode haver Kanaimé pajé”, e “os Kanaimés têm seus pajés”, com sua autoridade espiritual, mas que ambos não são a mesma coisa. As explicações estabelecem diferenças nítidas entre ambos, apesar da possibilidade do Kanaimé ser um Piya’san e ter um Piya’san como guia espiritual. Kanaimé é, portanto, “um ser com capacidades xamânicas altamente desenvolvidas, com detalhe de que, ao contrário dos Xamãs, apenas age destruindo a vida dos outros.” Assim, ao ataque de um Kanaimé não há escapatória, não há como evitar a morte, não se pode pedir clemência, enfim, se acontecer não há retorno. Daí compreende-se a situação de extremo temor dos terrores causados pelos Kanaimés (RABELO, 2012, p. 20).

Nesse particular, o Canaimé não é tido como um Xamã normal, conforme a concepção a respeito da importância e participação do Xamã entre as comunidades. Apesar de possuir capacidades com grande nível de desenvolvimento, não se percebe relatos a respeito de atitudes benéficas atribuídas ao Canaimé, muito pelo contrário, o seu nome está sempre relacionado à maldade, ao banditismo.

Analisando a entrevista concedida pelo senhor Clemente Flores e outros membros entrevistados no projeto *Panton Piá*, fica clara essa visão a partir das suas falas:

DF: Ah, sim, [...] sobre o Canaimé, qual é a visão do senhor?

CF: Ah! Canaimé ainda existe, Canaimé.

DF: Ainda existe?

CF: Ainda existe esse rapaz, tão perseguindo nossa vida, rapaz. Canaimé é aquele que, na linguagem, em português se chama bandido.

DF: Bandido.

CF: Malandro, é ladrão. Isso aí se chama Canaimé. Isso aí, na linguagem, estamos falando na linguagem de Português. Agora na minha língua [é] *Kanaimö*.

DF: *Kanaimö*.

CF: Agora outros dizem *Canaima*. Na Venezuela dizem *Canaima*. Brasil diz: *Canaimé*. Agora na minha língua *Kanaimö*.

DF: *Kanaimö*. [...]

CF: Isso.

Esse conceito a respeito do Canaimé ser bandido, goza de uma certa recorrência, essa maneira de ver essa figura é também partilhada por outros membros em momentos distintos, assim como, em outra ocasião será confirmado o modo de ver a sua presença na comunidade, diz Manoel Flores, irmão de Clemente Flores:

DF: Tem uma outra parte agora que é a parte da história, tá mais ligada à parte de... uns falam que é mito, mas por exemplo, tem outras comunidades que aceitam isso como história da comunidade. Por exemplo, existem essas histórias do Canaimé aqui?

MF: Ah! História de Canaimé? [risos]

DF: Isso. Não tem, tem, já teve? O senhor conhece essa história?

MF: Doutor, Canaimé, eu acho que existe em todos os países. Em Boa Vista tem muito Canaimé; no Bananal tem muito Canaimé; em todo canto tem Canaimé. Canaimé que a gente fala, a pessoa que mata outro. Na linguagem dos brancos é bandido. É Canaimé. Os índios, os Taurepang chamam esses bandidos de Canaimé. O bandido, ele não vai, quando o senhor vai com a sua carteira, ele toma e pega faca; esfaqueia e deixa morto aí? O Canaimé, ele faz a mesma coisa, um pouco diferente. O Canaimé mata por matar, não é por causa dos cem reais, não por causa dos quinhentos reais, não. Mata por matar.

DF: Sem motivo.

Outro relato de Armando Magalhães:

DF: Me fale, então, do Canaimé. [...]

AM: *Kanaimã*, ele diz que é um índio que sai daí de dentro das matas, dos lugares, fora, só pra fazer o mal das pessoas. Eles não pegam assim pessoas novas, só pegam gente velha, idosos que... Aqui na cidade, têm duas histórias que o Canaimé é aquele que mata o índio. Já o Canaimé da cidade é o bandido. Agride, caceta peão. "Não, o cara morreu. Bandido que matou!" Pessoas drogadas que andam por aí, doido. Vê a gente, bota na gente, caceta, mata e deixa por aí na rua né? Esse é o Canaimé do branco; é o bandido.

Podemos perceber uma narrativa que relaciona diretamente a maldade ao Canaimé, na concepção do senhor Armando, há um Canaimé que ataca e mata os índios, já na cidade, essa relação de ataque está atrelada ao bandido do mundo do não-índio, a pessoa malvada. Dessa forma, Canaimé passa a ter uma presença mais abrangente.

Assim como Aprígio Ramos:

DF: E a história do Canaimé, o senhor sabe pra contar pra gente?

AR: Canaimé?

DF: Eh.

AR: Não senhor. Canaimé existe até o dia de hoje, Canaimé, rabudo, né, que chama.

DF: Rabudo.

AR: Eles matam parente, perseguem parente, mata, quebra. Aí fica lobisomem e vira lobisomem, depois eles tornam de novo homem. São assim, rabudos.

DF: Por que ele faz isso?

AR: Desde o princípio né, que persegue gente, mata gente, mata outro. Esse chamado bandido. Hoje muito na cidade, existe bandido, mesmo rabudo.

DF: Mesmo rabudo [risos].

AR: Canaimé é bandido, ele.

Já sob o ponto de vista do senhor Aprígio, o Canaimé se transmuta entre a forma humana e lobisomem, quando vai atacar outro índio, que ele chama de parente, assume uma figura animalesca com rabo e tudo, voltando à condição de homem normal após praticar seu ato agressivo e violento.

Ou José Jacó Pereira:

DF: E o Canaimé?

JP: O Canaimé é o bandido! É, Canaimé é o bandido. Quer pegar só pra ele, pra ele não ir pra cadeia, pra não pegar sofrimento. Às vezes, primeiro ele se escondia lá de traz, aí amarrava (com um mato) pra acolá, no caminho. Ele tava bem aqui escondido desse lado daqui, aí *chum!* puxava o mato assim, aí o cara olhava pra lá pra trás, vinha o cacete e pegava e *páá!*, ninguém sabia quem foi. E esse é o Canaimé que dá o nome, mas é um bandido. Só quer viver desse jeito, com inveja, matando uns aos outros, mas agora tá, tá se distanciando mais. Eles têm pego o outro, o outro pegado ele, mata ele. Não vai preso por causa disso.

De acordo com o senhor José Jacó, há um outro elemento a ser acrescido, quando se trata do ataque de Canaimé, que o fator de inveja, e que ao ser pego e morto, a sua morte não garante a prisão do seu executor.

Não obstante, face à necessidade de se tentar entender a figura do Canaimé, com base nessas narrativas, principalmente em questões concernentes à sua conduta, cuja violência física assombra tanto quanto a psicológica, ainda assim, há sem sombra de dúvida certo estranhamento quanto à utilização do termo “bandido”, muito bem entendido no mundo do branco, como se referem os índios acerca do mundo dos não-índios.

Face ao exposto, a associação do Canaimé ao banditismo e à violência são questões indissociáveis. Já na problematização da sua dissertação de mestrado, Manoel Rabelo afirma que “o povo indígena Macuxi, embora marcado por mudanças profundas, conservam aspectos culturais marcantes. O Kanaimî, muito presente, se configura como misto de mito e realidade explicativa de violência” (RABELO, 2012, p. 14).

Ainda segundo Rabelo:

O Kanaimî possui uma dinâmica própria. Ele assusta a pessoa, dependendo do que a pessoa sentir, ele agira de uma forma violenta ou simplesmente lança suas fortes orações para que o doente morra. Quando necessário Kanaimî se transforma em animais ou se esconde na pele deles ou fica invisível. Essas características o possibilitam de agir na surdina, de forma que as pessoas não o identifiquem. Seu objetivo final e sempre a morte de quem ele atacou. Essa se caracteriza pela diminuição do poder espiritual do Kanaimî. O fato de se manifestar e reagir de forma violenta não é como antigamente. Entende-se que antes ele agia com violência pelo poder da oração e hoje tal violência é física (2012, p.108).

Como alguns entrevistados por Rabelo afirmam:

“O kanaimî já está virando mais 'civilizado', não estão mais fazendo o que faziam antigamente. Já estão se apresentando pessoalmente, já estão reagindo, se demonstrando, não vivem mais escondidos, querendo lutar assim pessoalmente (E1.).
“Hoje tem os kanaimî, ele tem o contato diretamente com as pessoas. No passado eles não faziam isso, só conversava contigo quando te pegavam pra bater pra matar, mas hoje não, “Hoje não estão mais agindo vamos dizer assim, ainda bem que não estão agindo de forma muito rigorosa. Ele não está bem preparado, ele finda também ficando com medo de praticar os seus atos” (E7.).

Numa cosmovisão, Pedrinho Guareschi em *Textos em representações sociais* define a violência como sendo uma representação simbólica em que a resposta ultrapassaria o indivíduo. Dessa maneira, a violência não se configura de forma isolada, ela faz parte de outros fatores associados às condições de sobrevivência, principalmente na América latina.

Dessa forma, o que podemos perceber é uma construção coletiva a respeito dessa violência, no que tange ao Canaimé, essa manifestação é recorrente a ponto de parecer a sua identidade decretada e indiscutível. As lendas e mitos são cultuados e transmitidos como forma de preservação cultural, porém, só o tempo poderá mudar a imagem que se tem do Canaimé, se é que essa imagem venha a ser mudada um dia, quem sabe?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por hora, é chegado o momento de tentar imbricar os mistérios que envolvem a figura do Canaimé. A sensação que se estabelece é que embora o recorte realizado a partir das narrativas concedidas ao professor Devair Antônio Fiorotti, assim como o acesso à literatura a respeito desse tema, que instiga e motiva, é também insuficiente para vaticinar conceitos absolutos, ainda que esse não seja o propósito desse trabalho. Essa é, sem sombra de dúvida, a certeza que temos, de que ainda há muito caminho a ser percorrido, o que faz com que a jornada não se encerre por aqui.

Embora essa pesquisa não se arvore em querer elucidar os mistérios que permeiam a figura do Canaimé, porém, tenta de maneira respeitosa, lançar, se possível, outras luzes acerca desse controverso ser. Independente de classificá-lo como mito ou não, o que se percebe no transcorrer e análise das narrativas, é que para determinadas comunidades a alusão ao nome do Canaimé ainda provoca um misto de terror e encantamento, perpetuando essa aura de mistério que paira sob essa figura, forjando uma relação que vai do ódio ao respeito, ou do medo ao fascínio, e que não se pode negar, mesmo com o passar do tempo, ainda assim, o fenômeno Canaimé e suas respectivas narrativas trançam uma ponte entre o real e o fantástico, o irreal e o verossímil a ponto de que já não se pode separar um do outro.

Essa experiência, que se alicerça em depoimentos a partir de um projeto voltado à Narrativa Oral Indígena, em que foram selecionadas as narrativas de alguns membros dessas comunidades, não necessariamente em função de importância dos mesmos em relações aos demais entrevistados, mas, pelo fato dos seus relatos contribuírem objetivamente com o propósito dessa pesquisa, dessa forma, Armando Magalhães, Aprígio Ramos, José Jacó Pereira, Valdélcio Perez Ribeiro, Letícia Barbosa, Dionísio Antônio Servino, Clemente Flores, Manoel Flores e Caetano Raposo representam de maneira honrosa os relatos dos demais membros que não foram utilizados nesse trabalho. As demais literaturas aqui relacionadas, levaram a enveredar lavrado adentro à caça de mais informações, assim como trilhar por caminhos que permeiam a região da tríplice fronteira.

Isso posto, e levando em conta que o nosso trajeto percorre trilhas já percorridas, embora pouco relatadas, as considerações aqui expostas tendem a construir uma imagem, ainda que não propriamente definitiva, mas que são reflexões a partir de aspectos extraídos e discutidos nos textos. Não obstante, é de suma importância frisar que se fez necessária uma síntese a partir do material pesquisado. Face aos desdobramentos e necessidades que o assunto enseja, temos a convicção de que não é trabalho fácil traduzir uma determinada cultura, que transita do estranhamento ao fascínio, em apenas uma pesquisa de determinadas páginas.

Discutimos inicialmente a importância social do mito, e como ele interfere no cotidiano de uma comunidade, as narrativas sob aspectos históricos voltadas ao mito, com seus valores de veracidade ou falsidade inquestionáveis, mas que se consolidam através de uma construção coletiva. Dentre algumas correntes de pensamentos, uma pode se aproximar da visão que compartilho, é a que trata do mito como algo “vivo”. De acordo com essa concepção, o mito foi e continua sendo “vivo”, no sentido em que além de fornecer valores para a conduta humana, confere uma significação e valor para sua existência.

Para tanto nos caberia tentar compreender a estrutura e função dos mitos nas sociedades tradicionais e não apenas elucidar uma etapa da história do pensamento humano, mas também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos.

Quando a abordagem se dá entre o mito e as narrativas, recorreremos a uma corrente que afirma que as narrativas, por serem oriundas da memória, estão alicerçadas entre duas forças, que são: as mudanças e as inevitáveis organizações dos fatos. Surge, então, uma discussão a respeito da utilização das narrativas associadas ao mito, no que tange a não permitir questionamentos a esse respeito, isto posto, pelo fato dele ser atemporal, visto que a história humana se orienta em função do tempo, e no que se refere ao mito, esse tempo se cristaliza e é no passado que o mito se estabelece, e se preserva através da narrativas.

Aspectos ficcionais e paradigmáticos surgem quando nos debruçamos nos relatos acerca do ritual do ataque, em que estudos etnográficos de Whitehead pleiteiam que Canaimé seria a maneira como a violência pode ser vista como uma

forma autêntica e legítima de expressão cultural, uma “coisa real ameríndia”. O *modus operandi* é permeado de uma engenhosidade fantástica, desde a espreita até a consumação do ato, cena essa que se repete em narrativas díspares.

Ao comparar o trabalho desenvolvido por outros estudiosos do assunto, fico com a convicção de que embora o material disponível já não seja tão pouco, como imaginava quando iniciei essa jornada, tenho a sensação de que essas narrativas nos conduzem a um local de grande satisfação, mas, às vezes de desconforto, pois não há como negar a maravilha ao se ter acesso a esses relatos, a história viva e pulsante sendo recontada.

Essa experiência é alicerçada em alguns trabalhos, e ter a oportunidade e o privilégio de ter acesso a esse acervo é o que me motiva a seguir em busca de novas expectativas de continuar outras empreitadas e dar prosseguimento ao projeto que iniciamos sob uma proposta problematizadora e reflexiva.

Com a leitura de *Panton Piá*, entendi que estava diante de um tesouro, visto que aquelas narrativas eram a matéria-prima para um projeto audacioso, mas era também uma certeza de enorme responsabilidade, afinal, retirar daqueles textos o máximo de informações buscando preservar a fidelidade ali presente e ao mesmo tempo tentar relacioná-los com outros trabalhos já concluídos, fez com que o medo inicialmente tomasse conta de mim.

No decorrer das leituras pude perceber que o temor se justificava, porém, após começar essa caminhada já não havia como voltar, o entusiasmo inicial do meu orientador e os conselhos e indicações de leituras suplementares me indicavam o caminho a seguir, e foi assim que atravessamos essas fronteiras, com o mesmo medo e respeito que o Canaimé merece.

Talvez seja injusta a outorga do título de causador de todos os males, ou mesmo a personificação do mal em si, mas Canaimé é visto assim por muitos, e a seu favor não há, aparentemente, ninguém disposto a mudar essa opinião, em sua obra narrativa, *Do Roraima ao Orinoco*, Theodor Koch-Grünberg (p.70), diz: “Matar um Canaimé é uma boa ação, e não acontece nada com o homem que faz isso”. Nota-se que não há um julgamento, mas uma sentença que deve ser cumprida para segurança de todos.

Embora tenhamos a convicção de que a nossa natureza precípua coloque em dúvida a capacidade de captar a realidade, ainda que os pressupostos

estejam presentes, é o aspecto fantástico que faz surgir em nós a incerteza ou desconforto diante dos acontecimentos. Canaimé é um grande exemplo disso, mesmo quando para muitos esses fatos sejam tão familiares, ainda assim, há uma relutância em se acreditar em tudo que os relatos não se cansam de mostrar.

Diante de todo esse material ao qual tive acesso, não há como negar que a emoção teima em nos conduzir pelos caminhos que a razão não gostaria de trilhar, mas, como ficar isento e distante de tanta beleza da narrativa. Nossas trilhas acidentadas nos levam ao destino que uma história bem contada tem o poder de nos levar. As vozes e performances dos narradores conduzem a nossa imaginação para um mundo em que o mito se corporifica, e vem de lá a matéria prima que fomenta a nossa curiosidade.

O texto produzido não reduz a problematização acerca do mito e sua importância social, da mesma forma que também não altera a relação estabelecida sobre o Canaimé, retratado como horripilante, fera, malvado e bandido. Porém, em contato com as narrativas sinto-me mais atraído do que amedrontado em continuar tentando ter acesso ao seu mundo desafiador.

Todavia, é notória a névoa que envolve certos aspectos quando se trata da abordagem de questões a respeito do mito, principalmente porque essas questões às vezes estejam envoltas em aspectos sobrenaturais. Quiçá, porque esses assuntos podem estar relacionados à dimensão psicológica do ser humano que o remete ao medo da infância, talvez o mesmo medo cultivado na fase adulta, em que o simples pronunciar de um nome pode causar temor, Canaimé...

REFERÊNCIAS

- ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. 2. ed. FGV. Rio de Janeiro: 2004.
- _____. **História Oral: a experiência do CPDOC**. FGV. Rio de Janeiro: 1989.
- ARAÚJO, Melvina. **Do corpo à alma: missionário da consolata e índios Macuxi em Roraima**. Associação Editorial Humanitas, São Paulo: 2006.
- ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA ORAL. Estatuto da Associação Brasileira de História Oral. Fundada em 1994 – art.1º - par. 1º. In: **Revista de História Oral**, n. 1: 1998.
- BALDUS, Herbert. **O xamanismo**. Rev. Do Museu Paulista. São Paulo: Nova série, 1966. 1) ZILBERMAN, Regina. **O Papel da Literatura na Escola**. Via Atlântica - Revista do Programa de Pós-Graduação de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa da Universidade de São Paulo – USP- v-14; Dezembro/ 2008. p. 11-22. 2) ANDRADE, Juliana Carli Moreira de. **Entre a Linguística e a Literatura: Letramento Literário**. 2005. Disponível em <http://alb.com.br/arquivo-morto/edicoes_anteriores/anais17/txtcompletos/sem04/COLE_2722.pdf>. Acesso em 19/12/2015 às 22h30min.
- BARTHES, Roland. **Mitologias**. Tradução de Rita Buongermino e Pedro de Souza, 11ª. edição. São Paulo. SP: Bertrand Brasil: 2001.
- _____. **O Grau Zero da Escrita**. Tradução de Mário Laranjeira. 2ª edição São Paulo: Martins Fontes: 2004.
- BASCOM, William. **The Forms of Folklore: prose narratives**. In: DUNDES, A. (Org.). **Sacred Narrative**. Berkeley: University of California Press: 1984.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7. ed. São Paulo: Brasiliense: 1994.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**; tradução de Fernando Tomaz – 4ª edição. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro: 2001.
- BRUNER, Jerome Seymour. **A construção narrativa da realidade**, Tradução de Waldemar Ferreira Netto, São Paulo:1991.
- CALVINO, Ítalo. **A combinatória e o mito na arte narrativa**. In: Atualidade do mito. Tradução de Carlos Arthur R. do Nascimento. Duas Cidades. São Paulo: 1977.
- COSTA, Jurandir F. **Violência e Psicanálise**, Paz e Terra, Rio de Janeiro: 1986.
- CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da Violência: Ensaio de Antropologia Política**. Brasiliense, São Paulo: 1982.

DEMO, Pedro. **Pesquisa e Informação Qualitativa: aportes metodológicos**. Papirus. Campinas, São Paulo: 2001.

ELIADE, Mircea. **Aspectos do Mito**. Tradução de Manoela Torres. Edições 70. Rio de Janeiro: 1989.

_____. **Mito e Realidade**. Tradução de Pola Civelli. Perspectiva. São Paulo: 1972.

ESTES, Clarissa Pinkola. **Mulheres que correm com os lobos**. Mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem. 11 ed. Rocco. Rio de Janeiro: 1997.

FARAGE, Nádia. **As Flores da Fala**: práticas retóricas entre os wapishana. Programa de Pós-Graduação em Letras. São Paulo: 1997.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. Nova Fronteira. Rio de Janeiro: 1986.

FIOROTTI, Devair A. **Panton Pia'**: Narrativa oral indígena: Registro na Terra Indígena São Marcos. UERR; CNPQ: 2008.

FOUCAULT, MICHEL. **As palavras e as coisas**. Uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. Martins Fontes. São Paulo: 1981.

FREUD, Sigmund. **Totem e Tabu**. Tradução de Órizon Carneiro Muniz. Imago. Rio de Janeiro: 1974.

GALLEGOS, Rómulo. **Canaima**. Edición crítica, Charles Minguet, coordinator, 1ª reimp. Madrid; Paris; México; Buenos Aires; São Paulo; Lima; Guatemala; São José de Costa Rica; ALLCA XX. Santiago de Chile: 1997.

GOMES, Paulo C. **O conceito de região e sua discussão**. In: CASTRO, Iná E.; **Geografia**: conceitos e temas. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro: 1995.

GUARESCHI, Pedrinho. A. Introdução In: GUARESCHI (Org.), **Textos em representações sociais**, 8. ed. Vozes. Rio de Janeiro: 1995.

HALL, Stuart, **A identidade cultural na pós-modernidade / Stuart Hall**; tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro - 11ª edição, DP&A, Rio de Janeiro: 2006.

HALLBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. Tradução de Laurent Léon Schaffter. Revista dos Tribunais. São Paulo: 1990.

HATOUM, Milton. **Órfãos do Eldorado**. Companhia das Letras. São Paulo: 2008.

JUNG, Carl Gustav. **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Tradução de Dora Mariana R. Ferreira da Silva e Maria Luiza Appy. Vozes. Rio de Janeiro: 2007.

KOCH-GRÜNBERG, Teodore. **Do Roraima ao Orinoco**. V. 1. Tradução Cristina Alberts-Franco. Editora UNESP, São Paulo: 2006.

LANGDON, E. J. M. (Org.) **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. UFSC. Florianópolis: 1996.

LOVISOLO, Hugo. **A memória e a formação social dos homens**. In: **Revista Estudos Históricos**. Vol. 5. N. 10, 1992.

LEACH, Edmund Ronald. **As ideias de Lévi-Strauss**. Tradução de Álvaro Cabral. Cultrix. São Paulo: 1970.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado**. Tradução de Antônio Marques Bessa, Edições 70, Lisboa: 1978.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, Ciência e Religião**. Tradução de Maria Georgina Segurado. Edições 70, Lisboa: 1988.

MARTINS, José de Souza. **O tempo da fronteira. Retorno à controvérsia sobre o tempo histórico da frente de expansão e da frente pioneira**. **Tempo Social**. In: Rev. Sociol. USP, São Paulo: 1996.

MICHELANGELI, F.A. **Species composition and species-area relationships in vegetation isolates on the summit of Sanstone Mountain in southern Venezuela**. **Journal of Tropical Ecology** v. 16, p.69-82, 2000.

MINAYO, Cecília de Souza (Org.), DESLANDES, Suely Ferreira, GOMES, Romeu. **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. Vozes, Petrópolis: 1994.

NORA, Pierre. **Entre Memória e História: a problemática dos lugares** - Tradução de Yara Khouri. Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP, São Paulo: 1985.

POLLAK, Michael. **Estudos Históricos**, Vol. 5, Edições 27-30. Associação de Pesquisa e Documentação Histórica. Rio de Janeiro: 1992.

PORTELLI, Alessandro. **O que faz a história oral diferente**. Projeto História, São Paulo: 1997.

RABELO FILHO, Manoel Gomes. **A representação social do kanaimî, do piya'san e do tarenpokon nas malocas canta galo e Maturuca**. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Universidade Católica de Pernambuco, na área de concentração Religião, Cultura e Sociedade. Recife: 2012.

RICOUER, Paul. **A Memória, a História, o Esquecimento**. Tradução de Alain François. Editora Unicamp. São Paulo: 2007.

SÁ, Lúcia. **Literatura da Floresta**: textos amazônicos e cultural latino-americana. Editora Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 2012.

SCHOMBURGK, Richard. **Travels in British Guiana, 1840-1844**. Daily Chronicles. Vol. 1. General Books. Georgetown: 1922.

SILVA, Marcos Vinícius Medeiros. **Mitos, Memória e Infância**. In: HATOUM, Milton. **Órfãos do Eldorado**. São Paulo: Companhia das Letras: 2009.

SIMÕES, Maria do Socorro. Lendas e Mitos da Amazônia. Revista Litteris Literatura, julho, 2010. Número 5 SSN 1983 7429 www.revistaliteris.com.br

SISTO, Celso. **Textos e pretextos sobre a arte de contar histórias**. Argos. Chapecó: 2001.

STIRLE, Karlheinz. **A Ficção**. Tradução de Luiz Costa Lima. Caetés. Rio de Janeiro: 2011.

TODOROV, Tzvetan. **As estruturas narrativas**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. Perspectiva. São Paulo: 2006.

WAPICHANA, Ivônio Solon. **A Verdadeira História do Canaimé de Roraima**. Disponível em: <<http://ivoniosolon.blogspot.com.br/2009/08/kanaime-lenda-ou-realidade.html>>. Acesso em: 20 mar: 2015.

WHITEHEAD, Neil. L. **Dark Shamans – Kanaimà and the Poetics of Violent Death**. Duke University Press: Durham & London: 2002.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à Poesia Oral**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira et al. Editora UFMG. Belo Horizonte: 2010.

_____. **A Letra e a Voz**: a literatura medieval. Tradução de Amálio Pinheiro (parte I) e Jerusa Pires Ferreira (parte II). Companhia das Letras, São Paulo: 1993.