



UNIVERSIDADE FEDERAL DE RORAIMA
PRO-REITORIA DE PESQUISA E POS-GRADUACAO
PROGRAMA DE POS-GRADUACAO EM LETRAS

CARMEM VÉRA NUNES SPOTTI

**ANÁLISE DA PERSONIFICAÇÃO E DOS ELEMENTOS
AMBIENTAIS PRESENTES NAS NARRATIVAS ORAIS DA
COMUNIDADE INDÍGENA NOVA ESPERANÇA - RR**

Boa Vista

2011

Carmem Véra Nunes Spotti

**ANÁLISE DA PERSONIFICAÇÃO E DOS ELEMENTOS AMBIENTAIS PRESENTES NAS NARRATIVAS
ORAIS DA COMUNIDADE INDÍGENA NOVA ESPERANÇA – RR**

CARMEM VÉRA NUNES SPOTTI

**ANÁLISE DA PERSONIFICAÇÃO E DOS ELEMENTOS AMBIENTAIS
PRESENTES NAS NARRATIVAS ORAIS DA COMUNIDADE
INDÍGENA NOVA ESPERANÇA - RR**

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Roraima para obtenção do grau de Mestre em Letras do Curso de Mestrado em Letras.

Orientadora: Prof^a Dr^a Carla Monteiro de Souza.

Boa Vista

2011

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)
Biblioteca Central Profª Maria Auxiliadora de Sousa Melo

S765a Spotti, Carmem Véra Nunes
Análise da personificação e dos elementos ambientais
presentes nas narrativas orais da Comunidade Indígena
Nova Esperança – RR / Carmem Véra Nunes Spotti. -- Boa
Vista, 2011.
126 p. : il.

Orientador: Prof.^a. Dr.^a. Carla Monteiro de Souza.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de
Roraima, Programa de Pós-Graduação em Letras.

1 – Narrativa oral. 2 – Índios. 3 – Identidade. 4 –
Literatura. 5 – Memória. I - Título. II – Souza, Carla
Monteiro de (orientador).

CDU 82.01(811.4)

CARMEM VÉRA NUNES SPOTTI

**ANÁLISE DA PERSONIFICAÇÃO E DOS ELEMENTOS AMBIENTAIS
PRESENTES NAS NARRATIVAS ORAIS DA COMUNIDADE
INDÍGENA NOVA ESPERANÇA - RR**


Dissertação apresentada como pré-requisito para conclusão do Curso de Mestrado em Letras, Área de Concentração: Estudos de Linguagem e Cultura Regional da Universidade Federal de Roraima, apresentado em 13/12/2011 para seguinte banca examinadora:

Resultado: _____(_____)

Profª Drª Carla Monteiro de Sousa
Orientadora/ Professora PPGL/UFRR

Profª Drª Cátia Monteiro Wankler
Professora PPGL/UFRR

Profª Drª. Luciana Marino do Nascimento
Professora da PPGL/UFAC

A photograph of a river flowing through a dense forest. The water is clear and flows over several large, light-colored rocks. The surrounding trees are lush and green, with sunlight filtering through the canopy. The scene is peaceful and natural.

No dia que eu conseguir abrir as páginas de minh'alma e contar essas linhas de meu inconsciente coletivo – com alegrias ou dores, com prazeres ou desprazeres, com amores ou ódios, no céu ou na terra – aí sim, aí sim, vou soltar a minha voz num grito estrangulado, sufocado há cinco séculos. Quinhentos anos, de pretense reconhecimento de nossa cidadania, não pagam o sangue derramado pelas bisavós, avós, mães e filhas indígenas deste país. Este dia certamente chegará, mesmo que eu esteja em outros planos.

Eliane Potiguara

DEDICATÓRIA

Ao Clésio Rosso, meu amado companheiro e ao Caio Spotti de Rosso, meu adorado filho, fundamentos de minha vida que, com paciência, incentivo e compreensão, me permitiram realizar meus sonhos. Eles que aceitaram dividir-me com os livros e com o desejo de estudar.

À Alcy Nunes Spotti, minha querida mãe, que, desde minha infância, sempre sonhou comigo e, mesmo longe, incentivou-me a continuar. Sua vida sempre foi um modelo de luta e esperança no futuro que procuro seguir.

Ao meu pai Antônio Spotti (in memoriam) que sempre vibrou com as conquistas dos filhos e que, mesmo não estando fisicamente conosco, seus sonhos servem como incentivo.

À minha irmã Vera Regina Spotti Rodrigues e família, pela sua grande luz, alegria e bondade que, mesmo nos momentos de crise, mostraram que, com coragem e fé, os problemas são resolvidos e a distância é apenas física, pois o amor nos une e nos aproxima em qualquer vida. Sua luz e sua força são tão fortes que, mesmo estando no extremo sul, atravessam o país e acalentam-me no norte. Ao meu irmão Luiz Antônio Nunes Spotti e família, pelo apoio e carinho.

Minha família é o meu chão, meu porto seguro, de onde parto para meus voos imaginários, que se transformam em realizações só porque eles existem e é o combustível que me move e me dá força para vencer as batalhas. Sem eles eu não seria o que sou. Obrigada por existirem em minha vida!

À Nação Indígena, de todas as etnias e regiões, especialmente à Comunidade Indígena Nova Esperança, por existirem e resistirem na busca e na afirmação de sua identidade como povos culturalmente diferenciados e que fazem, no dia a dia, sua história.

AGRADECIMENTOS

À Professora Doutora Carla Monteiro de Sousa, minha orientadora, pela sua paciência, amizade e dedicação, pois, durante o período de convivência, sempre esteve atenta, pronta a atender, mesmo nos momentos de seu descanso. Seu otimismo e carinho foi um bálsamo nos momentos em que me sentia sozinha e desaminada.

À Professora Doutora Catia Monteiro Wankler, que incentivou, disponibilizou material e vibrou comigo pela realização deste trabalho.

Aos membros da Comunidade Indígena Nova Esperança, da Região do Alto São Marcos, especialmente a senhora Rosalina da Silva (Dona Rosa), Antonina da Silva, o senhor João da Silva e esposa, o senhor Alfredo da Silva Wapichana e esposa, e a todas as famílias que compõem a Comunidade pela possibilidade de pesquisa na área, pela atenção e o carinho dispensado todas as vezes que precisei de informações. Sua amizade e atenção mostraram que o respeito às diferenças culturais é primordial na formação de nossa identidade. Lembrando que do chimarrão ao caxiri o que importa é o respeito às diferenças e o compartilhamento das experiências, pois todos têm o que ensinar e mais ainda muito que aprender.

Ao vô Clarindo Rosso e vó Marieta Rosso e demais amigos e parentes pelo apoio, incentivo e confiança no trabalho que realizo.

À minha amiga Fátima do Nascimento, minha querida irmã do coração que carinhosamente chamo de Tatá (em Tupi quer dizer fogo), pelo seu apoio, sua amizade e seu sorriso constante que, como o fogo, aquece o espírito e ilumina as ideias.

À minha amiga e colega de mestrado Sílvia Helena Alencar por ter vibrado, chorado, se desesperado e rido comigo em todos os momentos do curso.

Aos colegas professores da Universidade Estadual de Roraima, pelo apoio e incentivo e, principalmente, a Rosicleide Guimarães por acreditar no meu trabalho e ter me apresentado à Comunidade Nova Esperança. Sem seu apoio e orientação não teria me aventurado nesta área de estudo.

A todos, meu obrigada por existirem em minha caminhada.

RESUMO

Este trabalho versa sobre a personificação e os elementos ambientais presentes nas narrativas orais indígenas. Foram trabalhadas quatro narrativas, além de outras contribuições feitas por membros da Comunidade Indígena Nova Esperança, localizada na Terra Indígena Alto São Marcos, Roraima. Para tanto, foi utilizada a metodologia da história oral para constituir as fontes, buscando para isso os moradores que conhecem as histórias e que, na Comunidade, se constituem como seus narradores legítimos e autorizados. Na abordagem das narrativas, utilizou-se a análise literária, em uma perspectiva estrutural e morfológica. Neste contexto, verifica-se que a personificação dos elementos ambientais nelas presentes está referenciada na cultura e na memória coletiva, por meio da explicitação de valores, de crenças, de ensinamentos e de preceitos, sendo elas mesmas a história da Comunidade. A abordagem da tradição oral deste grupo oferece uma compreensão mais ampliada das suas práticas culturais, podendo contribuir para a compreensão da cultura indígena e dos processos de afirmação da sua identidade.

Palavras-chave: Narrativa Oral – Índios – Identidade – Literatura – Memória.

ABSTRACT

This work treats about the personification and the present environmental elements in the indigenous oral narratives. They were worked four narratives, besides other contributions done by members of the 'Nova Esperança' Indigenous Community, located in the High Indigenous Land 'São Marcos', Roraima. The methodology of the oral history was used to constitute the sources, looking for those residents who knows the histories and that in the Community are constituted as their legitimate and authorized narrators. In the approach of the narratives the literary analysis was used, in a structural and morphologic perspective. In this context, it is verified that the personification of the environmental elements in them presents are based in the culture and in the collective memory, through the explanation of values, of faiths, of teachings and of precepts, being them same the Community's history. The approach of the oral tradition of this group offers an enlarged understanding of their cultural practices, it can could contribute to the understanding of the indigenous culture and of the processes of statement of their identity.

Key words: Oral narrative - Indian - Identity - Literature - Memory.

LISTA DE ABREVIATURAS

CIR – Conselho Indígena de Roraima

CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia

ISA – Instituto Sócio Ambiental

LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional

MEC – Ministério da Educação e Desportos

MEVA – Missão Evangélica da Amazônia

OPIR – Organização dos Professores Indígenas de Roraima

PCN – Parâmetros Curriculares Nacionais

PROECOTUR _ Programa de Desenvolvimento do Ecoturismo na Amazônia Legal

SEBRAE – Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas

SENAC _ Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial

SENAI – Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial

SENAR – Serviço Nacional de Aprendizagem Rural

SPI – Serviço de Proteção ao Índio

UERR – Universidade Estadual de Roraima

UFRR – Universidade Federal de Roraima

UNB – Universidade de Brasília

LISTA DE TABELAS

	Discriminação das Tabelas	Página
Tabela 1	Família linguística Aruak, Makuxi e Yanomami.....	19

LISTA DE FIGURAS

	Discriminação das Figuras	Página
Figura 1	Placa indicativa da entrada na Comunidade Indígena Nova Esperança, na Terra Indígena de São Marcos.....	21
Figura 2	Vista área da Comunidade Indígena Nova Esperança.....	22
Figura 3	Placa de Identificação da Terra Indígena São Marcos.....	123
Figura 4	Vista da Comunidade Indígena Nova Esperança.....	123
Figura 5	Vista da área da Comunidade Indígena Nova Esperança.....	124
Figura 6	Igarapé Samã que passa na Comunidade Indígena Nova Esperança.....	124
Figura 7	Ritual de pintura.....	125
Figura 8	Árvore do Curupira.....	125
Figura 9	Casa de Medicina Tradicional.....	126
Figura 10	Alimentação Típica da Comunidade.....	126

SUMÁRIO

	Página
INTRODUÇÃO	13
Capítulo I – RORAIMA: DE INDÍGENAS A POSSEIROS	16
1.1. Os Indígenas em Roraima	16
1.1.1. Comunidade Indígena Nova Esperança	21
1.1.2. Metodologia de coleta e análise dos dados da pesquisa.....	26
Capítulo II – DA LITERATURA E DAS ORALIDADES	31
2.1. Tradição Oral	35
2.2. Memória	37
2.3. Cultura	41
2.4. Identidade	44
2.5. Narrativa	49
2.6. Elementos Ambientais	56
2.7. Personificação	59
Capítulo III – DE CONTOS E ENCANTOS: as narrativas da COMUNIDADE INDÍGENA NOVA ESPERANÇA	66
3.1. O caçador e o monstro cobra.....	67
3.2. A mulher do macaco.....	74
3.3. Os curumins e o taitai.....	80
3.4. O casal de taitais.....	85
3.5. Narrativa, tradição e natureza.....	90

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	94
Fontes	99
Referencias Bibliográficas.....	100
Anexos.....	106

INTRODUÇÃO

Atualmente, o mundo tem observado atentamente tudo o que se refere às questões indígenas com intuito de resguardar a cultura desses povos. Essa preocupação se deve ao fato de que a população indígena é estimada em aproximadamente de 851.470 na América Latina¹.

No Brasil, em quase todos os estados, há territórios indígenas e, em Roraima, de acordo com a Secretaria Estadual de Educação de Roraima (2011), existem 32 terras indígenas habitadas pelos povos das etnias Ingaricó, Macuxi, Patamona, Taurepang, Wapixana, Wai-wai, Uaimiri-Atroari, Yecuana e Ianomâmi.

Entre as Terras Indígenas do estado, há a Terra Indígena São Marcos, que é dividida em sub-regiões: baixo, médio e alto São Marcos. Entre as 39 comunidades pertencentes à região das Terras Indígenas do Alto São Marcos, localiza-se a Comunidade Indígena Nova Esperança, formada por famílias das etnias Makuxi e Wapixana.

Na Comunidade Indígena Nova Esperança, além de falantes de Língua Portuguesa, há falantes de Macuxi, Wapixana, Inglês e Espanhol. O uso do espanhol se deve à proximidade com a fronteira venezuelana e o constante intercâmbio que é feito com as comunidades Pemon² daquele país. Já o inglês vem pelo contato com famílias que residem na Guiana.

Desta forma, considerando que, nos últimos anos, a própria Comunidade Nova Esperança tem discutido sobre a melhor forma de manter e transmitir os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas por causa da grande invasão das diversas formas de conhecimentos, estando sujeita à incorporação de valores não indígenas, partiu-se da pergunta: *a análise da personificação e dos elementos ambientais presentes nas narrativas orais da Comunidade contribui para a compreensão da cultura indígena e de sua identidade cultural?*

¹ www.socioambiental.org acesso em 20 dez 2010

² Além da identificação étnica Pemon usa-se também Makuxi, Macuxi ou Macuschi.

O presente trabalho propõe-se a analisar como e se a personificação dos elementos ambientais presentes nas narrativas orais da Comunidade Indígena Nova Esperança favorece a compreensão da cultura indígena e a afirmação da identidade da Comunidade. Para tanto, serão trabalhadas as narrativas já coletadas³, além de outras contribuições feitas por membros da Comunidade que oferecem uma compreensão mais ampliada do grupo e de suas práticas. Na análise destas narrativas orais e da personificação dos elementos ambientais⁴ nelas presentes verificou-se aspectos como a memória, os valores, as crenças e a história desse grupo.

O universo da pesquisa é composto pelos moradores com 30 anos de idade ou mais, residente na Comunidade Indígena Nova Esperança, em Pacaraima, Roraima, que conheçam as histórias e que se constituem como seus narradores. Para tanto, foi utilizada a metodologia da história oral, para constituir as fontes, e, para a análise das narrativas, tomou-se como referencial o estudo dos elementos literários.

A relevância deste trabalho se deve à necessidade de um estudo científico que analise as narrativas orais das comunidades indígenas de forma que estas não se percam no tempo e no espaço e que sirvam para estudos futuros.

A escolha desse tema, em especial, deve-se ao fato de que em 2004, ao ter contato com a Comunidade Indígena Nova Esperança, houve autorização, pelos líderes, para iniciar um trabalho de compilação das suas histórias. Deste trabalho individual surgiu o interesse de aprofundar a pesquisa e, em 2006, com a formação do Grupo de Pesquisa Linguagem, Cultura e Ensino de Língua e Literatura da Universidade Estadual de Roraima - UERR, sob a coordenação do Prof. Dr. Devair Antonio Fiorotti, foi organizado um projeto intitulado *Narrativa oral: registro e análise na terra indígena do Alto São Marcos*, tendo como base minha pesquisa individual, sendo o projeto aprovado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e

³ Narrativas coletadas por ocasião do Projeto “A escrita como forma de revitalização da cultura indígena na Comunidade Indígena Nova Esperança, em Pacaraima – Roraima”, no período de 2006-08.

⁴ Entende-se por elementos ambientais fauna, flora, vento, ar, chuva, pedra, etc.

Tecnológico – CNPq, bem como contou com a autorização das Comunidades e da Fundação Nacional do Índio – FUNAI para seu desenvolvimento.

Além dessa pesquisa, surgiu o curso de Mestrado em Letras da Universidade Federal de Roraima, em cuja área de concentração, Estudos de Linguagem e Cultura Regional, na Linha de Pesquisa “Literatura, Artes e Cultura Regional”, encontrei um espaço privilegiado para realização desta dissertação.

Paralelo ao mestrado, realizou-se a Especialização em Filologia, pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, na modalidade virtual, concluído em agosto de 2011 e, como não poderia deixar de ser, a temática da pesquisa se manteve na questão indígena. Desta vez, os estudos foram sobre os topônimos de origem indígena existentes no estado e a relação entre as escolhas toponímicas realizadas e sua identificação étnica do rio Uraricoera, além de seus afluentes principais.

Nesse sentido, a presente dissertação está dividida em três capítulos, sendo o primeiro composto pela fundamentação teórica, onde se trata da questão indígena roraimense, da Comunidade Indígena Nova Esperança e da metodologia da pesquisa. No segundo capítulo, há uma discussão sobre a literatura e a tradição oral de forma a trazer estudos sobre a memória, a cultura, a identidade, a narrativa, os elementos ambientais e a personificação, de forma a subsidiar a análise das narrativas e o estudo de como ocorrem na Comunidade Indígena Nova Esperança. Já o capítulo terceiro apresenta a análise das narrativas coletadas relacionando-as com os estudos realizados nos capítulos primeiro e segundo. Finalmente, apresentam-se as considerações finais, humildemente cientes de que muito ainda há a falar sobre tão rico e diversificado tema.

Espera-se, com este trabalho, fomentar a necessidade de que mais pesquisas sejam realizadas sobre a questão indígena e seus dilemas culturais, políticos e sociais. Visa-se aqui contribuir na promoção do conhecimento sobre a diversidade cultural existente no país e em Roraima, almejando que o material produzido a partir desse estudo possa ser utilizado das mais diversas formas, na área de Letras e em outras áreas das Ciências Humanas e Sociais.

CAPÍTULO I – DE INDÍGENAS A POSSEIROS

1.1. Os indígenas em Roraima

A população indígena na América do Sul está estimada em pouco mais de 851.470 índios, distribuídos em aproximadamente 234 etnias, entre as quais estão os Aranã, Baniwa, Desana, Gavião, Kaiagang, Potyguara, Siriano, Zo'é, que compreendem quase 48 famílias linguísticas residentes na Colômbia, Venezuela, Paraguai, Guiana, Guiana Francesa, Argentina, Bolívia, Uruguai, Peru, Suriname e Brasil (INSTITUTO SÓCIO-AMBIENTAL, 2010).

No território brasileiro, conforme dados do Ministério da Educação – MEC (2010), apenas dois estados, Rio Grande do Norte e Piauí, não possuem mais territórios de grupos indígenas. Já os demais, com maior ou menor densidade demográfica, dependendo da região e das condições de contato, possuem 628 terras indígenas descontínuas, totalizando 12,54% do território nacional. Deste quantitativo, mais de 60% da população indígena estão concentrados na região da Amazônia Legal.

De acordo com Repetto (2008, p. 27), em Roraima vivem aproximadamente nove povos indígenas distintos, ostentando uma das maiores populações indígenas do Brasil. Em contrapartida, para Secretaria Estadual de Educação de Roraima (2011), existem 32 terras indígenas habitadas por diferentes povos, como os das etnias Makuxi, Wapixana, Wai-Wai, Yekuana, Taurepang, Ingarikó, Patamona, Waimiri-Atroari e Yanomami entre outras.

Conforme Zineide Pereira (2010, p. 107), o estado de Roraima é habitado por aproximadamente 40.000 indígenas que pertencem às famílias linguísticas caribe, aruaque e ianomâmi. Por outro lado, Silveira (2010, p. 75) assim afirma:

os números igualmente oficiais disponibilizados pela Fundação Nacional do Índio e verificados *in loco* pela Fundação Nacional de Saúde indicam que em Roraima deve haver algo próximo de 49.000 (quarenta e nove mil) índios atualmente, ou seja, 12% da população estimada para o mesmo Estado e percentual quase três vezes maior do que aquele divulgado pelo IBGE.

Nesse sentido, para Ramos (1988, p. 7), as divisões entre os vários países separam as comunidades indígenas e dificultam a comunicação e o acesso entre parentes residentes nas fronteiras. Isso porque as divisões geográficas, vistas aqui como conjunto de dados naturais condicionantes e condicionados pelos grupos sociais que as habitam, podem separar territórios que se desenvolvem e se enraízam, mas que não conseguem o mesmo com os laços consanguíneos, culturais e étnicos.

Nesse sentido, para discutir sobre a questão indígena roraimense, o Centro de Informação da Diocese de Roraima (CIDR, 1989, p. 5) diz que é preciso que se observe que a região denominada de “lavrado”, berço de muitas etnias, precisa ser estudada historicamente porque compreende os territórios da Venezuela (médio Orinoco), da Guiana (ex – Inglesa e que faz limite com o Brasil e a Venezuela) e do Brasil (Roraima). Isso porque, os caribes, como outras tribos indígenas, “desenvolveram, a partir do médio do curso do Orinoco, uma enorme atividade comercial e, em muitos casos, verdadeiras conquistas”. Desta feita, como excelentes navegadores, os caribes alcançaram os rios Caura, Paraguá, Caroni, o alto Orinoco, o rio Tacutu e Rupununi e penetrando no Uraricoera e Branco.

Desta forma, no século XVI, “a região atravessada por esses rios era ocupada por centenas de grupos tribais” divididos entre tribos nômades e as comunidades com estrutura social mais complexa, detentoras de técnicas agrícolas. Esses contatos entre os vários grupos étnicos contribuíram para um processo de intercâmbio cultural permitindo que se aliassem para defesa de seu território e, assim, possibilitaram um processo de nivelamento entre esses grupos, os caribes e os aruaques (CIDR, 1989, p. 5-6).

Assim, muito se fala sobre as línguas indígenas e, para Souza (2009, p. 41) a Amazônia “é a região menos conhecida, do ponto de vista linguístico, em todo

o mundo”, pois “os mapas dos idiomas da América do Sul dão a impressão de confusão, com suas porções coloridas para cada grupo genético, formando quase uma pintura abstrata”. Para o autor “cada idioma amazônico tende a apresentar características de acordo com o tipo de território em que é falado, seguindo os métodos de produção de alimentos e a cultura material”.

De acordo com Silveira (2010, p.75),

proporcionalmente Roraima é o estado mais indígena do país, sob qualquer índice que se eleja e com base em qualquer pesquisa que se faça, pois basta circular somente em Boa Vista para se perceber a grande ascendência indígena na formação da sua população.

Para Pereira, essa natureza multiétnica forma as famílias linguísticas caribe, aruaque e ianomâmi. A caribenha divide-se em macuxi, taurepang, ingaricó, patamona, iecuana, wai-wai e waimiri-atroari. Já na família aruaque, são os wapixana, e, na ianomâmi, encontra-se a subdivisão de quatro grupos: ianomam, sanumã, ianomâmi e ninam. A autora ressalta que todas essas línguas estão representadas no Brasil e na Venezuela (PEREIRA, 2003, p. 32).

Enquanto isso, Pereira (2010, p. 107) chama a atenção, em seu artigo “O Movimento Indígena em Roraima: a Trajetória das Organizações”, para o fato de que “as populações indígenas macuxi, uapixana e taurepang, em sua grande maioria, possui bom domínio da língua portuguesa”. Ressalta, que em algumas aldeias mais próximas aos centros urbanos, já não se encontram falantes da língua indígena e, nas mais afastadas, há alguma dificuldade no uso da língua portuguesa. Em relação às populações ingaricós, patamonas e wai-wais, a comunicação ocorre na língua indígena, com poucos falantes da língua portuguesa. É importante ressaltar que, conforme a autora, “nas aldeias localizadas na zona fronteira com a Guiana e a Venezuela encontram-se também muitos falantes da língua inglesa e espanhola”.

Embora os saporá não apareçam no quadro do Instituto Socioambiental, já há estudos sobre esta etnia⁵. Isso ocorre porque, nos últimos tempos, a grande maioria das comunidades indígenas contemporâneas vive em terras coletivas, declaradas pelo governo federal chamadas de terras indígenas (TI's) (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2010), ocorrendo um movimento de (re)posicionamento da cultura indígena no panorama nacional. A busca por valorizar dimensões relevantes da cultura indígena, como a língua e algumas práticas sociais e coletivas, além do processo político de autodeterminação e auto identificação, são aspectos que devem ser levados em conta quando se pensa as questões indígenas.

Nesse sentido, o Instituto Socioambiental (2011) traz a especificação detalhada das 222 etnias indígenas existentes na América do Sul, onde constam as famílias linguísticas existentes no Brasil. No caso de Roraima, estão divididos em aruaque, caribe e ianomâmi, conforme quadro abaixo:

Tabela 1 – Família linguística aruaque, caribe e ianomâmi em Roraima⁶

	Nome da etnia	Outros nomes grafias ou	Família/ língua (1)	UF (Brasil) Países Limítrofes	População censo/estimativa(2)	Ano do censo
1	Ingarikó.	Ingaricó Akawaio, Arawaio, Kapon	Karíb	RR Guiana Venezuela	675 (4.000) (728)	1997 1990 1992
2	Macuxi.	Macuxi, Macushi, Pemon	Caribe	RR Guiana	16.500 7.500	2.000 1990
3	Patamona.	Kapon	Caribe	RR Guiana	50 (5.500)	1991 1990
4	Taurepang.	Taulipang Pemon, Arekuna	Caribe	RR Venezuela	532 21.000	1998 2001
5	Wai Wai (subgrupos Karafawyana, Xereu, Katuena e Mawayana).	Waiwai	Caribe	RR, AM. PA Guiana	2.020 130	2000 2000

⁵ Tese de doutorado da professora Olendina de Carvalho Cavalcante, intitulada *A Política da Memória Saporá*, em Antropologia Social, da Universidade Estadual de Campinas, foi defendida em março de 2010 e orientada pela Professora Doutora Nádia Farage.

⁶ Manteve-se a grafia na tabela, para evitar possível confusão e porque é uma transcrição.

	Nome da etnia	Outros nomes ou grafias	Família/ língua (1)	UF (Brasil) Países Limítrofes	População censo/estimativa(2)	Ano do censo
6	Waimiri-atroari	Kinã, Kinja	Karib	RR/AM	931	2001
7	Wapixana.	Uapixana, Vapidiana, Wapisiana, Wapishana	Aruaque	RR Guiana	6.500 (4.000)	2.000 1990
8	lanomani (subgrupos lanomani, Sanumá e Ninam)	lanomãmi, lanoama, Xirianá	lanomãmi	RR. AM Venezuela	11.700 (15.193)	2000 1992
9	Yekuana.	Maiongong, Ye'kuana, Yekwana	Karib	RR Venezuela	426 (3.632)	2000 1992

Fonte: Instituto Sócio Ambiental - ISA (2010)

É preciso lembrar que, a partir da conquista europeia no século XVI, iniciou-se um processo de diminuição das populações indígenas. As que não foram extintas foram reduzidas, na maioria dos casos, a pequenas comunidades, com tentativas de uniformização cultural e destruição de sua organização social, mais ou menos bem sucedidas. Um exemplo disso ocorreu durante a época pombalina, em que a política oficial de assimilação da população indígena aboliu a escravidão indígena e ordenou que os índios tomassem sobrenomes “escolhidos dentre o mesmo repertório utilizado pelas ‘Famílias de Portugal’” e tornou obrigatória a língua portuguesa em substituição à língua geral difundida na Amazônia (FARAGE, 1991, p.43).

Tal medida tinha o intuito de fazer com que os indígenas assimilassem a língua e a cultura do dominador. Para Freitas (2008, p. 104)

entre os Makuxi da Raposa, por exemplo, os nomes dos personagens nas histórias tradicionais são na língua indígena; atualmente os pais colocam o nome do bebê em Português, e poucos são os que recebem um segundo nome na língua indígena, que são chamados de “apelido”, até pelos próprios índios.

Para a autora, atualmente, ter ou não um nome indígena está relacionado a escolha de uma ou outra identidade dentro do contexto social em que este se

encontra no momento, a partir “do contexto e das pessoas envolvidas na interação”. Assim, é comum encontrar entre os povos indígenas tantas “Marias”, “Antonias”, “Josés”, em detrimento de seu nome indígena.

1.1.1. Comunidade Indígena Nova Esperança⁷

A Comunidade Indígena Nova Esperança localiza-se no KM 208 da BR 174, coordenadas N 04° 26' 32.3" W 061° 07' 22.7" e altitude de 689 metros acima do nível do mar. Está localizada na Terra Indígena do Alto São Marcos, no município de Pacaraima, em Roraima.



Placa que identifica a Comunidade e está localizada na entrada da vila.

Fonte: acervo pessoal, Spotti, 2010 - **Figura 1:** Entrada da Comunidade Indígena Nova Esperança.

⁷ Informações gentilmente cedidas pela Professora Antonina da Silva, uma das líderes da comunidade, e pelo seu irmão, Alfredo da Silva Wapichana.

A formação da Comunidade ocorreu com a vinda da Senhora Rosilene Pereira - Dona Rosa, em julho de 1987, de Sorocaima II, também localizada as margens da R 174. Com o advento da chegada de outras famílias, foi-se formando um povoado que, em 13 de agosto de 1996, foi oficialmente constituído. Formada por famílias das etnias Macuxi e Wapixana, atualmente a comunidade é composta de 22 pais de famílias, com uma população de 102 pessoas (Censo Comunitário de 2008).



Vista aérea da Comunidade, sentido: Boa Vista – Pacaraima.

Fonte: acervo CINE, 2008 – **Figura 2:** Vista aérea da Comunidade Indígena Nova Esperança.

As línguas faladas na comunidade são a língua portuguesa, a macuxi, a wapixana, além da inglesa e da espanhola, esta última devido à proximidade com a fronteira venezuelana e o constante intercâmbio que é feito com as comunidades Pemon daquele país.

Em 2001, a comunidade buscou trabalhar com o Programa de Desenvolvimento Sustentável, através de palestras e oficinas de sensibilização para seus membros. Este trabalho contou com o apoio do Programa de Desenvolvimento do Ecoturismo na Amazônia Legal - PROECOTUR, do Departamento Estadual de

Turismo. Neste trabalho, foi criada a Escola Ecológica Ambiental, com elaboração da agenda ambiental, ensino bilíngue, cultura indígena e produção literária.

A partir desta empreitada, começou o trabalho social ao encampar a criação de creches, biblioteca, posto de saúde, trabalho com medicina tradicional e produção de fitoterápicos, plantação de mandioca, banana, abacaxi, milho, entre outras culturas. Criou-se também a agroindústria com derivados do peixe, leite, mel, polpas de frutas, criação de pequenos animais. O programa continua crescendo e permitindo que a comunidade trabalhe a gestão ambiental.

Já em 2002 e 2003, com o apoio do Governo do Estado e do SEBRAE – RR foi desenvolvido um Programa de Educação Ambiental de Artesanato e Teatro. Assim, inicia-se a atividade de ecoturismo através do turismo ecológico na Trilha do Coatá e, em 2004, o SEBRAE capacitou membros da comunidade para atuar conforme os padrões de segurança, sem perder as características locais. O projeto deu certo e recebe, periodicamente, turistas regionais, nacionais e estrangeiros, oportunizando a interação entre os visitantes com a natureza e cultura local.

Tendo como foco o repasse da cultura indígena, a comunidade desenvolve periodicamente o “Ajuri na Tribo”, evento que oportuniza a interação cultural entre seus membros.

O Projeto Comunitário de Turismo Ecológico na trilha do Coatá já foi divulgado em Portugal, Austrália e Japão. Além de participar de eventos regionais, nacionais e internacionais, as escrituras rupestres, os valores étnicos e as riquezas de biodiversidade fazem da Nova Esperança um local ideal para o desenvolvimento do ecoturismo. A Comunidade foi considerada pelo Ministério da Cultura, em 2007, a primeira comunidade indígena em Roraima a trabalhar com o ecoturismo (MEC, 2007, p.104).

Desde 2001, a comunidade possui um plano estratégico de desenvolvimento como forma de aproveitar suas riquezas e potencialidades no intuito de buscar a melhoria da qualidade de vida das famílias. Para tanto, formou-se uma estrutura administrativa e política para se adequar ao contexto. Essa experiência de gestão compartilhada tem permitido que a comunidade conquiste

parcerias técnicas com o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas de Roraima - SEBRAE/RR, Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial - SENAI, Serviço Nacional de Aprendizagem Rural - SENAR e Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial - SENAC.

Na parte produtiva, a comunidade já explora três atividades de forma efetiva: turismo étnico e ecoturismo, agricultura de subsistência, farinha, fruticultura e uma unidade de piscicultura (MEC, 2007, p. 104).

Ao fazer parte do Prêmio Culturas Indígenas de 2007, a Comunidade consta como um grupo de famílias de Nova Esperança que tem

desenvolvido atividades ligadas à produção de artesanato e de produtos da culinária tradicional com o intuito de dar visibilidade à comunidade e de fortalecer sua auto-estima. 'Da condição de desprestígio, esses produtos passaram a ser fontes de renda', e assim, a comunidade entra em um novo circuito, participando inclusive de importantes eventos nacionais e internacionais, como por exemplo o Amazontech-Manaus (2003), ou a Feira Internacional da Amazonia-Manaus (2004 e 2006). (MEC, 2007, p.104)

No que tange às pesquisas científicas, a comunidade já foi alvo de procura, por parte de acadêmicos, para a realização de monografia de conclusão de curso. Entre os trabalhos realizados, estão os dois de formandos do Curso de Jornalismo da UFRR que escreveram sobre a experiência da comunidade com o ecoturismo; uma aluna de curso de pós-graduação da Faculdade Cathedral, que pesquisou sobre a educação ambiental. A professora Antonina Silva, uma das líderes da comunidade, formou-se na Licenciatura Intercultural do Insikiran com um trabalho monográfico sobre as plantas medicinais existentes na aldeia e, atualmente, eu, mestrandia da Universidade Federal de Roraima e professora da Universidade Estadual de Roraima, concluí pesquisa sobre a produção de narrativas da comunidade.

Além disso, motivado por estas demandas de pesquisas científicas, em maio de 2005, foi criado o Conselho Comunitário com a atribuição de normalizar, apreciar e deliberar sobre a autorização ou não de pesquisas científicas dentro da comunidade, além de funcionar como instância consultiva e fiscalizadora da

administração comunitária. O Conselho é representado por cada segmento da comunidade, jovens, mulheres, anciãos, representantes das áreas de educação, de saúde e da administração, eleitos de forma direta. Cada Conselheiro tem mandato de três anos, podendo ser reconduzido para um mandato de igual período.

Com a criação e instalação do Conselho, a comunidade pautou a discussão sobre o cuidado com os seus conhecimentos tradicionais, associados à busca dos conhecimentos perdidos e à forma de sua transmissão para futuras gerações.

Nos últimos anos, a Comunidade Nova Esperança tem discutido cada vez mais a melhor forma de preservar os conhecimentos tradicionais associados aos povos indígenas. Isso porque a grande invasão das diversas formas de conhecimentos tem possibilitado ganhos e perdas nas diversas áreas, como na medicina preventiva e curativa, por exemplo, com o controle de doenças através da formação de agentes indígenas de saúde que atuam diretamente em suas comunidades. De acordo com Alfredo Silva, um dos líderes da Comunidade:

infelizmente, muita dessas ações tem como consequência a diminuição ou perdas da prática dos conhecimentos da medicina tradicional indígena. Os anciões, por exemplo, são os principais guardiões desses conhecimentos tem sido negligenciado, e pouca coisa tem sido feita para mudar essa situação.

Nesse sentido, para o pesquisador, essa área de estudo representa um nicho de conhecimento valioso, no sentido de priorizar um trabalho cujo objetivo se configure numa forma de que esse conhecimento seja repassado às novas gerações. Para isso pode-se utilizar a escola como instrumento para alcançar essa meta. Alfredo Silva salienta que

embora hoje quase todas as escolas tenham professores da própria comunidade, pouco se sabe sobre a medicina indígena, o que acarreta no total desconhecimento dos alunos sobre o tema, os quais poderiam estar aprendendo o tema em sala de aula. Os conhecimentos tradicionais associados são elementos importantes na formação da identidade étnica dos povos indígenas. A preservação e a utilização desses conhecimentos, como a medicina tradicional, por exemplo, ajudam a firmar os valores culturais próprios dos índios. Para a comunidade indígena identificar,

registrar e pesquisar sua medicina tradicional representa um desafio, uma vez que o processo implicará no repasse as gerações futuras de informações dos anciões, rezadores e curandeiros, que são os verdadeiros guardiões dessas informações.

Nesse contexto, o conhecimento sobre as plantas utilizadas pelos povos indígenas em sua medicina tradicional é um aspecto importante de ser estudado e valorizado. Por isso, a monografia apresentada pela professora Antonina, irmã do professor Alfredo e uma das líderes femininas da Comunidade, em seu Trabalho de Conclusão da Licenciatura Intercultural do Insikiran – UFRR trabalhou a sistematização dos conhecimentos sobre essas plantas como forma de estimular o seu uso e a sua reinserção no cotidiano indígena, com o objetivo de aumentar seu uso pela comunidade, de forma a diminuir a dependência de medicamentos alopáticos.

Desta forma, nos últimos anos, a própria Comunidade Nova Esperança tem discutido sobre a melhor forma de manter e transmitir os conhecimentos tradicionais dos povos indígenas visando a sua perpetuação e, por conseguinte, a não incorporação de valores não indígenas.

1.2. Metodologia de Coleta e Análise dos Dados

Baseado no interesse da Comunidade na manutenção e transmissão dos conhecimentos tradicionais, faz-se necessário um estudo das narrativas orais, fonte de conhecimento da história do povo indígena, pois a memória constitui um elemento essencial da identidade individual e/ou coletiva capaz de recuperar o passado alimentando o presente e fortalecendo o futuro.

Assim, esse trabalho considerou os estudos sobre a figura de linguagem, em especial a personificação, nas narrativas orais da Comunidade. Nesse sentido, a linguagem figurada é constitucionalmente imanente à própria linguagem cotidiana.

Por isso, considerou-se que na abordagem das narrativas orais da Comunidade Nova Esperança é indispensável o conhecimento das figuras de linguagem, nesse caso a “personificação”, pois comunicam o “conteúdo de toda uma tradição cultural”.

Desta forma, o estudo da personificação e dos elementos ambientais recorrentes nas narrativas coletadas serviu como embasamento para análise dos textos orais catalogados, permitindo um conhecimento mais aprofundado das questões sociais e culturais, possibilitando a compreensão da imagem que os índios têm de si próprios e do meio ambiente em que estão inseridos.

O trabalho realizado apoiou-se em uma pesquisa de campo com caráter qualitativo, tendo em vista o que afirma Minayo (1994, 15) ao dizer que “a realidade social é o próprio dinamismo da vida individual e coletiva com toda a riqueza de significados dela transbordante. Essa mesma realidade é mais rica que qualquer teoria, qualquer pensamento e qualquer discurso que possamos elaborar sobre ela”.

No mesmo sentido, Pedro Demo (2001, p.30) diz que o ser humano valoriza, além do raciocínio lógico, o envolvimento emocional e por isso a informação qualitativa é mais nítida, porque é interpretada e lida como sujeito-objeto e não simplesmente um “objeto de análise”. Salaria que a informação qualitativa é o resultado da comunicação discutida onde o sujeito pode questionar.

Isso porque a necessidade de trabalhar as narrativas orais advém do fato de que são manifestações da cultura do povo e elementos vivos da literatura oral que podem ser apagadas da memória coletiva. Nesse contexto, as narrativas atribuem significados e sentido ao passado ao permitir que compreendamos o presente, além de ser um direcionamento para o futuro.

A metodologia aplicada valeu-se da pesquisa participante, com visitas periódicas realizadas à Comunidade, de convivências com seus membros e de materiais/documentos cedidos por eles durante este trabalho e em encontros anteriores.

O universo da pesquisa foi a Comunidade Indígena Nova Esperança, que é composta de aproximadamente 102 (cento e dois) índios, divididos em 22 (vinte e duas) famílias, das etnias Wapixana e Makuxi. Esse quantitativo varia devido às

migrações realizadas entre Brasil e Venezuela. Nesse sentido, o foco das entrevistas foi os moradores com 30 (trinta) anos de idade ou mais e que, no momento da coleta de dados, residiam na Comunidade e que quiseram narrar suas experiências e as histórias que conhecem.

Das 22 (vinte e duas) famílias, foram entrevistadas 8 (oito), ou seja 35% (trinta e cinco por cento), o que tornou a nossa amostra quantitativamente válida. Utilizou-se como método a história oral para constituir as fontes, pois, conforme Alberti (2004, p.9), “a história oral tem o grande mérito de permitir que os fenômenos subjetivos se tornem inteligíveis, isto é, que se reconheça neles um estatuto tão concreto e capaz de incidir sobre a realidade quanto qualquer outro fato”.

A técnica de coleta de dados, dentro da metodologia da história oral, foi através de entrevistas escritas e gravadas, fotografia, informações repassadas pelos seus dirigentes, transcrição de histórias e lendas sobre a Comunidade contadas por alguns moradores, como o senhor Estevão da Silva Wapichana, que é considerado, pelos seus pares, como o contador de histórias da Comunidade.

Utilizou-se, também, questionários com perguntas abertas e fechadas, entrevista estruturada e semi-estruturada e diário de campo. Os questionários foram utilizados a fim de ter informações sobre questões sociais, históricas, entre outras, visando traçar um perfil do colaborador. A entrevista foi o meio de acesso às narrativas das histórias da Comunidade, pois, como afirma Minayo (1994, p.57), é através dela 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”.

O uso dos procedimentos metodológicos da história oral expõe “pedaços do passado, encadeados em um sentido no momento em que são contados e em que perguntamos a respeito” (ALBERTI, 2004, p.15). Para a autora,

uma entrevista de historia oral teria a vantagem de falar, de saída, sobre o passado, interpretando-o logo em densidade. Isso pode ser visto, como efetivamente o é por alguns autores, como um paradoxo: quanto mais moderna é a sociedade, quanto mais rápida e fragmentada é a comunicação, tanto mais precisamos, para entendê-la, de formas ‘tradicionais’ de explicação, isto é, narrativas orais, transmitidas de gerações

mais velhas para mais novas, de modo a conservar a 'identidade' e a construir os significados da sociedade (ibidem, p.15).

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). O intento é a profundidade, mediada pela relação ativa entre passado e presente, isto porque “uma entrevista de história oral é, ao mesmo tempo, um relato de ações passadas e um resíduo de ações desencadeadas na própria entrevista” (ALBERTI, 2004, p.34).

Já o diário de campo cumpriu uma necessidade de dilatação, de expansão da memória do pesquisador, pois atualiza a memória em uma interação entre a escuta, a visão e a conservação dos dados coletados. É onde o pesquisador coloca suas impressões, percepções, lembretes, anexar documentos que o auxiliam ao fazer as análises dos dados coletados.

Para desenvolver a coleta de dados foram utilizados gravadores, filmagens, registros fotográficos, carta de cessão, transcrições, dentre outros recursos que se fizeram necessários. Para isso, destaca-se a utilização, como categoria, da análise do texto oral como suporte e das narrativas orais como estrutura textual. A transcrição dos textos orais coletados foi baseada em Preti (2003) e realizada observando as modulações das falas e expressões originais do entrevistado de forma que se mantenha a originalidade da narração.

A análise das narrativas tomou como referencial o estudo dos elementos literários presentes nos fatos importantes narrados pela comunidade, pois, conforme Thompson (1995, apud DEMO, 2001, p. 36-37), na perspectiva qualitativa, “o objeto de análise é uma construção simbólica significativa, que exige uma interpretação”. Para esta análise, foram tomados como base os estudos de análise estrutural da narrativa de Roland Barthes (2009) e análise morfológica de narrativas de José Guilherme dos Santos Fernandes e Salim Jorge Almeida Santos (2011).

Os sujeitos pesquisados “no curso rotineiro de suas vidas quotidianas, estão constantemente preocupados em compreender a si mesmos e aos outros, e em interpretar as ações, falas e acontecimentos que se dão ao seu redor”. Por isso,

o estudo em questão tem como ponto de partida os princípios da análise estrutural da narrativa avançando para uma análise textual mais ampla, observando as questões subjetivas e sua relação com outras narrativas literárias escritas.

A análise do material coletado, baseado em Gancho (2006) entre outros, versou sobre os elementos ambientais mais importantes e recorrentes nas narrativas, visando à identificação da figura de linguagem – personificação – presentes nas narrativas orais catalogadas; analisar como se processa a organização da narrativa indígena quanto a sua estrutura tendo em vista a relação entre linguagem e identidade, mediada pela memória e a cultura; avaliar a contribuição das narrativas orais para constituição da identidade da Comunidade Indígena Nova Esperança. Por isso, no trabalho de análise essas narrativas encontram-se fragmentadas, pois foram extraídas apenas as partes que se considerou importante para este momento.

CAPÍTULO II – DA LITERATURA E DAS ORALIDADES

Falar em literatura pressupõe uma teoria dos gêneros literários. Isso requer o reconhecimento de afinidades e divergências entre diferentes grupos de textos, ou seja, implica perceber a existência de traços comuns que determinam a formação e a distinção de subconjuntos de obras literárias. Perceber tais afinidades e contrastes, tanto no nível da produção quanto no da recepção, não significa que seja possível identificar com certeza quais são detalhadamente os traços que os determinam, ou mesmo conseguir elencar com precisão quais são as características que possibilitam tais agrupamentos que servem para distingui-los entre si.

Para Antônio Cândido (2006, p.9), o problema fundamental para análise literária em muitas obras (principalmente teatro e ficção) é averiguar como a realidade social se transforma em componente de uma estrutura literária, a ponto de ser estudada em si mesma de forma que compreenda a função que a obra exerce. Isso porque antes se mostrava que o valor e o significado de uma obra dependiam dela exprimir ou não certo aspecto da realidade e era o que ela tinha de essencial.

Assim, para o autor, a matéria de uma obra é secundária e sua importância deriva das operações formais postas em jogo, consideradas inoperantes como elementos de compreensão. Desta forma, hoje só se pode entendê-la fundindo texto e contexto numa interpretação dialeticamente íntegra (CÂNDIDO, 2006, p.13) e, no caso social, o que importa é como o elemento desempenha certo papel na constituição da estrutura, tornando-se interno.

Desta forma, quando se está no terreno da crítica literária, analisa-se a intimidade das obras, e o que interessa é averiguar que fatores atuam na organização interna, de maneira a construir uma estrutura peculiar (CÂNDIDO, 2006, p.14). É por isso que a análise crítica é basicamente a procura dos elementos subjetivos, responsáveis pelo aspecto e o significado da obra, unificados para formar um todo indissolúvel do qual se pode dizer que é tecido num conjunto onde cada coisa vive e atua sobre a outra.

Cândido salienta que os textos literários, a exemplo das lendas, possuem dimensões sociais evidentes que fazem parte dos estudos históricos ou críticos. Essas dimensões fazem referência a lugares, usos, manifestações de atitudes de grupo ou classe, bem como expressão de um conceito de vida, entre outros aspectos. Apontá-las é tarefa de rotina do escritor e não basta por si só para definir o caráter sociológico de um estudo. Assim, é preciso compreendê-las e indicá-las a fim de penetrar no significado o sentido social e simbólico (2006, p.15).

Nesse sentido, Jobim (2003, p. 143) diz que os “enunciados sobre literatura são constituídos a partir de substratos culturalmente enraizados, de depósitos de conhecimentos, de tradições formais já presentes, de formações categoriais, que fundam sua estrutura” que os remete a “uma herança real e determinada” presentes na sua própria formulação.

Um exemplo dessa subjetividade é quando, nas narrativas coletadas na Comunidade Nova Esperança, fica evidenciada um conceito de vida ou um caráter pedagógico ao indicar que quem não respeita as regras básicas da comunidade pode sofrer penalidades tanto individuais como coletivas.

Desta forma, o escritor, ao narrar, coloca em pauta situações peculiares em que o leitor identifica-se com eles, pois, para Hall (2006, p.40), os indivíduos são formados subjetivamente através de sua participação em relações sociais mais amplas. Por isso, falar uma língua significa ativar a imensa gama de significados que já estão embutidos na própria língua e em nossos sistemas culturais. Lacan (apud HALL, 2006, p.36) diz que a identidade, como o inconsciente, “está estruturada como a língua”. Apesar de seus melhores esforços, o/a falante individual não pode, nunca, fixar o significado de uma forma final, incluindo o significado de sua identidade. As palavras são “multimoduladas”, pois carregam ecos de outros significados.

Assim, o significado é inerentemente instável, pois ele procura o fechamento (a identidade), mas ele é constantemente perturbado (pela diferença), constantemente escapulindo de nós. Existem significados suplementares sobre os quais não se tem controle. Para Andrade (apud HALL, 2010, p. 2), a identidade “é

forjada nas interações entre os diversos segmentos étnicos e sociais, considerados nas mais variadas formas de contato, informações e conhecimentos propiciados pela globalização dos padrões culturais”. Ou seja, a identidade é algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada”.

Gumbrecht (1999, p. 118) diz que quanto mais diferenciada a vida social, quanto mais papéis a desempenhar, mais perigo de confusão, de produzir paradoxos entre os diferentes papéis, mais preocupação com harmonia, com uma identidade harmônica e estável. Isso porque, para Hall, o “sujeito humano”, que tinha um sentimento estável de sua própria identidade e lugar de ordem das coisas, tornou-se “centrado” nos discursos e adquiriu uma definição mais sociológica ou interativa de como está sendo “descentralizado” na modernidade tardia.

Assim, Cândido (2006, p.110) diz que a superação das leituras é viabilizada por movimento que consiste em estar "recriando", "reconstruindo" o mundo a seu modo. Desta feita, o trabalho literário sempre impõe um sentido próprio, imaginário à realidade, não se assemelhando à reprodução mecânica de evidências, fatos e instituições da ordem social. Entre mundo e obra há um sujeito ativo (sua visão de mundo, psique, intenções, recursos etc.) combinando dados que passam a ser elementos da estrutura. Contudo, salienta o autor, a obra também não emerge num vazio de determinações sociais, porque uma vez concebida a literatura (a rigor, qualquer arte) como um sistema simbólico de comunicação social estão implicados autor, obra e público.

Esse sistema de comunicação social ocorre em todas as comunidades, mesmo aquelas que são ágrafas. Um exemplo disso é que etnógrafos como Claude Lévi-Strauss, Darcy Ribeiro, Berta Ribeiro, entre outros, tentaram “compreender o pensamento e linguagem” daqueles que chamavam de “selvagens” visando documentar relatos, lendas e “histórias de antigamente” como foco de um estudo etnográfico, embora a reflexão literária não fizesse parte do processo (MATOS, 2010, p. 439).

Desta forma, no contexto literário, quando se pensa em estudar sobre as lendas é preciso compreender primeiramente que elas são narrativas de cunho popular que são transmitidas, principalmente, de forma oral, de geração para geração. Entretanto, são consideradas, por alguns indígenas, como a história de seu povo, pois são como uma autobiografia coletiva usada para relatar suas memórias através de depoimentos que o povo faz sobre si mesmo e para si mesmo (FAGUNDES, 1993, p.10).

Para alguns indígenas, como Alfredo da Silva Wapixana⁸, da Comunidade Indígena Nova Esperança, não há a preocupação na criação de um conceito de lenda, pois as histórias são contadas de geração a geração e significam um conceito de vida, uma atitude, um comportamento de respeito pelas coisas, pessoas ou natureza. Ele diz que da natureza surge o aprendizado, a convivência, a medicina e o sustento e que acredita que por tudo na natureza há um ser responsável e que para viver bem com ela é necessário conhecer seus mistérios, suas leis, suas limitações e sua capacidade de tolerar o ser humano enquanto agente individual e coletivo.

Entretanto, para ele, a natureza não é obra de um único deus, um único responsável, mas parte de um conjunto que devia ser observado para ser respeitado e, assim, colher bons resultados como uma colheita farta, boa caça ou pesca que permitisse o sustento da comunidade, por isso o respeito e o conhecimento deveriam ser repassados às demais gerações.

⁸ Segundo texto de sua autoria sobre a Comunidade, cedido gentilmente ao acervo de nossa pesquisa, em 2004.

2.1. Tradição Oral

Se as narrativas ainda não estão registradas através da escrita vem logo a questão de como coletá-las. Isso porque, como a transmissão se dá pela oralidade, requer uma metodologia que dê conta de sua especificidade. É a tradição oral que se evidencia. Nesse sentido é que se justifica o uso da metodologia da história oral na coleta de informações dessa natureza, pois é usada em pesquisas que priorizam a memória e recordações de indivíduos.

Nesse sentido, é um recurso que, no ato de produção, o entrevistado não deixa de produzir uma versão do ocorrido carregada de subjetividade, pois está impregnada dos anseios e crenças por ele compartilhados. Assim, o entrevistado empresta seu olhar de sujeito-autor à narrativa que transmite a experiência vivenciada com “ingredientes pessoais, emoções, reações, observações, idiossincrasias, relatos pitorescos”. Para a autora a tradição oral só se atualiza no momento da narrativa em que determina para que e como algo é narrado (ALBERTI, 2004. p. 14-27).

Vale salientar que os textos antigos e os testemunhos orais sempre foram considerados como meios eficazes de transmissão dos valores de bases dos grupos sociais e funcionavam como grandes agentes de perpetuação das tradições herdadas. Assim a literatura oral passa a ter relevância e a ser considerada uma importante fonte de memória popular ao revelar o imaginário do tempo e do espaço onde foi criada.

Não obstante, os sujeitos desta pesquisa quando mostraram sua versão dos fatos, estavam condicionados ao momento em que o estavam narrando, pois cada vez que o ato é praticado diferencia-se de acordo com o ouvinte, a situação e o objetivo da narração.

Muitos historiadores e antropólogos estudam este tipo de literatura com o objetivo de buscarem informações preciosas sobre a cultura e a história de uma época. Desta forma, em meio à ficção, resgatam-se dados sobre vestimentas,

crenças, comportamentos, objetos, linguagem, arquitetura, etc, chegando a ser considerada como um aspecto crucial da humanidade. Nas histórias narradas pela Comunidade Nova Esperança não é diferente, quando explicitam o modo de viver de uma família (no texto “casal de taitais”), das armadilhas existentes na floresta (“os dois curumins e a armadilha do taitai”) ou das regras comunitárias (“o caçador e o monstro cobra” e “a mulher do macaco”).

Na visão de Matos (2010, p. 447) muitas populações autóctones permanecem como sujeitos de uma cultura viva, sendo que no

universo da comunicação verbal indígena, duas grandes séries de práticas discursivas que, manifestando e gerando sentidos e efeitos conjugadamente sociais e estéticos, podem ser consideradas formadoras de um patrimônio literário: as narrativas e os cantos, recobrando o principal de sua arte verbal em prosa e verso. A quase totalidade desse patrimônio foi construída na tradição oral.

A autora complementa que “a produção de literatura escrita, por muitos autores individualizados, é caso ainda muito excepcional”, embora Eliana Potiguara, Daniel Munduruku já sejam nomes relativamente conhecidos dentro do cenário literário indígena brasileiro.

Dentro dessa procura de informações vale lembrar que, segundo Calvet (2011, p.52) o problema da forma da tradição oral e da fidelidade está na sua transmissão, no problema da memória. Isso porque

todos os contadores insistem no fato de que transmitem o que, por sua vez, lhes foi transmitido, que eles não inventam nada etc., e (...), apesar das variantes dos textos, incluídas até mesmo por um mesmo contador, a convergência das diversas versões nos leva a concordar com essa afirmação de fidelidade à fonte. Se os textos recolhidos nunca são exatamente idênticos, eles apresentam pelo menos fortes convergências.

Esse fato relacionado à forma do texto oral, segundo Calvet, está ligado “ao problema mnemotécnico, caso em que as variantes seriam meros vestígios de erros de memória, pois respondem a outras funções como o do estilo oral” (p.53). Isso ocorre porque os seres humanos têm uma habilidade natural para usar a

comunicação verbal para ensinar, explicar e entreter, o que explica o porquê da literatura oral ser tão preponderante na vida cotidiana.

A literatura oral tradicional é experimentada e se forma dentro da mente da audiência, por exemplo, ao narrar uma história que tenha uma cobra como personagem, este animal, descrito pelo narrador, terá imagens diferentes para cada ouvinte, enquanto uma representação visual será mais específica, dado que a literatura oral tradicional depende da experiência pessoal e da imaginação do receptor e por isso tende a ter um impacto mais forte.

2.2. Memória

O estudo sobre a memória e a maneira como funciona é motivo de pesquisa para filósofos e cientistas há décadas e vem se reestruturando tendo em vista sua importância social. Para Aristóteles (apud ROSSI, 2010, p.15-16), “a memória precede cronologicamente a reminiscência e pertence à mesma parte da alma que a imaginação: é uma coleção ou seleção de imagens com o acréscimo de uma referência temporal”.

Atualmente muitos estudiosos, como Halbwach e Bosi entre outros, apresentam discussões de como a memória funciona, mas para os antigos ela era sobrenatural, um dom a ser exercitado sob a proteção da deusa Mnemosine, mãe das Musas, protetoras das artes e da história (KESSEL, 2010, p.2). Assim, para Kessel, antigamente registrar era visto como algo que contribuía para o enfraquecimento da memória, pois transferia o conhecimento para fora do corpo do sujeito.

Com o passar dos séculos, a invenção da imprensa e as mudanças nas relações sociais, importantes alterações ocorreram nos conceitos de memória

individual e coletiva, sendo tida por algumas correntes teóricas como um fenômeno social. Desta forma, de uma sociedade baseada na transmissão oral dos conhecimentos necessários à vida social, artifícios cada vez mais sofisticados passam a ser usados para guardar e disseminar a memória em textos e imagens.

Para Rossi (2010, p. 23) “o mundo em que vivemos há muito tempo está cheio de lugares nos quais estão presentes imagens que têm a função de trazer alguma coisa à memória”. Assim, para Bosi (2003, p.36), pela memória o passado empurra e descola as percepções imediatas, ocupando o espaço da consciência, aparecendo “como força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora”. Para Bergson, memória seria “o lado subjetivo de nosso conhecimento das coisas”, ou ainda “a alma da própria alma”, sendo “a conservação do espírito pelo espírito”. (apud BOSI, 2003, p. 36-37).

Já os estudos realizados por Maurice Halbwachs (apud SANTOS, 2003, p. 34) enfatizam o fato de que os indivíduos recordam de acordo com quadros sociais. Para o autor, a memória remete a um grupo: o indivíduo carrega em si a lembrança, mas sempre interage com a sociedade, com seus grupos e instituições. De acordo com Halbwachs (apud SANTOS, 2003, 42-43), a memória

estabelece que indivíduos utilizam imagens do passado enquanto membros de grupos sociais, e usam convenções sociais que não são completamente criadas por eles. Indivíduos não recordam sozinhos, quer dizer, eles sempre precisam da memória de outras pessoas para confirmar suas próprias recordações e para lhes dar resistência.

Desta forma, a memória é um objeto de luta pelo poder travada entre as classes, grupos e indivíduos. Decidir sobre o que deve ser lembrado e também sobre o que deve ser esquecido integra os mecanismos de controle de um grupo sobre o outro. Nesse contexto, as memórias individuais e coletivas têm nos lugares uma referência importante para a sua construção, ainda que não seja condição para a sua preservação, do contrário, povos nômades não teriam memória (KESSEL, 2010, p.4).

Assim, para Halbwachs a rememoração individual se faz na tessitura das memórias dos diferentes grupos com que nos relacionamos. Esta rememoração está

impregnada das memórias dos que nos cercam, de forma que, mesmo não estando na presença destes, elas se alimentam das diversas memórias oferecidas pelo grupo, denominada de 'comunidade afetiva'.

Por isso, os indivíduos só se lembram do passado à medida que se colocam sob o ponto de vista de uma ou mais correntes do pensamento coletivo e tudo o que se lembram do passado faz parte de construções sociais que são realizadas no presente (SANTOS, 2003, p. 35). Nesse sentido, complementa Bosi (2003, p. 37), “a memória teria uma função prática de limitar a indeterminação do pensamento e da ação, bem como de levar o sujeito a reproduzir formas de comportamento que já deram certo”.

Essa premissa é visível nas narrativas da Comunidade Nova Esperança quando relembra as histórias que tratam de conhecimentos tradicionais adquiridos ao longo das gerações e que orientam a relação homem e natureza, relação esta muito importante para esse povo. Um exemplo é o caso da mulher que não podia caminhar na floresta estando menstruada e que ao fazê-lo, contrariando as orientações ancestrais, aqui apresentada na história “A mulher do macaco”.

Tanto nos processos de produção da memória como nos da rememoração, essa memória coletiva tem a importante função de contribuir para o sentimento de pertencimento a um grupo de passado comum cujas memórias são compartilhadas. Esses processos garantem o sentimento de identidade do indivíduo calcado numa memória compartilhada não só no campo histórico, mas no campo real e no campo simbólico. Assim, as memórias individuais alimentam-se da memória coletiva e histórica e incluem elementos mais amplos do que a memória construída pelo indivíduo e seu grupo.

Nesse sentido, a linguagem é um dos elementos mais importantes que afirmam o caráter social da memória. As trocas entre os membros de um grupo se fazem por meio de linguagem.

Halbwachs afirma que “o estudo da memória deve ser o estudo do confronto de diversas esferas de interação” (SANTOS, 2003, 39). Lembrar e narrar

se constituem pela linguagem, conforme explica Bartlett (apud SANTOS, 2003, p. 53),

lembrar não é a re-excitação de inumeráveis traços fragmentados, fixos e sem vida. É uma re-construção, ou construção imaginativa, construída a partir de nossa atitude em relação a uma massa ativa de reações ou experiências do passado organizadas, e em relação a pequenos detalhes importantes que comumente aparecem em imagem ou na forma da linguagem.

Nessa perspectiva, Ecléa Bosi explica que a linguagem é o instrumento socializador da memória, pois reduz, unifica e aproxima, no mesmo espaço histórico e cultural, vivências tão diversas como o sonho, as lembranças e as experiências recentes (KESSEL, 2010, p.4).

Pensando nisso, compreende-se que a oralidade tem papel crucial na rememoração do indivíduo ao intercambiar experiências. Desta forma, como visto anteriormente, o uso de fontes orais nos permite um aprofundamento na memória da história de grupos sociais que, por razões diversas, estiveram marginalizados ou quase ausentes das fontes documentais escritas. Entretanto, é possível penetrar na percepção do processo histórico feito por indivíduos ou grupos concretos.

Nesse contexto, a história oral pode ser a metodologia de coleta de informações dessa natureza, pois é usada em pesquisas que valorizem a memória e as recordações de indivíduos e grupos.

Nesse sentido, Alberti, remetendo-se a Robert Frank (ALBERTI, 2004, p. 40), entende que “tomar a memória como fato permite entender como determinadas concepções do passado se tornaram coisas, sem o que as explicações do presente permanecem insuficientes”.

Assim, para a autora (ALBERTI, 2004, p.27) a tradição oral só se atualiza no momento da narrativa, em que se determina para quem e como algo é narrado. Isso ocorre por que numa entrevista de história oral é da

experiência de um sujeito que se trata; sua narrativa acaba colorindo o passado com um valor que nos é caro: aquele que faz do homem um indivíduo único e singular em nossa história, um sujeito que efetivamente viveu – e, por isso dá vida a – as conjunturas e estruturas que de outro

modo parecem tão distantes. E, ouvindo-o falar temos a sensação de ouvir a história sendo contada em um contínuo, temos a sensação de que as descontinuidades são abolidas e recheadas com ingredientes pessoais, emoções, reações, observações, idiossincrasias, relatos pitorescos. (ALBERTI, 2004, p.14)

Assim, a autora complementa que “o passado só ‘retorna’ através de trabalho de síntese da memória: só é possível recuperar o vivido pelo viés do concebido” (ALBERTI, 2004, p.17).

Entretanto, quando se propõe a trabalhar com fontes orais visando registrar a memória individual ou coletiva, é preciso rigor metodológico. Como adverte Alberti, (2005, p. 170 a 171), a pesquisa com fontes orais “reforça a responsabilidade e o rigor de quem colhe, interpreta e divulga entrevistas, pois é preciso ter claro que a entrevista não é um retrato do passado”, pois “o entrevistado transforma o que foi vivenciado em linguagem” e dessa forma, o contato com o entrevistado pressupõe um momento de dupla curiosidade.

Nesse sentido, não se pode esquecer que a prática da história oral na constituição de fontes não implica na formação de uma soma de entrevistas independentes entre si, mas em conjuntos orgânicos e coerentes de entrevistas, pois a memória é essencialmente seletiva e por isso mesmo parcial e interessada.

2.3. Cultura

Câmara Cascudo, apoiando-se em Ralph Linton (2004, p. 39-40), explica que “como termo geral, cultura significa a herança social e total da Humanidade, como termo específico, uma cultura significa determinada variante da herança social”. O autor complementa, afirmando que a cultura é o conjunto de bens e atos transmitidos entre gerações através da convivência e do ensino, ou seja, é o

patrimônio herdado que vive pela sua suficiência. Cascudo apoia-se em José Ferrater Mora quando este argumenta que:

si la vida humana es continuamente una formación y transformación de bienes culturales según su espontaneidad, es también, al mismo tiempo, un vivir dentro de los bienes transmitidos o reconocidos, un existir dentro de la continuidad histórica y de la tradición (apud Cascudo, 2004, p.40)

Cascudo (2004, p. 41-43) ressalta que a cultura só pode ser avaliada pela sua suficiência e aceitação natural. Isso porque as culturas diferem de acordo com os povos e não são superiores ou inferiores senão aos olhos de cada um dos participantes, sendo, positivamente, culturas. É por isso que o autor afirma que “a cultura é sempre uma fórmula de produção. De continuidade objetiva. Disponibilidade dinâmica de realização específica”.

Assim, as tradições culturais passam a serem práticas aceitas, de natureza ritual ou simbólica, que determinam valores e normas de comportamento que, com a continuidade, são automatizadas pelo grupo (HOBSBAWN e RANGER, 2008, p.9).

Por outro lado, a mudança significativa da cultura indígena é uma das questões que merecem destaque, pois a cidade exerce sobre o índio uma atração através dos recursos materiais e das facilidades que proporciona. Para Ferri (1990, 23), “a melhor forma de domínio é aquela que faz com que os conquistados desejem ser como os conquistadores”, fazendo com que assumam uma condição de sujeitos inferiores e sintam-se estimulados pelo sonho de consumo e de uma vida social e econômica tida como “superior”.

Nesse sentido, o não índio, mesmo aprendendo muito com os índios, ao avançar pelas terras indígenas, incutiu seus costumes e produziu modificações nos padrões habitacionais, religiosos, econômicos, entre outros, provocando uma interferência nos conhecimentos que eram transmitidos via oral através de gerações. Tal situação, aliada ao tempo e desinteresse dos mais novos, tem ocasionado a perda da memória de muitos povos.

Isso é perceptível quando a Comunidade Indígena Nova Esperança realiza atividades culturais como o “Ajuri na Tribo” objetivando a interação cultural entre seus membros, bem como o Turismo Ecológico realizado através de um trabalho étnico e ecológico que prioriza a cultura de seu povo. Essas ações estão pautadas no cuidado com os conhecimentos tradicionais e na sua transmissão para futuras gerações.

Desta forma, é mister salientar que uma das formas de transmissão cultural ocorre através da tradição oral. Assim, como a fala é social (FREITAS, 2007, p.98) está ligada às diversas condições de comunicação que estão, por sua vez, ligadas às estruturas sociais. Por isso culturalmente, a linguagem é o espaço onde o sujeito se constrói e possui voz.

Nesse sentido, Xavier e Cortez (2003) ratificam a ideia de que a cultura se processa através da linguagem, referenciando-se: em Fiorin, ao afirmar que não existe cultura sem língua, pois não existe pensamento humano sem linguagem (p. 73). Os autores buscam referências também em Faraco, que diz que numa perspectiva teórica existe uma inter-relação entre língua, pensamento e cultura que sustenta a compreensão da cultura como uma realidade de linguagem, e que as práticas verbais estariam no interior desses processos semióticos marcados pela dialogicidade (p.65); em Borges Neto, ao definir a linguagem como a capacidade de comunicação humana oral e as línguas como formas particulares por meio das quais cada comunidade, sociedade ou grupo social realiza a linguagem (p. 41).

Colocado por esse viés Penna, afirma que é possível dizer que é por meio da linguagem que as experiências podem ser resgatadas e que a memória pode ser socializada, pois a linguagem reduz, unifica e aproxima o homem no mesmo espaço histórico e cultural (1998, p. 90).

Sem sociedade não há linguagem e o processo de construção da linguagem permite a construção do pensamento, funcionando como instrumento de produção de discursos. É através da linguagem que as relações interpessoais se constituem.

2.4. Identidade

Ao fazermos uma reflexão sobre identidade, faz-se necessário a perguntar o que seria identidade, tendo por base um processo de desconstrução e reconstrução dos conceitos até então tidos como verdades. Ao estudar questões identitárias dos povos indígenas, toma-se como base o que diz Rodrigues (2022, p.17), ao afirmar que os índios do Brasil são

muitos povos, diferentes de nós e diferentes entre si. Cada qual tem usos e costumes próprios, com habilidades tecnológicas, atitudes, estéticas, crenças religiosas, organização social e filosofia peculiares, resultantes de experiências de vida acumuladas e desenvolvidas em milhares de anos. E distinguem-se também de nós e entre si por falarem diferentes línguas.

Por isso, o homem, ao procurar compreender-se, necessita voltar-se ao outro e assim formar categorias classificatórias ao longo do tempo, pois ao olhar o outro está olhando a si mesmo. Nesse processo, olha-se o outro como a imagem de quem se olha e se interpreta, o que implica em um reconhecimento e/ou desconhecimento daquele que se quer conhecer, sobre os quais se quer conhecer e a quem se quer conhecer. Isso porque o homem pergunta-se constantemente se o modo com que olha o outro permite a emergência de outra forma de pensamento e de prática social.

Neste sentido, na visão de Moita Lopes (2002, p. 60), o discurso é uma forma de ação social com finalidade de construir significado na interação com os interlocutores, situados sócios historicamente e não autônomos, onde os participantes se posicionam e são posicionados possibilitando a construção social de quem se é.

Por sua vez, a língua, de acordo com Freitas (2007, p. 97-105), tem sido apontada e cobrada como característica de identidade, não se percebendo que ela “é um entre um conjunto de traços que compõem o sentir-se pertencente a uma comunidade específica”, embora a linguagem tenha papel decisivo na constituição do sujeito e na constituição da identidade.

Para Penna (1998, p. 92), “a identidade social é muitas vezes tida como algo dado, inerente a um grupo ou indivíduo”, mas é a partir das diferenças, apreendidas como propriedades inerentes, que ocorrem as categorizações e se atribuem identidades estabelecendo uma demarcação social onde é preciso identificar quem é quem nesse jogo social, justificadas pela hierarquia social, situações de desigualdade e exercícios de dominação e poder.

Para a autora, “a identidade social é uma construção simbólica que envolve processos de caráter histórico e social, que se articulam (e atualizam) no ato individual de atribuição”, pois a “identidade social é uma representação, relativa à posição no mundo social, e, portanto, intimamente vinculada às questões de reconhecimento”. Assim, complementa que a identidade não é decorrência automática da materialidade porque não está “no modo como estas condições são apreendidas e organizadas simbolicamente” (1998, p. 92-93).

Por isso, a noção de identidade tratada aqui é a do sujeito histórico sócio e culturalmente constituído, retratado por Hall (2006, p.100), ou seja, é aquele que não é mais visto como um eu integral, mas sim fragmentado, possuidor de várias identidades, que se definem através da negociação que se dá nas interações sociais a partir da relação com as outras pessoas. Neste sentido, o autor coloca que a identidade é “algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento” (2006, p. 38) e por esse motivo, a identidade incompleta, em constante processo de formação.

Em contrapartida, o movimento flexível de identidades é construído na interação com o outro, dependendo do interesse em assumir uma ou outra com um fim específico. Como exemplo disso, Freitas (2007, p. 101-102) cita o caso de uma estudante indígena, a qual sempre negou sua origem, mas resolve assumi-la, quando da possibilidade de acesso à universidade, por meio das cotas, buscando para si a identidade indígena como tática para alcançar o que deseja, passando a identificar-se como tal nas demais situações cotidianas. Nesse caso, Freitas (2007, p. 102) sugere que a identidade é algo que está em constante mudança.

Nesse quadro, as identidades sociais não são fixas, pois são incompletas e estão em processo de construção e reconstrução através da linguagem. Conforme Woodward (SILVA, 2000, p. 9), a identidade é marcada pela diferença, que é sustentada pela exclusão, ou seja, se você é indígena, não é não índio e vice-versa, pois a construção da identidade é simbólica e social, e por isso diz que

a representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis respostas às questões: quem sou eu? O que eu poderia ser? Quem eu quero ser? Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar.

Baseado nisso, a autora, referenciando-se em Rutherford (WOODWARD, 2000, p. 19), diz que a identidade marca o encontro do passado com as relações sociais, culturais e econômicas vivenciadas, sendo a intersecção cotidiana com as relações econômicas e políticas de subordinação e dominação.

Em face disso, Hall (2006, p. 49) diz que as diferenças regionais e étnicas foram gradualmente sendo colocadas de forma subordinada a uma fonte poderosa de significados para as identidades culturais modernas. O autor salienta que a formação de uma cultura nacional contribuiu na criação de padrões de alfabetização, generalizando “uma única língua como meio dominante de comunicação em toda a nação, criou uma cultura homogênea e manteve instituições culturais nacionais”.

Um exemplo disso é que, nos últimos tempos, a grande maioria das comunidades indígenas contemporâneas fala o português e vive em terras coletivas, declaradas pelo governo federal chamadas de Terras Indígenas (TI's) (INSTITUTO SÓCIO-AMBIENTAL, 2010), ocorrendo um movimento de (re) posicionamento da cultura indígena no panorama nacional. A busca por valorizar dimensões relevantes da cultura indígena, como a língua e algumas práticas sociais e coletivas, além do processo político de autodeterminação e auto-identificação, são aspectos que devem ser levados em conta quando se pensa as questões indígenas.

Uma das facetas desse processo é que etnias que historicamente eram tidas como inimigas, como os Macuxi (Karibe) e Wapixana (Aruak), passaram a

conviver harmoniosamente e a formar comunidades mistas, integrando suas culturas. Vale salientar que o termo etnia é utilizado, neste momento, como referência “às características culturais – língua, religião, costume, tradições, sentimento de ‘lugar’ – que são partilhados por um povo” (HALL, 2006, p.62). Esse é o caso da Comunidade Indígena Nova Esperança, pois é composta pelas etnias macuxi e wapichana e a língua padrão é a portuguesa, embora haja um efetivo trabalho educacional de alfabetização nas línguas nativas.

Para Fiorotti (2010, p. 10), pensar o que significa ser índio na atualidade é “pensar esse movimento entre o local, o específico de cada comunidade e o global, com suas novas necessidades culturais, principalmente de consumo que são basicamente nossas mesmas necessidades”.

Em decorrência disso, o autor (2010, p.10) ressalta que “as fronteiras entre o que é ser indígena e não indígena hoje estão sendo questionadas, principalmente se busca identificar os indígenas com imagens estereotipadas”. Fiorotti (2010, 10) esclarece ainda que os indígenas que entrevistou na Terra Indígena São Marcos, como os de outras partes do Brasil, encontram-se “em complexa situação de constituição identitária, por causa do processo de contato global e não só local”:

essas pessoas, como nós, pertencem ao chamado mercado global e o consomem como nós, com seus telefones celulares, antenas parabólicas, relógios digitais, computadores, jogos eletrônicos e tudo mais que a modernidade lhes pode oferecer. Vivem, como nós, um processo de globalização sem controle político ou ético que, nas palavras de Bauman (2004), esconderiam as bases de nossa existência e trariam à vida dos indivíduos um grau de incerteza e ansiedade sem precedentes. Vivem esse processo talvez mais intenso que nós, pois têm que ainda negociar sua identidade indígena diante de estereótipos que vão desde a legislação nacional do Brasil até o preconceito de pessoas comuns.

Neste sentido, pode-se dizer que as etnias indígenas resistem à imposição de que suas histórias contadas oralmente seriam expressões do imaginário e da fantasia, afirmando-as como formas de hierarquizar o tempo e o espaço e de reflexão sobre as várias interações sociais.

Portanto, essas histórias, que para muitos são lendas e mitos, em contraposição para as muitas etnias indígenas são as histórias de seu povo e a forma como transmitem orientações sobre e para a vida, sua cultura, sua tradição. Por meio das narrativas orais requisitam a memória coletiva e (re)constroem a memória social, (re)significando o tempo, as relações de pertencimento e os vínculos sociais.

Problematizando essa questão, Moita Lopes (2002, p. 64) afirma que as narrativas são instrumentos que usamos para informar quem somos, sendo o ato de ouvir ou contar histórias, crucial na construção de nossas vidas. O autor afirma ainda que “ao historiar a vida social para o outro, estamos construindo nossas identidades sociais ao nos posicionarmos diante de nossos interlocutores e diante dos personagens que povoam as nossas narrativas”.

Assim, o ato de contar uma história fornece um autorretrato linguístico das pessoas em uma situação social. O indígena, ao manter essa arte de reunir-se com a comunidade e a família para contar histórias, favorece a descoberta da sua própria identidade, frente ao não índio que, por seu turno, durante décadas, forçou-o a permanecer numa “ilha” cultural, que por sua vez emerge, ao estar ameaçada de se perder nessa cultura dita “globalizada”.

Baseado nisso, a sociedade tem enfrentado mudanças rápidas e, de certa forma, radicais quando ocorrem confrontos identitários, enquanto possibilitam processos de exposição a outras identidades e recomposição de quem somos diante do outro (MOITA LOPES, 2002, p. 58). Um exemplo disso é a questão indígena brasileira que, ao mesmo tempo em que permite e incentiva o índio a professar sua forma de viver, seus costumes, sua cultura, coloca-o em conflito por questões de disputa de terra, seja pelo fator econômico, seja no contexto das relações de poder.

A identidade não é decorrência automática da materialidade e não está condicionada ao modo como são apreendidas e organizadas simbolicamente. Por isso, muitos indígenas migram das comunidades para a cidade e entre as próprias comunidades indígenas, a procura de formas de sobrevivência, levando consigo

toda uma bagagem cultural. Ao conviverem com outras culturas intercambiam seus conhecimentos, influenciando e sendo influenciados por essa troca cultural.

Isso ocorre porque a identidade é considerada como decorrente do modo de vida e dos bens simbólicos que o indivíduo consome ou produz, entretanto, as práticas culturais não dependem da permanência na terra natal, haja vista poderem ser preservadas em outros espaços, recuperadas pela memória ou recriadas.

Nesse sentido, linguagem e identidade são indissociáveis. Como um constructo sócio-histórico, a identidade é a um só tempo fenômeno político, ideológico e social e está em constante mutação, permitindo inferir que a linguagem é um meio de explicitação das identidades e também um fim, a medida que a projeta e a ressignifica.

2.5. Narrativa

Narrar é um termo derivado do latim *narratio* que significa “ação de narrar acontecimentos reais ou fictícios”. Carlos Ceia afirma que a narração “implica que se enunciem os acontecimentos estabelecendo uma relação temporal entre eles” que, para ser contada é preciso que haja uma voz (a do narrador) “que o efetue e um tempo em que se expresse” (CEIA, 2011). De acordo com Barthes (2009, p.19), o narrar se faz presente no mais das vezes em muitos tempos e lugares:

(...) em todas as sociedades; a narrativa começa com a própria história da humanidade; não há, nunca houve em lugar algum povo algum sem narrativa; todas as classes, todos os grupos humanos têm as suas narrativas, muitas vezes essas narrativas são apreciadas em comum por homens de culturas diferentes, até mesmo opostas: a narrativa zomba da boa e da má literatura: internacional, trans-histórica, transcultural, a narrativa está sempre presente, como a vida.

Sobre o narrar, Barthes (2009, p.27) afirma ainda que:

compreender uma narrativa não é somente seguir o esvaziamento da história, é também reconhecer nela 'estágios', projetar os encadeamentos, horizontais do 'fio' narrativo sobre um eixo implicitamente vertical; ler (escutar) uma narrativa não é somente passar de uma palavra a outra, é também passar de um nível a outro.

As narrativas orais foram uma das primeiras formas de como o homem recebeu a herança da sua tradição. A princípio, utilizou a própria palavra como instrumento de magia, pois a arte de narrar as histórias é a redescoberta das origens e o contador é o guardião da cultura do povo. Desta forma, o ato de contar histórias se constitui numa forma de comunicação ancestral que possibilita a preservação das tradições.

Em decorrência disso, vive-se às voltas com mitos, lendas, advinhas, contos, crônicas, entre tantos tipos de obras narrativas, porque das pinturas nas paredes das cavernas à televisão interativa, muitas são as formas possíveis de se narrar acontecimentos. Assim, o ato de narrar, de acordo com Abramovich (1987, p. 22), é ensinar o outro a escutar, a pensar e “ver com os olhos da imaginação”. Desse modo, a história alimenta a imaginação, ajuda a aceitar situações desagradáveis, a resolver conflitos e permite conhecer diferentes culturas bem como colabora para a construção do senso crítico.

É por isso que não é novidade que o homem goste de histórias, pois, sem dúvida, ele nasceu cantando-as e contando-as, pois todas as formas de expressões artísticas (música, pintura, dança) são formas de comunicação que se alimentam de histórias reais ou fictícias, integrando palavras aos gestos, as imagens aos sons, a visão às sensações e encantando ao simbolizar a natureza, dominar a palavra, criar histórias e narrar aventuras (GERLIN, 2009; EDUARDO, 2007). É através da linguagem verbal que ele expressa suas experiências cotidianas de forma a entreter e/ou repassar informações.

A arte, em geral, e a literatura em particular, possibilita experiências e sensações que atravessam o vivido, porque se narra aquilo que se viu, que viveu, testemunhou ou imaginou, sonhou e/ou desejou. Nesse sentido, ao narrar uma história o importante é criar um ambiente que possibilite desenvolver o fato narrado

para que as habilidades do narrador sejam bem trabalhadas, seja por aquele indivíduo que resguarda histórias locais, por aquele que as traz de outras terras ou aquele que apenas trabalha com a imaginação. Isto porque narrar histórias é um ato de troca e quem conta está comunicando-se, interagindo com o outro.

As narrativas orais são um dizer que precisa necessariamente provocar o imaginário e a fantasia de seus ouvintes/leitores, tanto das crianças como dos adultos. Isso ocorre porque o homem sente prazer em mergulhar no passado em busca dos antigos elos, tanto que mantém álbuns de família ou passa horas ao telefone compartilhando com outros momentos particulares.

Por outro lado, a literatura oral, no Brasil, é considerada como “causo”, superstição e lenda e muitas pessoas supõem que não mais existe. Quando se tem a oportunidade de estar ao lado de uma pessoa mais velha ou apenas ao redor de uma fogueira toda essa ancestralidade aflora e tem-se vontade de ouvir ou contar as histórias ouvidas dos avôs durante a infância. Isso ocorre mesmo que seja um fato folclórico ou simplesmente uma simples situação lembrada no momento.

Mesmo diante dessa realidade, o Brasil ainda possui, embora de forma bastante tímida, um diálogo entre a literatura oral e a escrita com a presença de grandes escritores como Monteiro Lobato, Mário de Andrade e Luís da Câmara Cascudo, que valorizam o saber popular para construir suas narrativas.

Uma forma que o narrador indígena encontrou para fazer esse elo entre a memória coletiva de seu povo, a história narrada e seu público, ao mesmo tempo em que mantém sua identidade cultural, é reunir a comunidade ao redor de uma fogueira e, no ritmo da noite, aconchegar seus ouvintes em torno dos acontecimentos guardados na memória do narrador tradicional.

Para Alfredo Silva, um dos líderes da Comunidade Indígena Nova Esperança, localizada na Terra Indígena do Alto São Marcos, em Roraima, as histórias contadas de geração a geração não representam apenas algo para se aprender ou gravar, mas um conceito de vida, uma atitude, um comportamento, um respeito pelas coisas, pelas pessoas e pela natureza que permite criar modos próprios de conviver com seus mistérios. Nesse sentido, retrata que um dos

momentos mais propícios é a madrugada ou quando se está fora da aldeia, enfatizando que a parte teórica de transmissão dos ensinamentos é feita dentro de casa, a beira de uma fogueira, sendo comum dormirem cedo e acordarem por volta de duas horas para tomar caxiri e se aquecer. É nessas horas que os pais transmitem ensinamentos, conselhos, contam experiências vividas, “causos” da infância, bem como planejam atividades, caçadas, etc. Depois de conversar, geralmente por até duas horas seguidas, voltam para as redes e esperam amanhecer. Quando estão fora da comunidade essas conversas acontecem como práticas de campo onde aproveitam para mostrar o que transmitiram em casa.

Tal informação foi ratificada pelo tuxaua da Comunidade, João Silva, ao nos informar que, diariamente, levanta-se ao raiar do sol para conversar com sua esposa e filhas. É nesse momento que a família planeja o dia, passa ensinamentos, conta histórias e, muitas vezes, um vizinho e amigo vem com a família participar desses colóquios.

Segundo Alberti (2005, p. 17), “os objetos transmitidos pela tradição oral não são imutáveis”, pois “canções, ditos populares rezas, mitos”, entre outros, são transmitidos oralmente “para que se atualizem e se manifestem (...), pois é o momento que determina, em grande parte, para que e como algo é narrado”.

Colocado por esse viés, a função do contador ou narrador é o de “ser o guardião da memória dos acontecimentos públicos” (Burke, 2000, p. 69), ou seja, o detentor da memória coletiva e transmissor da cultura e da identidade social, pois segundo Cuche (2002, p. 177) “todo grupo é dotado de uma identidade que corresponde à sua definição social” que permite situá-lo no conjunto social.

Desta forma, quem conta tem que estar disposto a criar uma cumplicidade entre história e ouvinte, oferecendo espaços de locomoção de forma e envolvê-lo ao construir pausas, silêncios, ações, gestos e expressões, de forma harmônica. Isso porque contar histórias é uma arte que precisa ser desenvolvida e que é necessário todo um envolvimento com a narrativa, com o público e até com a própria arte de contar histórias, para se obter bons resultados.

Por isso, o contador de história indígena sempre foi aquele elemento da comunidade que deteve o poder da oratória, aquele que vivencia a história de forma ardente, sugestiva, que narra com naturalidade, que conhece bem o enredo e domina seu público. É o detentor da memória coletiva, da cultura e da tradição de seu povo. Sabe usar a palavra e, principalmente, fazer seu público participar utilizando o tempo, o espaço, o encantamento para prender a atenção. Ao contar histórias, socializa, recria, forma, informa, educa a atenção, enriquece a linguagem, estimula a imaginação e a inteligência, desperta emoções, desenvolve o pensamento lógico, o senso crítico e ensina a ouvir.

Nesse sentido, ao contar histórias ele traz a tona a identidade de seu grupo, pois, para Maher (1998, p. 117), a identidade é um constructo sócio histórico por natureza, ou seja, um fenômeno político, ideológico e em constante mutação do qual o sujeito índio emerge e é revelado através do uso da linguagem, construindo e projetando sua identidade.

Ao ouvir e se deixar levar pelo contador ou pelo narrador de histórias, as pessoas saboreiam, juntas, do imaginário cultural de seu povo, revivem feitos, vividos ou não, sonham, cantam, dançam, lutam batalhas inimagináveis. No costume do povo, as fronteiras entre palco e plateia, o artista e o público, a criação e a recepção, são bem menores. Essa fronteira não é a territorial, mas a fronteira do humano. Tudo é produzido para ser compartilhado e vivenciado pelo povo de forma a encantar e estimular o senso crítico do ouvinte.

Quando se narra uma história, abre-se a mente para o pensamento mágico no qual a palavra possui o poder de evocar imagens de forma a levar o ouvinte/leitor a uma suspensão temporal, onde o que importa é o tempo afetivo e não mais o tempo formal. Ao contar/narrar uma história, o ser humano “fornece um autorretrato: uma lente linguística através da qual podem descobrir as visões (um tanto idealizadas) das pessoas sobre elas mesmas como localizadas em uma situação social” (MOITA LOPES, 2002, p. 65). Assim, é importante que os jovens sintam desejo de preservar as histórias “particulares” da comunidade narrativa a que pertencem.

Para Barthes (2009, p. 20-21) “ninguém pode combinar (produzir) uma narrativa, sem se referir a um sistema implícito de unidades e de regra”. O autor afirma ainda que

diante da infinidade de narrativas, da multiplicidade de pontos de vista pelos quais se podem abordá-las (histórico, psicológico, sociológico, etnológico, estético, etc.), o analista encontra-se (...) diante do heteróclito da linguagem e procurando retirar da anarquia aparente das mensagens um princípio de classificação e um foco de descrição.

Para isso, é preciso que “compreendamos a narrativa como um sistema, um ‘material organizado’, tal como Bakhtin pensa a obra de arte” (BARTHES, apud FERNANDES e SANTOS, 2011, p. 24).

Nesse sentido, o presente trabalho baseia-se na proposta de Fernandes e Santos (2011, p. 25 – 42), a qual tem as ideias Propp e de Barthes como pressuposto, quando Barthes “propõe um sistema que analisa a narrativa a partir de três aspectos, os três níveis: função, ação e narração, esta última chamada na teoria formulada por Todorov de ‘discurso’”. Trazem uma análise de narrativa com a “discriminação da ocorrência – não ocorrência de 49 fatores, organizados em 19 grupos, de acordo com a natureza de cada um, na narrativa posta em exegese”. Para tanto, os autores avaliam a predominância de cada fator discriminado, medindo a relevância dos mais predominantes, o que possibilita a elaboração de um quadro que permite identificar “o perfil do narrador, útil para a descrição: do envolvimento entre o narrador e o narrado; da formação textual da narrativa pertencente à cultura escrita ou à cultura oral; da relação entre história oral e literatura oral; bem como entre memória e história”.

Na proposta apresentada, o primeiro fator de análise diz respeito à ocorrência, que “é realizada destacando-se indicadores discursivos na narrativa que evidenciem a presença de alguns dos 49 fatores”, agrupados conforme a natureza de cada um. Neste caso, está descrito em:

- a) o tipo de narrador (autodiegético, homodiegético, heterodiegético);
- b) a relação entre narrador e narrado (eufórica, afórica ou disfórica);
- c) a linguagem (referencial ou poética);

- d) o modo de narração, ou seja, a instância do discurso (indicação de objeto e lugar ou os valores éticos e estéticos);
- e) o gênero da narrativa (trágica, cômica, dramática ou mista, tragicomédia);
- f) a natureza do tempo (narração – narrativa de encaixe ou narrativa – linear, cronológica);
- g) a natureza do objeto (material ou imaterial);
- h) o modo da narrativa (tradição oral ou história oral);
- i) a qualidade do espaço (tópico, atópico ou utópico);
- j) a forma do protagonista (antropomórfica, zoomórfica ou metamórfica);
- k) a natureza do protagonista (personagem plana ou esférica);
- l) a função actancial do protagonista (figurativa ou temática);
- m) a sobrenaturalidade da narrativa (maravilhoso, estranho ou não especificado);
- n) a natureza do espaço (humano ou natural e divino ou sobrenatural);
- o) o percurso narrativo (polêmico, transacional ou não especificado);
- p) o modo de ação (simples, complexa ou não especificado);
- q) a sequência motivêmica (carência – transgressão - penalização, carência – transgressão - fuga ou não especificado);
- r) o mundo retratado (doxa ou paradoxa);
- s) a intertextualidade (paródia, paráfrase ou não especificado).

É importante salientar que para complementar a análise da narrativa usou-se também a análise dos elementos da narrativa convencionais, como protagonista, ambiente, clímax, desfecho, enredo, tempo, tema, assunto, mensagem e conflito, associados aos indicadores propostos por Fernandes e Santos.

2.6. Elementos Ambientais

No que tange aos elementos ambientais, encontram-se envolvidas todas as coisas vivas e não vivas da Terra, ou seja, entende-se por meio ambiente um conjunto de leis e infraestrutura que regem a vida em todas as suas instâncias e, para isso, seus componentes precisam ser considerados.

Desta forma, entende-se como elementos ambientais um conjunto de unidades ecológicas que funcionam como um sistema natural, mesmo com uma massiva intervenção humana e demais espécies do planeta, incluindo toda a vegetação, os animais, os microrganismos, o solo, as rochas, a atmosfera e os fenômenos naturais que podem ocorrer em seus limites, bem como os recursos e fenômenos físicos universais que não possuem um limite claro como ar, água e clima, assim como energia, radiação, descarga elétrica e magnetismo, que não se originam de atividades humanas (CORREA, 1992, p. 485-490).

Com efeito, a Lei nº 6.938, de 1981, estabelecida pela Política Nacional do Meio Ambiente (PNMA), define meio ambiente como um “conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica, que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas”.

Para os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN's), no volume Meio Ambiente e Saúde, “o futuro da humanidade depende da relação estabelecida entre a natureza e o uso pelo homem dos recursos naturais disponíveis”, pois a “perspectiva ambiental consiste num modo de ver o mundo em que se evidenciam as inter-relações e a interdependência dos diversos elementos na constituição e manutenção da vida” (1997, p. 15-19).

Em face desse conceito, os PCN entendem que o ecossistema é o “conjunto de interações desenvolvidas pelos componentes vivos (animais, vegetais, fungos, protozoários e bactérias) e não-vivos (água, gases atmosféricos, sais minerais e radiação solar) de um determinado ambiente” (1997, p. 20). Tal postura

traz a ideia de que um ecossistema é composto por organismos vivos (fatores bióticos) que funcionam em conjunto harmônicos com os fatores físicos não-vivos (abióticos) que constituem o ambiente no qual estão inseridos. Para ilustrar, citamos trecho dos PCN (1997, p. 20):

o homem deveria se comportar não como dono do mundo, mas, percebendo-se como parte integrante da natureza, resgatar a noção de sacralidade da natureza, respeitada e celebrada por diversas culturas tradicionais antigas e contemporâneas.

Sobre as populações tradicionais, tomando por base o que argumenta Duarte (2005, p. 40-44), é preciso ter a concepção de que os índios, especificamente os brasileiros, são habitantes das florestas e culturalmente ativos “na ocupação e na utilização dos recursos por meio de invenções e do emprego de técnicas, transformando o ecossistema”. Antes mesmo da chegada dos europeus, “modificavam o seu entorno natural por meio de suas atividades” e “agiam de forma muito mais sustentável (...), com impactos menores”, sendo que “a recuperação ambiental era viável em um dado período de tempo”.

Essa idealização arcaica, de acordo com Duarte (XXXXp.40), segundo a qual o índio era um “bom selvagem”, foi construída através de uma “imagem idílica de uma felicidade natural e inocente”. O indígena viveria “em completa harmonia com a natureza”, o que levaria a “sua ‘absolvição’ de qualquer responsabilidade pelas alterações na natureza”, fato que negaria a “sua condição humana e social, acarretando a sua consideração como uma ‘parte da natureza’”.

Embora os índios sempre tenham se utilizado da natureza, essa ocupação sempre foi de forma sustentável, visando o sustento das comunidades e em respeito às suas leis naturais. Essa perspectiva é ratificada pela Comunidade estudada, pois, para eles, todo o ecossistema tem seu valor. Tal assertiva é corroborada quando o senhor Alfredo Silva Wapixana, um dos líderes comunitários, afirma que da natureza se aprende tudo e “o respeito pelas leis da natureza permite aos índios criar modos próprios de conviver com seus mistérios” e, em suas narrativas, assim nos diz que:

para a cultura indígena, peixe tem pai, as caças têm pai, os insetos têm pai, as serras têm donos, enfim, tudo tem um responsável. Viver bem com a terra incorre em conhecer seus mistérios, suas leis, suas limitações, a sua capacidade de nos tolerar enquanto agentes individuais e coletivos.⁹

Assim, o fato é que os elementos ambientais, tais como pedra, ar, fogo, vento são fatos presentes na vida da Comunidade e, por ser o homem parte desse ambiente, precisa respeitá-los, bem como afirma Alfredo Wapixana:

que cuidados é preciso ter nas caçadas? Primeiro, nunca matar uma caça fêmea quando esta está grávida ; segundo, nunca matar mais do que se necessita ; é proibido “brincar” com os animais, ou seja, ferir animais sem necessidade ; nunca flechar ou atirar no primeiro animal que vem na frente de um bando de porco, por exemplo, por que o primeiro é o chefe do bando e deve sempre ser preservado. Quando se infringe esses conselhos, o pai das caças cobra a conta. Geralmente as pessoas adoecem e para que fiquem boas é necessário o pajé rezar, chamar o espírito da floresta, o pai das caças, que normalmente vem furioso e dele pedir desculpas e prometer que o infrator não mais repetirá tal ato. Quando isso é feito, normalmente o pai dos bichos aceita a desculpa e devolve a saúde ao doente. Outra forma que o pai das caças acha para punir a aldeia é levar os animais para bem longe, por um bom espaço de tempo.

(...) outra coisa bastante evitada em caçadas e pescaria diz respeito ao uso da pimenta. Os anciãos alertam sempre os jovens e mulheres a não jogarem pimenta nos rios ou a lavarem as louças sujas de pimenta dentro do rio. Principalmente em rios que não são muito pescados ou distante da aldeia. Quando ocorre de haver uma infração desse tipo, a reação da natureza é violenta e instantânea. Chuvas torrenciais se forma no local, com ventos fortes. Rajadas de trovoes e relâmpagos. É sinal que o dono do rio ou do poço está enfurecido. Quando acontece esses casos é aconselhável fugir imediatamente do local, sob pena de ser engolido por uma serpente ou ser lançado pela ventania no rio. Quando há rezadores, estes, tratam logo de rezar para acalmar o pai d'água ou a cobra grande.¹⁰

Desta forma, o presente trabalho utiliza-se da ideia de que as pedras, o rio, o vento, o ar, a mata, os animais, as plantas etc. são elementos ambientais que estão inseridos nas narrativas da Comunidade e por isso são significantes para o entendimento da sua identidade.

⁹ Texto de sua autoria cedido gentilmente ao acervo de nossa pesquisa em 2004.

¹⁰ Texto de sua autoria cedido gentilmente ao acervo de nossa pesquisa em 2004.

2.7. Personificação

Quando se estuda as narrativas orais percebe-se a presença de fatos ampliados e intensificados sob o efeito da imaginação através da eloquência do contador que, para dar veracidade aos fatos, utiliza-se de personagens humanos, animais e/ou seres “maravilhosos”. Essas histórias têm vida, embora sem espaço e tempo determinados, nelas cada narrador possui um estilo próprio de narrar, seja ele de forma oral ou verbal.

Assim, para Pires (1989, p. 39), a estilística passou a designar um tipo de estudo literário onde o foco são os “fatos de expressão da linguagem organizada sob o ponto de vista do seu conteúdo afetivo, isto é, a expressão dos fatos da sensibilidade através da linguagem e a ação dos fatos da linguagem sobre a sensibilidade”, sendo instrumento indispensável na investigação crítica das narrativas orais.

A análise estilística, para Dâmaso Alonso (apud PIRES, 1989, p. 40), tem por meta “o estudo dos elementos significativos presentes na linguagem: o imagístico, o afetivo e o conceitual”. No campo da estilística literária, o processo de seleção do vocabulário implica que

uma palavra é mais própria que outra, aproxima-se mais do objeto e é mais capaz de o pôr diante de nossos olhos. Além do que, as palavras não significam isto ou aquilo debaixo do mesmo ponto de vista – razão suplementar que obriga a considerar uma palavra mais bela ou mais vergonhosa que outra. (ARISTÓTELES apud BRANDÃO, 1989, p.11)

Isso porque a análise crítica do texto refere-se ao ato de julgar, conferindo certo valor às obras literárias. Desta forma, uma narrativa, seja ela considerada um cânone ou tradição oral, deve seguir os mesmos preceitos de acordo com o gênero a qual está interligada.

Nesse sentido, para Aristóteles, a fama do orador e do poeta estava na “expressão *ornada*”. Essa “expressão ornada”, para Brandão (1989, p.13) está na

noção de linguagem figurada, que está atrelada à pressuposição de que para se falar existem maneiras mais simples, naturais que mostram “as coisas como elas são” e essa lógica está fundada no contraste “presente nas definições das figuras e dos tropos”.

É por isso que Ricoeur (2005, p.18) salienta que “havia retórica porque havia eloquência”, sendo a palavra “uma arma destinada a influenciar o povo, diante do tribunal, na assembleia pública, ou ainda para elogio ou panegírio: uma arma chamada a dar a vitória nas lutas em que o discurso é decisivo”, por isso ela era considerada a escrava ou a mestra da persuasão.

Em sentido amplo, a palavra, aqui, também é uma arma utilizada para influenciar. No caso da tradição oral é usada como recurso de persuasão fundamentada na cultura de um povo e na memória coletiva. Ao ser repassada tem o objetivo de perpetuar e/ou informar sobre um modo de vida.

Ceia (2011) explica que desde os primórdios a retórica distingue as figuras de palavras ou tropos, das figuras de pensamento, que “intervêm mais diretamente na organização do conjunto do discurso”. De acordo com o autor, “as figuras estruturam a própria linguagem, potencializam o discurso, carregam com expressividade a fala”, sendo que “toda linguagem é *poésis*”, isto é, criação. Assim, um contador de histórias usa da poesia das palavras para encantar seu público e, ao mesmo tempo, transmitir ensinamentos e regras de convivência da comunidade e desta com o meio ao seu redor.

O autor salienta que “o termo ‘figura’ designa todos os procedimentos de estilo num determinado enunciado”. Assim, parafraseia Marc Angenot ao dizer que, na retórica tradicional, figura é “todo fragmento de enunciado cuja condição aparente não está conforme à sua função real e que resulta desde logo numa transgressão codificada do próprio código (fônico, gráfico, semântico, sintático, textual, lógico)”. Complementa afirmando que, tradicionalmente, “há um repertório infindo de figuras de linguagem, com nomenclaturas diversas, heterogêneas e, até, contraditórias”, visto que a “própria ambiguidade da classificação das figuras revela a natureza conotativa de todo discurso”.

Reportando-se a Massaud Moisés, Ceia (2011) faz a distinção entre figuras de palavras e figuras de pensamento. As primeiras “dizem respeito à formação lingüística e consistem na transformação desta”. Já as segundas “dizem respeito aos pensamentos (auxiliares), encontrados pelo sujeito falante para a elaboração da *matéria* e, por conseguinte, são, em princípio, objeto da *inventio*”. No contexto da linguagem figurada, “distinguem-se dos tropos, visto que estes implicam a mudança semântica dos vocábulos”.

Já para Brandão (1989, p. 8-9), o sentido figurado pressupõe um “problema de polissemia, embora de natureza especial, pois a simples existência de dois sentidos nem sempre resulta em figura”. Destaca que com o uso da língua “a percepção das expressões e dos sentidos a ela associados não se faz isoladamente, mas produzem-se muitas interferências mútuas”. Essa polissemia é trabalhada nas narrativas orais de forma intuitiva, visto que o narrador indígena, normalmente, não transparece o objetivo de utilizá-las conscientemente, mas o faz com parcimônia e competência.

Parafraseando Jean Paulhan, Brandão diz que “comumente as figuras são maneiras de falar distantes daquelas que são naturais e ordinárias” e os “tropos são figuras pelas quais se atribui a uma palavra uma significação que não é a significação própria dessa palavra”.

Com esse argumento, Brandão (1989, p. 13) pressupõe que há duas maneiras “básicas e equivalentes de dizer as coisas, uma própria e outra figurada” e que esta “visão paradigmática do sentido figurado” é resultado “da substituição de dois significantes entre si, no caso das figuras, ou de duas significações, como ocorre com os tropos”.

Nesse sentido, Ceia (2011) argumenta que semiólogos como Roland Barthes, insistem que no jogo que as figuras de linguagem travam, estabelece-se, além de uma substituição, uma superposição dialética.

Contudo, Brandão (1989, p.22) diz que “a distinção retórica entre figuras de pensamento e figuras de palavras repousava na crença de que pensamentos e palavras constituíam entidades autônomas na formulação da linguagem”. Enquanto

os tropos “surgiam como ‘transposições de sentido’, as figuras eram geralmente descritas como ‘torneios’ ou ‘arranhos particulares’ de linguagem, que não implicavam alteração no sentido próprio das palavras”.

Em decorrência disso, CEIA (2011) diz que, dentro da mais clássica tradição retórica, as figuras são divididas conforme afetam o aspecto sonoro ou gráfico das palavras, o semântico das unidades, a disposição formal da frase ou o valor lógico e referencial da proposição, ambas “operando funções de supressão, acréscimo, substituição e permuta”.

Desta forma, os quatro grupos são formados pelos metaplasmas ou figuras de dicção (apócope, síncope, anagrama, diérese, sinérese, neologismo, paronomásia, aliteração, assonância, calembur, sufixação parasitária, rima...); os metassememas ou tropos ou figuras de palavras (metáfora, metonímia, sinédoque, comparação, antonomásia, perífrase, sinestesia, alegoria, catacrese, parábola, símbolo, silepse...); os metataxes ou figuras de construção (elipse, zeugma, pleonasma, assíndeto, polissíndeto, hibérbato, inversão, hipálage, quiasmo, parataxe, silepse, anacoluto, anáfora, aliteração, assonância, onomatopéia, oxímoro, tmesse...); enfim, os metalogismos ou figuras de pensamento (litote, antítese, paradoxo, hipérbole, eufemismo, ironia, **personificação ou prosopopéia**, apóstrofe, gradação...). (grifo nosso)

O autor complementa que há outras taxonomias das figuras de linguagem, como a proposta por Harry Shaw, onde

as figuras de estilo ou de retórica podem dividir-se em três classes: (1) *semelhanças imaginadas*, como sucede com a alegoria, a alusão, o conceito e o símile; (2) *associações sugestivas* em que se relaciona uma palavra com outra, como (,,) a hipálage, a hipérbole, a metonímia e a sinédoque; (3) *apelos à vista e ao ouvido*: a aliteração, o anacoluto e a onomatopéia. As figuras de estilo podem também agrupar-se em (1) figuras do pensamento, em que as palavras conservam o seu significado (...), como sucede na apóstrofe, e (2) **tropos**, em que as palavras sofrem uma mudança nítida de significado, como acontece na metáfora. Outra classificação prática das figuras de retórica é: (1) aquelas que envolvem efetivamente uma comparação (analogia, **personificação**, tropo) e (2) aquelas que normalmente não comparam coisa alguma (hipérbole, lítotes, ironia). (grifo nosso)

Assim, para Ceia (2011) a personificação, ou prosopopeia ou animismo, é um metalogismo porque concerne mais diretamente a linguagem, apoiando-se em ideias ocasionando uma mudança nítida de significação e possibilitando uma comparação por analogia.

Já para Ricoeur (2005, p.85), “os tropos são certos sentidos mais ou menos diferentes do sentido primitivo que oferecem na expressão do pensamento as palavras aplicadas a novas ideias”, sendo que a metáfora consiste “em apresentar uma ideia sob o signo de outra ideia mais evidente ou mais conhecida”, pois é “entre as ideias que a analogia opera, e a própria ideia é tomada não ‘relativamente aos objetos vistos pelo espírito’” (p. 97).

Um exemplo trazido pela Comunidade apresenta-se na fala de Dona Luiza, filha de Dona Tereza que é uma moradora antiga da Nova Esperança, ao explicar sobre o macaco que pega as mulheres que entram na mata quando estão menstruadas e ainda sobre o boto ao contar que ele

engravidou a minha tia, porque ela foi lavar os panos dela. Porque nós é que temos que cuidar. Eu vi essa daí ... da minha tia. Minha mãe também sabe... ela adoeceu, quase que morre porque não tava grávida do marido dela e ai dava cólica e não sabia o que tinha e começou a dar febre. Febre que não passava mais. Meu tio foi buscar pajé. Ele veio ... e disse assim: “tua mulher vai morrer e se você não tivesse vindo atrás de mim sua mulher ia morrer. A sua mulher tá grávida de você e do boto”. Ai ela contou pro pajé que “quando fui lavar minha roupa aconteceu assim, assim que veio aquele banheiro de água assim” [faz o gesto para demonstrar a quantidade de água] e quase que pegou a filhinha dela que era pequena... Mas quando ela viu aquela água crescendo assim, ela correu. A água bateu onde ela tava... BAAM... Fez aquele funil. O pajé disse assim que ia curar ela, mas ela botou desse tamanho mais ou menos [demonstra o tamanho como o de uma criança recém nascida prematura]. A cabeça era de gente, mas o bico era que nem de peixe. No lugar de braço da criança era só aba e tinha rabinho. Era um peixe mesmo. O pajé disse que ia curar ela.¹¹

Ricouer (2005, p. 97) complementa que a personificação é a primeira subespécie da ficção “que faz de um ser inanimado, insensível, asbtrato ou ideal um ser vivo e senciente, uma pessoa, não recordar a transferência metafórica do

¹¹ Entrevista concedida ao Projeto “Narrativa oral: registro e análise na terra indígena do Alto São Marcos” - UERR, coordenado pelo Dr. Devair Antonio Fiorotti.

inanimado ao animado”. Complementa que o que distingue a personificação por metáfora da metáfora propriamente dita, senão a extensão da entidade verbal?

Desse modo, entre os tropos encontra-se a prosopopeia ou personificação ou animismo, foco de análise deste trabalho, os quais segundo Pires (1989, p. 51) “atribui vida, sentimentos humanos às coisas inanimadas; faz falar ausentes e mortos”. O autor subdivide-a em dois casos: personificação e animismo. O primeiro caso, (prosopopeia expressionista) “reconhece traços e reações físicas de pessoas em coisas”, como quando os animais falam e têm reações tipicamente humanas (raiva, ciúmes). O segundo, (prosopopeia impressionista) “reconhece reações espirituais nas coisas”, ou seja, no caso do curupira que é um ser mitológico e que tem a função de proteção das matas e de julgamento dos infratores das leis da natureza.

Um exemplo de prosopopeia registrada nas narrativas da Comunidade, conforme senhor Alfredo, um dos líderes, está quando o “pai dos rios” fica furioso com o uso da pimenta e provoca redemoinho para castigar quem fez tal desfeita e, para acalmá-lo, é preciso que o rezador trate “logo de rezar para acalmar o pai d’água ou a cobra grande”. Outro exemplo em que a personificação e o animismo aparecem está no relato é quando o senhor Alfredo Silva, diz que “nas caçadas também é aconselhável respeitar o pai da floresta e o dono das caças”, ou seja, respeitar o “espírito da floresta”. Este ser pode estar descrito na imagem mitológica do Canuamé (ou rabudo), de Makunaima ou em um elemento ambiental como o vento, como, por exemplo, na passagem onde os

anciãos alertam sempre os jovens e mulheres a não jogarem pimenta nos rios ou a lavarem as louças sujas de pimenta dentro do rio. Principalmente em rios que não são muito pescados ou distante da aldeia. Quando ocorre de haver uma infração desse tipo, a reação da natureza é violenta e instantânea. Chuvas torrenciais se forma no local, com ventos fortes. Rajadas de trovoes e relâmpagos. É sinal que o dono do rio ou do poço está enfurecido. Quando acontece esses casos é aconselhável fugir imediatamente do local, sob pena de ser engolido por uma serpente ou ser lançado pela ventania no rio.

É importante salientar que conversar com um ser humano numa linguagem de forma que este o entenda, de ter acessos de raiva e agir de forma vingativa, são ações típicas dos seres humanos e não características de animais ou de “entidades” não físicas como os elementos ambientais e entes mitológicos ou imaginários.

Neste aspecto, Lurker (1997, p. 540) diz que a personificação “é a representação de conceitos ou âmbitos do cosmos, da natureza, do mundo, da vida humana, do saber, das artes e também atividades dos seres vivos, animais ou humanos, geralmente com inclusão de atributos significativos”. O autor complementa que a técnica da personificação é formada em correspondência à classificação aristotélica que segue quatro princípios: 1. A matéria que fornece o modelo base para as imagens e atributos (como ser parecido com um animal); 2. o eficiente que realiza a passagem do símbolo à concretização do símbolo (quando o ente tem o poder de julgamento sobre as ações humanas ou o de dar e tirar a vida) ; 3. a forma que é a realização da disposição pelo aperfeiçoamento com atributos (representar o bem ou o mal) e, o último, 4. o fine que é a finalidade, ou seja, o tornar visível um conceito abstrato (possui a função de proteção ou de algoz).

Desta forma, “são especialmente importantes para a personificação os atributos que a caracterizam”, pois “mostram sua importância decisiva como caracterizadores de significado”.

Em face dessas considerações, ao produzir o texto oral o sujeito-autor “está rodeado por um corpo verbal do qual mal tem consciência e que estende sua ação sobre o mundo” (SARTRE, 1969, p. 14), pois o significado funciona como imagem do corpo verbal ao estabelecer “entre a palavra e a coisa significada uma dupla relação recíproca de semelhança mágica e de significado” (p. 15). Por isso, “a palavra, a frase-coisa, inesgotáveis como coisas, extravasam por toda parte o sentimento que as suscitou” (p.18).

Nesse contexto, o estudo da linguagem realizado neste trabalho traz a personificação como um dos elementos identificadores de sua cultura através das narrativas orais.

CAPÍTULO III – DE CONTOS E ENCANTOS: as narrativas da Comunidade Indígena Nova Esperança

Para melhor compreender a discussão dos capítulos anteriores e responder ao problema da pesquisa, o trabalho analisou as narrativas “*O caçador e o monstro cobra*”, contada pelo senhor Estevão James da Silva; “*A mulher do macaco*”, por Antonina da Silva; “*Os dois curumins e a armadilha do taitai*” e “*Casal de taitai*”, narrada por Alfredo da Silva Wapixana, todos da Comunidade Indígena Nova Esperança, que foram transcritas e aqui são sinteticamente apresentadas, constando apenas seu enredo e não textualmente como foi relatada. O texto na íntegra encontra-se em anexo.

Nessa linha de pensamento, após cada explanação, foi observada a proposta de análise da narrativa de base morfológica apresentada por Fernandes e Santos (2011, p. 24 a 42), explicitada no capítulo anterior. É importante salientar que esse método foi escolhido por apresentar uma classificação que se baseia na discriminação de cada ocorrência/não ocorrência de fatores, assim estruturados: a) ocorrência, b) predominância e c) relevância. Tal classificação possibilita que se identifiquem os elementos da narrativa que permitirão uma maior compreensão dos conceitos explanados anteriormente e de como se processa a construção da cultura e da identidade do povo pesquisado. Para complementar, usou-se também a análise dos elementos da narrativa convencionais como protagonista, ambiente, clímax, desfecho, enredo, tempo, tema, assunto, mensagem e conflito que são associados aos indicadores de Fernandes e Santos.

3.1 O caçador e o monstro cobra

Assim, na narrativa *O caçador e o monstro cobra*, conta-se que um jovem caçador avista uma enorme cobra vinda em sua direção que queria saber onde havia um poço para morar. Quando a cobra conseguiu achar o que queria, cedeu ao rapaz certa quantidade de peixe para levar à sua aldeia. A condição era de que não contasse a ninguém como havia conseguido. O rapaz, embriagado pela ganância e vaidade, contou o ocorrido e nunca mais recebeu peixes para saciar a fome de seu povo.

No texto em questão, o primeiro procedimento diz respeito à discriminação da ocorrência. Em relação ao tipo de narrador ele é *heterodiegético*. Para Reuter (2007, p. 75 – 77), o narrador heterodiegético pode dominar todo o saber, pois é “onisciente”, ou seja, conhece os comportamentos, o que pensam e sentem os personagens. Assim, o narrador pode estar em todos os lugares e dominar o tempo. Sua visão e percepção não estão limitadas pela perspectiva do personagem. Os pronomes remetem às personagens mencionadas no enunciado (“ele” – o caçador e “ela” – a cobra). Assim, tece sua versão de um fato sobre o qual tem conhecimento e esse fato diz respeito a uma comunidade, o que, para o narrador, é possível de acontecer, pois se segundo os seus conhecimentos e tradições se não obedecer às leis da natureza esta poderá não lhe prover o sustento, evidenciando-se um tipo de relação simbiótica entre homem e natureza.

Já a relação narrador e narrado é *afórica* porque tem a pretensão de ser verdadeira. Para Gancho (2006, p. 12), a verossimilhança diz respeito à credibilidade da narrativa que “advém da organização lógica dos fatos dentro do enredo, da relação entre os vários elementos da história. Cada fato da história tem uma motivação (causa), (...) e sua ocorrência desencadeia inevitavelmente novos fatos (consequência)”. Assim, o narrador acredita que o fato realmente aconteceu. As narrações têm o caráter de veracidade, pois retrata a história de seu povo e não apenas uma história.

A linguagem é *referencial*, pois o narrador evidencia sua preocupação comunicativa, de ser objetivo e de ter o desejo de orientar sobre a moral contida na narração. Ou seja, se não cumprir com a palavra dada deve-se arcar com as consequências de seu ato. No caso da narrativa a condição para que o caçador recebesse peixes, toda vez que necessitasse e em quantidade suficiente para alimentar toda a aldeia, era não contar a ninguém que havia ajudado o monstro cobra a conseguir um poço para morar. Como ele não guardou segredo perdeu a oportunidade de continuar alimentando seu povo. Por meio da linguagem há uma transmissão de conceitos que refletem valores sociais com função de instrução ao visar o aprendizado desses conceitos. Desse modo, os acontecimentos correspondem às expectativas dos ouvintes/leitores e obedecem a uma moral ingênua.

O que se percebe é "a combinação pela qual o falante realiza o código da língua no propósito de exprimir seu pensamento pessoal" (MOISÉS, 1995, 152), isto é, o discurso apresenta-se como indireto porque é um recurso usado pelo narrador quando diz o que os personagens falaram com suas palavras e não textualmente. Neste caso, o narrador foi o "intermediário entre o instante da fala da personagem" e a do ouvinte, retratando com suas palavras o que os personagens disseram (GANCHO, 2006, p.40). Característica esta bem acentuada durante a narração.

Sobre o modo de narração, ocorre a incidência de *valores éticos e estéticos*, pois a instância do discurso reflete sobre determinados objetos, no caso, na ganância e na vaidade que fizeram com que o caçador perdesse a ajuda da cobra. Quando a cobra conseguiu o poço para fixar sua moradia, em agradecimento, dava peixes em quantidade de suprir as necessidades da aldeia. No caso ético, os indígenas possuem uma forte ligação de respeito com a natureza porque compreendem que dela necessitam para sua subsistência e por isso precisam preservá-la.

Com efeito, o gênero da narrativa é o *trágico* porque penaliza o transgressor e provoca a piedade do ouvinte/leitor, pois a aldeia, já tão sofrida anteriormente, volta a não ter alimento por causa do não cumprimento de uma

promessa. Assim, a fome volta a assolar a comunidade por transgressão e um de seus membros.

No modo da narrativa, esta se apresenta como *tradição oral* porque a narrativa pertence à ordem da memória coletiva. Faz parte da história da comunidade que é narrada e passa de geração a geração; seu narrador em particular, o senhor Estevão Silva, é tido como o detentor desse conhecimento.

Já o percurso narrativo é *transacional* por não possuir oposição de ideias e de, durante todo o percurso narrativo, o narrador mostrar a ideia de que é necessário honrar a palavra dada.

Um fator que requer atenção é a sobrenaturalidade da narrativa que é de caráter *maravilhoso* por apresentar-se como um fenômeno impossível e sobrenatural. Isso ocorre com a personificação da cobra que fala, negocia a ajuda, além de estar à procura de um poço em um rio para morar e, para isso, precisa lutar com o “atual dono do poço”. Após vencer, passa a ser a nova dona e, no final da história, identifica-se como o “pai dos peixes”. Desta forma tem-se um animal, de uma espécie diferente, sendo o detentor do poder de dar e/ou tirar a vida de outro ser que não de sua espécie. Essa passagem é corroborada por Alfredo Silva, um dos líderes comunitários, que diz que para a cultura indígena, os peixes têm pai, as caças têm pai, os insetos têm pai, as serras têm donos, enfim, tudo tem um responsável. Na sua visão viver bem com a terra incorre em conhecer seus mistérios, suas leis, suas limitações, sua capacidade de tolerar o homem enquanto agente individual e coletivo. Complementa que o respeito pelas leis da natureza permite, aos índios, criar modos próprios de conviver com seus mistérios.

Tal fator aparece no modo de ação *complexa*, pois o narrador tem plena consciência e conhecimento das razões que originam as peripécias. Ao narrar, frisa a importância do cumprimento da palavra dada, dentre outros preceitos, que repassa como uma ideia dominante.

Em relação a sequência motivêmica ocorre a *carência – transgressão – penalização* quando o caçador, durante a busca de uma satisfação de uma necessidade (sentir-se alguém importante para a aldeia por ter trazido peixes para

alimentar seu povo), percorre o caminho da transgressão (ganância, vaidade e desonestidade) que resulta na penalização (perda do direito de ter peixes sem necessitar ter de pescar). Esse fato é bem marcado quando a cobra explica que, para ter o prêmio, deverá manter a palavra dada, ou seja, o não cumprimento acarretará e uma penalização, como de fato ocorre.

Importa reter que a natureza do tempo é da *narrativa*, com sequência linear (cronológica), mensurável em horas, dias. Mesmo não sendo possível identificar em que época o fato ocorreu ele possui uma linearidade temporal, pois primeiro o caçador vai à floresta para caçar e vê, ao longe, um monstro. Depois conversa com a cobra; ajuda-a a achar o poço para morar e, posteriormente, ganha o direito de ter peixes para alimentar sua aldeia. Finalmente, perde esse direito ao não cumprir com a palavra dada à cobra. Por isso, a natureza do objeto é *imaterial* porque o cerne da questão não é ter um lugar para morar e/ou ter comida, mas sim, ter ética¹² ao dar a sua palavra de honra e cumpri-la.

Por outro lado, o ambiente em que se passa à narrativa é constituído da floresta e da aldeia, sendo a qualidade do espaço é *utópico*, constituído de um espaço imaginário, pois não há indicativo do lugar onde ocorreu a ação. Apenas diz que foi na floresta, sem detalhar em que floresta, em que ponto dela e qual o rio em que a cobra passou a residir fixamente e, no caso da aldeia, não a identifica. Já a natureza do espaço é *humano ou natural* porque se passa em um espaço físico, logicamente construído em um mundo retratado como *doxa* por ser uma narrativa que trata de um espaço lógico com existência fisicamente definida, onde a ética (do caçador) e a voz do poder (da cobra) se fazem presentes.

Interessante notar que em relação a forma do protagonista este se apresenta *antropomorficamente* (o caçador) e *zoomorficamente* (a cobra) construídos. A natureza do primeiro é *esférica*, a do segundo é *plana*, pois embora a cobra apareça como um elemento vital na narrativa, ela existe para que o caçador possa colocar em descoberto suas emoções, suas reações e sofrer como o desenrolar da história.

¹² Entende-se por ética “parte da filosofia que estuda os deveres do homem para com Deus e a sociedade; ciência da moral”.

Desta forma, o caçador possui traços *variáveis*, ou seja, num momento ele é medroso, depois toma coragem e enfrenta o animal gigantesco e colabora com a missão deste; em outro momento ele dá sua palavra de honra que, posteriormente, não cumpre. Neste caso o caçador caracteriza-se como um personagem mais *complexo*, não bem definido, sendo caracterizado, pelo narrador, como caçador, pessoa, rapaz e “ele” (GANCHO, 2006, p.22). Essa inconstância no tratamento demonstra como o ser humano é considerado nas histórias, tendo em vista as suas diversas fases de amadurecimento pessoal e emocional, assim, como suas facetas de comportamento, que pode ser volátil, pois detém o livre arbítrio de escolher seu destino e o poder de decidir sobre o ir e vir.

Em contrapartida, a cobra possui um pequeno atributo que a identifica facilmente perante o leitor e por isso é uma *personagem plana* (GANCHO, 2006, p.20), Apresenta-se de forma fixa, bem definida, com uma coerência dentro do texto, pois do início ao fim da narrativa é denominado apenas como cobra, sendo somente considerado como “monstro” quando não havia ainda sido identificada pelo caçador.

Analisando o corpus da função actancial do protagonista este se apresenta de forma *figurativa*, pois o caçador representa uma coletividade de seres humanos, embora o que conta não é um ser em especial, mas ser um membro de uma comunidade. Já a personagem cobra também é *metafórica*, pois mostra que a natureza tem uma coerência, e é preciso haver uma relação de respeito, relação esta evidenciada nas posições do senhor Alfredo Silva, um dos líderes da comunidade:

as histórias que são contadas de geração a geração não representam apenas uma história para se aprender ou gravar, mas um conceito de vida, uma atitude, um comportamento, um respeito pelas coisas, pelas pessoas e pela natureza. Da natureza aprendemos muito. Aprendemos a conviver, a tirar dela o nosso sustento diário, a nossa acomodação, as palhas para cobrir nossas casas, os peixes para nossa damurida, os remédios para nossas doenças, os ensinamentos para nossos filhos. (...) Viver bem com a terra incorre em conhecer seus mistérios, suas leis, suas limitações, a sua capacidade de nos tolerar enquanto agentes individuais e coletivos.

Nesse texto, a subjetividade está na interpretação do texto narrado através do intertexto que faz com outros textos, de diferentes gêneros, necessários

para sua compreensão. Assim, a discriminação da ocorrência intertextualidade, encontra-se em forma de *paródia* que, a exemplo das fábulas, traz um caráter moral ao indicar que quem não cumpre o trato feito tem de assumir com as consequências de seu ato.

Como nas fábulas, muitas lendas trazem animais que possuem características humanas. Essa questão da personificação pode ser observada no texto através do mito bíblico da cobra que oferece ao rapaz uma “compensação” pela ajuda e que, ao não honrar com a palavra dada, perde os benefícios a ele concedidos, a exemplo de Adão e Eva que não seguem as orientações de Deus e são seduzidos pela serpente e também precisam assumir as inúmeras implicações de seu ato. Nos dois casos, não honrar a palavra correspondeu a uma penalidade coletiva.

No caso desta narrativa, a cobra é tida como um ente superior, com poder de dar e/ou tirar determinado benefício. Ela possui, também, o poder de julgamento entre o bem e o mal, além de conhecer a natureza do ser humano e de sua liberdade de livre arbítrio na escolha de suas ações. Essa característica demiúrgica está no fato de que ela não é um deus, mas possui características divinas ou sobrenaturais em determinadas situações, pois tem o poder de ser “dona” de um rio e, desta forma, possui o poder de “comandar” a vida e a morte de seus habitantes.

Desta forma, a cobra, como um animal facilmente encontrado na natureza e que possui características que muitas vezes assustam, precisa ser tratada pelo homem com cuidado, respeito e deve ser preservada, pois é necessária para o ecossistema. Como em outros textos em que aparece, ela traz as características próprias do animal, pois é, ao mesmo tempo, um ser do bem e do mal onde, além de contribuir com a natureza, de ser tida como ente mágico, e é também predatória, chegando a ser até cruel.

Isso ocorre porque a cobra, simbolicamente possui uma variedade de significados, sendo alguns contraditórios. Para Lurker (197, p. 641-642) ela é encontrada em vários mitos (germânicos, indianos, astecas, etc.), podendo trazer ou provocar a morte (mitos africanos); ser relacionada à imagem do pecado

(catolicismo); àquela que muda de pele e se regenera e está relacionada a indicação de vida convalescente (medicina); pode ser símbolo de vida e de morte, da luz e das trevas (gnose); com sentido cósmico (astecas). Em todos os casos ela é a personificação que permite que a natureza se manifeste e demonstre que o homem precisa conhecê-la e respeitá-la para dela poder usufruir sempre, de forma sustentável.

O conflito da narrativa, que é a oposição, a luta, entre duas forças ou personagens e que por meio deles a ação se desenvolve, está no cerne de o homem cumprir ou não com a palavra dada, o que significa, para os indígenas, ter ou não ter honra. Assim, o clímax ocorre quando o caçador retorna à aldeia com peixes suficientes para acabar com a fome do povoado e passa a deter o conhecimento desse fato. O desfecho está no fato do não cumprimento da promessa e, conseqüentemente, a sua penalização ao perder o poder de ter condições de alimentar seu povo.

É importante frisar que “o tema, o assunto, a mensagem não são elementos da narrativa, mas a essência da história” (GANCHO, 2006, p.34), pois traz um tema (sobre o que tratou a história - a cobra procura uma morada), um assunto (o tema foi abordado de forma fabular e desenvolveu-se linearmente, a concretização do tema) e uma mensagem (cuja conclusão/ensinamento é o cumprimento das promessas). Estão relacionados com o cotidiano do narrador, sendo tratados de forma objetiva e pontual e, por isso, seguem uma moral vigente e a cultura do grupo, que se quer preservada e transmitida. A mensagem costuma ser a moral da história, sob forma de ensinamento de ordem cultural, social, moral, religiosa que está sendo transmitido. É a informação mais importante da narrativa, no fundo sua razão de ser. É mister lembrar que, para o indígena, a exemplo de outras culturas, a palavra dada é uma questão de honra e que deve ser cumprida, sob pena de desfazer uma relação de cooperação e amizade, socialmente valorizada.

Para o segundo procedimento que é a *predominância* esta aparece nos fatores modo de narração e da narrativa, pois os valores éticos e estéticos e a

tradição oral estão presentes em toda a ação narrativa. Vale lembrar que para o cristão, a responsabilidade pelos erros é individual, onde só um, o transgressor, é culpado e castigado. Em contrapartida, nas comunidades indígenas todos pagam pelo erro cometido. No exemplo citado, o erro do caçador de não ter cumprido com a palavra dada à cobra fez com que a aldeia não tivesse mais acesso aos peixes de forma farta.

Já no terceiro procedimento, a *relevância*, está na relação narrador e narrado, pois um fator predominante e recorrente é a verossimilhança do fato narrado, ou seja, o narrador acredita no que está narrando como algo que realmente aconteceu e que serve de exemplo para os demais.

3.2. A mulher do macaco

O texto seguinte, *A mulher do macaco*, narra o fato de uma mulher que não obedeceu às regras da comunidade e foi feita de escrava de um macaco coatá, passando a viver como sua fêmea e mãe de seu filho.

No primeiro procedimento referente à discriminação da ocorrência tem-se a *linguagem* referencial, pois a narradora objetiva orientar sobre uma regra básica da comunidade que é o de que a mulher, quando menstruada, deve recolher-se a sua casa, não devendo servir ninguém, fazer trabalhos, entrar na mata, entre outros. Neste caso, seu corpo fica “aberto” a recepção de cargas negativas ou benignas, sendo que essas cargas são repassadas a quem ou a coisa (objeto, comida, etc.) que tiver contato com ela, conforme nos explica o senhor Alfredo Silva, líder comunitário:

para quem se cura, deve ter atenção para alguns cuidados básicos: se for casado, evitar ter relações sexuais com a esposa em sua época de menstruação; não comer comida e nem beber caxiri feita pela mulher quando ela estiver menstruada. Esse conselho vale pra qualquer mulher,

independente ser esposas ou não. Para quem se cura, por exemplo, para ser um bom caçador de veado, infringir essas regras, pode ficar cego, ter constantes dores de cabeça e ficar azarado, ou seja, perde-se a eficácia para caçar veado; outros que se curam para pescar determinado tipo de peixes também sofrem menos, porém, perdem também a eficácia contra aquele tipo de peixe. Por outro lado, como o homem vai saber que a mulher que não a dele está menstruada? Simples, as mulheres também são alertadas para isso, devem ser honestas, devem saber quem na aldeia tem puçanga e devem preservá-lo, não lhes dando comida ou bebida. Isso é uma regra que deve ser cumprida com fidelidade, sem jogo sujo.

Nas épocas de pescaria com timbó (...) também deve ter um responsável pela pescaria, normalmente uma pessoa anciã. Esse ancião, antes de começar a pescaria, faz um ritual de purificação da água, conversa com o pai da água e com o dono dos peixes e pede autorização para começar a pescaria. Se acontecer de ter no meio da multidão, uma ou mais mulheres menstruadas, estas devem se acusar que estão menstruadas, para que o ancião possa derramar sobre elas o caldo do timbó. (...) Por outro lado, uma mulher menstruada ou uma pessoa de luto provoca reações violentas do pai da água e dos peixes. Animais como onças e serpentes da água tendem a se enfurecer e devorar a pessoa "contaminada".¹³

Embora a narração tenha sido realizada por uma mulher esta demonstrou conhecer os fatos, identificar-se com eles, mas deixando claro que o ocorrido foi com outra índia e que ela apenas narrou os fatos. O objetivo da narradora, no momento, era explicar a outra mulher, neste caso a pesquisadora que não é indígena, o porquê de se ter cuidado de adentrar na mata quando se está menstruada e o respeito às "leis da natureza" que regem a comunidade.

No caso desta narrativa, foi utilizado o discurso indireto, sendo a narradora, a intermediária entre o instante da fala do personagem e o ouvinte, evidenciando sua preocupação comunicativa de informar uma regra básica que a comunidade precisa seguir. Por ser mulher e estar narrando o fato a outra pessoa do mesmo sexo, a linguagem referencial se fez presente, pois o conselho é por ela também seguido.

Em relação ao tipo de narrador, este é *homodiegético*, pois indica um narrador que não é protagonista da narrativa, mas um personagem que conta os fatos a ele inerentes por ser mulher e respeitar os preceitos culturais e comunitários. Neste caso, é quase um relato de acontecimento que pode ter ocorrido na comunidade e, por sua condição feminina, a narradora possui um saber mais

¹³ Texto de sua autoria gentilmente cedido a esta pesquisa em 2004.

significativo da ação o que possibilita prever o acontecimento. Traz o interesse psicológico de levar o ouvinte a defender o ponto de vista de uma personagem (a mulher) favorecendo uma identificação de gênero.

Sobre a relação narrador e narrado, esta se deu de forma *afórica*, sendo que a narradora acredita que o fato realmente ocorreu e, por sua condição de mulher, manifesta seu envolvimento. Vale salientar que a narradora, quando conta o fato, indica quem foi a mulher que viveu com o macaco, onde ela mora, bem como informa quem é o marido. Trata-se do princípio da verossimilhança, pois os fatos não precisam, necessariamente, ser verdadeiros, mas haver uma credibilidade que advém da organização lógica de como o enredo é formulado.

A ação narrativa tem como desenlace (desfecho) da ação a fuga da mulher e o abandono do seu filho que é destroçado pelo “pai” num acesso de raiva. Neste caso o conflito da narrativa ocorre quando a mulher tem a pretensão de fugir e só não o faz antes por causa de seu filho gerado com o macaco. A questão é deixá-lo e conseguir a liberdade tão sonhada ou fugir, sem olhar para trás? O clímax desta narrativa se dá quando a mulher consegue fugir do animal e voltar a viver com os seres humanos.

Assim, a não obediência a certos preceitos comunitários faz com que a personagem sofra a consequência de se ver vivendo e gerando os filhos do macaco. Desta forma, o modo de narração, ou seja, a instância do discurso dá-se por *valores éticos e estéticos*, pois retrata uma regra que reflete sobre os membros da comunidade. No caso ético traz a ideia de que seguir as regras comunitárias permite aos seus membros conviverem em harmonia.

Sobre o gênero da narrativa este se apresenta de forma *trágica*, pois a mulher perde, temporariamente, o direito a liberdade e quase a sua humanidade. Ao viver muito tempo como fêmea do macaco e ter um filho dele, sua condição de ser humano fica ameaçada e só é recuperada quando consegue fugir. A tragicidade encontra-se também no fato da mulher ter perdido seu filho, “cortado” ao meio num acesso de fúria do pai. Mesmo o curumim sendo parte humana e parte macaco não deixou de ser seu filho.

Essa narrativa pertence à ordem da memória coletiva e, por isso, o modo da narrativa é de *tradição oral*. Já o percurso narrativo é de caráter *transacional*, pois não há a oposição de ideias e durante todo o percurso o narrador tentou mostrar a necessidade da obediência aos costumes.

Por conseguinte, a sobrenaturalidade da narrativa está no fato narrado ser um fenômeno impossível e até antinatural. O maravilhoso se apresenta, neste caso, no fato de que um macaco escolhe uma fêmea de uma espécie diferente da sua – ao sentir os feromônios, rapta uma mulher e dela faz sua companheira e mãe de seu herdeiro – mas com características hereditárias da origem do ser humano, talvez, idênticas, para ser a geradora de sua prole e sua companheira.

Isso porque, conforme Todorov, muitas narrativas “contêm elementos sobrenaturais sem que o leitor jamais se interrogue sobre sua natureza”. Nesse caso, o maravilhoso corresponde “a um fenômeno desconhecido, jamais visto”, caracterizando-se pela “existência exclusiva de fatos sobrenaturais, sem implicar a reação que provoquem nas personagens” (2010, p. 38-53).

Em decorrência o modo de ação é *complexa*, porque há o conhecimento das razões que originam as peripécias. A mulher sabia que, durante o período da menstruação não poderia entrar na mata sob pena de enfurecer o senhor da floresta que comanda os animais que nela vivem.

Neste caso, a sequência motivêmica ocorre com *carência – transgressão - penalização*. A busca pela satisfação de uma carência – comer frutos frescos – permite a transgressão – fugir de casa e ir para a floresta – e, conseqüentemente, a penalização – ser aprisionada pelo macaco. Esse fato mostra que toda ação gera uma consequência, algumas boas e outras ruins.

Por isso, a natureza do tempo é de uma *narrativa linear – cronológica*, pois segue um tempo cronológico: a mulher estava em casa; desobedece as regras e vai para a floresta colher frutos; é pega pelo macaco; passa a viver maritalmente com ele; tem um filho e, finalmente, consegue fugir da “prisão” abandonando seu filho. Embora não haja a marcação de um espaço temporal ajustado a uma época e tempo marcado em dias, meses ou anos, a narrativa demonstra que o fato ocorreu

em um período longo, de anos, pois vale salientar que ao abandonar o filho este já não é mais um bebê e sim um “menino” e ela já não possuía roupas humanas que foram gastas pelo uso constante de muito tempo.

O que se percebe é que a natureza do objeto é *imaterial*, pois a narrativa trata de um objeto abstrato que é a liberdade, ou seja, o livre arbítrio de poder ir e vir quando quiser.

Já em relação ao espaço, este é *utópico*, sendo, portanto, um espaço imaginário. O espaço, onde ocorre à ação narrativa, é aberto e rural de forma que pode ser em qualquer parte da floresta e qualquer aldeia. Por isso, a natureza do espaço é construída no *humano ou natural*, pois a ação se passa em um espaço físico, logicamente construído. Assim, o mundo retratado é *doxa*, por tratar-se de um espaço lógico, ou seja, uma floresta que pode ser igual a qualquer floresta que fornece um ambiente indicativo para o bom andamento do enredo.

Em relação ao protagonista, a sua forma é *antropomórfica* (a mulher), *zoomórfica* (o macaco) e *metamórfica* (o menino). Neste caso, a mulher é um ser humano e o macaco um animal, ambos devidamente definidos. Mas o menino, filho de um ser humano com um animal, não tem característica bem marcada na ação narrativa. Aparece apenas como “meio menino e meio macaco” ou “meio humano e meio animal”. Não há indicativos de que ele é um ou outro na forma física, social ou psicológica, isto é, quando é que ele age como humano e quando age como animal (macaco).

Desta forma, a natureza dos protagonistas é *esférica e plana*. No primeiro caso, é esférica, pois possui traços identificadores variáveis quando trata da mulher. Esta tem momentos que age como ser humano e outros que, ao viver na floresta, com o macaco, vive conforme o modo de vida deste, mesmo não deixando de ser humana. No segundo, é plana, pois refere-se ao macaco que possui traços identificadores invariáveis, ou seja, o macaco age como macaco, embora tenha reação de raiva, fator que pode ser comum na espécie dos primatas.

Embora o menino não seja considerado protagonista e sim um personagem secundário ele, a exemplo da mulher, tem sua natureza esférica, com

traços identificadores variáveis. Como ele é fruto de uma união entre um ser humano e um animal tem momentos em que poderá agir como um ou outro, embora suas ações sejam descritas na narrativa.

Em relação à função actancial do protagonista, todos se apresentam de forma *figurativa*, pois representam uma coletividade, seja de seres humanos, seja de animais. É preciso lembrar que nas narrativas literárias de vários povos há a existência de seres híbridos (metade humanos e metade animais) a exemplo dos centauros que eram metade cavalos e metade humanos ou a Medusa que “fora outrora uma linda donzela, (...) mas se atreveu a competir em beleza com Minerva, e a deusa privou-a de seus encantos e transformou as lindas madeixas em hórridas serpentes” (BULFINCH, 2006, p. 121). Estes representam um grupo de seres humanos ou divinos, de animais, objetos ou espaços.

A intertextualidade ocorre na forma de *paráfrase* quando se percebe a referência às questões que são abordadas em textos mitológicos, a exemplo daqueles que tratam do deus Zeus, que se transformava em animais para poder ter relações sexuais com mortais (BULFINCH, 2006, p.147).

Para Lurker (1997, p. 405) “o impulso de imitação, a inteligência e a astúcia” fizeram do macaco “um depositário de significado simbólico”. Como exemplo, tal fato é apresentado através da credence japonesa que dá ao animal um símbolo de sabedoria e de vida feliz. Em contrapartida, para os povos sudaneses a máscara do macaco tem função judicial e, na Idade Média cristã ele representa os vícios como a vaidade, o pecado e o demônio.

O segundo aspecto da análise trata da *predominância* que está, a exemplo da primeira narrativa, relacionada aos fatores do modo de narração e da narrativa, pois os valores éticos e estéticos e a tradição oral estão presentes em toda a narrativa. O *tema* refere-se aos preceitos da comunidade. Já a mensagem trata da questão moral da história, ou seja, toda ação (desobedecer) traz uma consequência (no caso a perda da liberdade).

Digno de nota é a figura do macaco coatá. No caso da narrativa da Sra Antonina, uma das líderes da comunidade, quando rapta a mulher para ser sua

companheira, e no caso dos comentários de Dona Luíza, moradora da comunidade, quando é capaz de seduzir a mulher e representando o “êxtase dionisíaco”, que enebria as mulheres povoando-lhe o imaginário através do ideal de beleza masculina e da projeção dos desejos mais íntimos. É interessante perceber que a fêmea do macaco ou o homem não estão sujeitos a este encantamento, estando apenas em relação ao macaco macho e a mulher.

Outro fator interessante é a consumação da cópula entre um ser humano e um animal, tratado como um ato bestial. Essas transgressões resultam em punições em que a fecundação da mulher pelo macaco (ou boto) no período menstrual tem a marca de dois estigmas: a relação entre espécies biologicamente distintas, o que animaliza a condição humana feminina e em período considerado “impuro” para as relações sexuais; e a imolação do animal (filho da união entre espécies diferentes) que é uma forma de remissão da mulher, a culpa é expiada (através da fuga) e a harmonia é restabelecida, sem muitos conflitos.

Já o terceiro procedimento, refere-se à *relevância* do texto onde a relação narrador e narrado tem um fator predominante e recorrente que é a verossimilhança do fato narrado, ou seja, a narradora acredita no que está narrando como algo que realmente aconteceu e que serve de exemplo para os demais.

3.3. Os dois curumins e a armadilha do taitai

A terceira narrativa é “*Os dois curumins e a armadilha do taitai*” que narra sobre o encontro de dois curumins (meninos) e a armadilha preparada por um taitai (um ser mítico) para caçar. Neste caso, a curiosidade e a falta de prudência foram os fatores que fizeram com que um dos curumins ficasse preso e quase fosse transformado em alimento.

Na discriminação da ocorrência relacionada à linguagem é caracterizada como *referencial*, pois a exemplo dos textos anteriores retrata uma narrativa objetiva, com finalidade comunicativa de informar a necessidade de se ter prudência, como mostra a passagem: “O mais velho era prudente, porém, o mais novo além de imprudente era teimoso e não atendia pelos conselhos dos mais velhos”.

O texto é narrado em discurso indireto, no direto e no indireto livre. No primeiro caso ocorre porque o narrador diz com suas palavras, como em “apavorado gritou pelo irmão e tentou correr, porém, o máximo que podia ir era um passo para cada direção. O mais velho, coitado, ficou apavorado com aquela cena”.

O discurso direto é quando o registro ocorre com a fala integral “do personagem como ela diz, sem a interferência do narrador, que se limita a introduzi-la” (GANCHO, 2006, p.39), como na passagem que se segue:

O irmão mais novo logo correu para ver de perto o que era, quando foi admoestado pelo mais velho que disse”:
 - Não chegue muito perto dessas penas, pode ser uma armadilha do taitai.
 - Que nada – disse o mais novo – não tenho medo do taitai, quer ver? Vou me aproximar e urinar em cima das penas.¹⁴

Já o discurso indireto livre ocorre quando “é um registro da fala ou do pensamento da personagem, que consiste num meio-termo entre discurso direto e o indireto, porque apresenta expressões típicas da personagem, mas também a mediação do narrado” (GANCHO, 2006, p.43). Ocorre no trecho:

a essa altura o garoto só rezava para que seu irmão chegasse o mais rápido possível com ajuda. Mais um pouco e novo grito. Dessa vez o bicho estava perto. Estou perdido, pensou o garoto. Começou a chorar arrependido. Por que nunca escutei os meus pais, pensava ele. Agora não tinha mais jeito.¹⁵

Em relação ao tipo de narrador, este se apresenta como *heterodiegético* pelo fato de que o narrador não é personagem da narrativa contada, tecendo apenas a sua versão dos fatos que tem conhecimento, como na passagem, fica claro quando diz: “Uma certa vez, dois curumins saíram para pescar”.

¹⁴
¹⁵

14, 15, Texto narrado por Alfredo Silva e gentilmente concedido a esta pesquisa em 2004.

Já a relação entre narrador e narrado é caracterizada como *afórica*, tendo em vista que possui a pretensão da verdade. No texto, o “taitai” é retratado como um bicho que deve ser temido e quem não o respeitar poderá sentir sua força.

Nesse sentido, o *conflito* gerado pela narrativa está no fato de poder viver ou morrer dependendo da sua sorte de se livrar ou não da armadilha do “animal”. O *clímax* ocorre quando o jovem se lembra dos ensinamentos de seu pai e resolve se fingir de morto, como em

seus pais costumavam dizer que o taitai não levava presas que já estivessem mortas e podres. Se for assim, então tenho uma chance, pensou. Rapidamente, pegou parte de suas fezes e passou no resto do corpo, no rosto e onde mais pudesse, e se fingiu de morto. É o tempo que chega o taitai. Este rodeia, olha, tenta sentir, mexe com garoto com seu cajado. O garoto está inerte e lutando pra prender a respiração. É um grande garoto, pensa o taitai -, mas já está morto e fede bastante. Não muito convencido disso, retira da sua buruaca, uma tucandeira grande, que é usada para testar se suas presas estão mortas ou não. Encosta no menino e o ferra, nas pernas, nas costas, na barriga. O menino tenta gritar com a dor horrível das ferradas, mas segura o grito a troco de muito sofrimento.¹⁶

Desta feita, o *desfecho*, que é a solução dos conflitos, aparece quando o garoto se finge de morto e o taitai liberta-o e joga-o para longe pensando que ele estava morto. Desta forma o curumim livra-se das amarras e aprende uma lição.

Para o modo de narração, este se caracteriza como *valores éticos e estéticos*, pois é sobre a curiosidade, a falta de cuidado ao mexer em algo que não conhecia bem, desconsiderando a experiência e as recomendações dos mais velhos. Esta narrativa é sobre ser descuidado e as consequências que isso pode trazer .

Em relação à análise do gênero da narrativa este se processa de modo *dramático*. Isso ocorre porque a narrativa trata de um embate de forças desiguais (a do curumim – fraco, em relação a não conseguir se desvencilhar da armadilha – e a do taitai – forte, por manter uma presa na sua armadilha). Este embate resultou na redenção do curumim que, ao se fingir de morto, consegue ser libertado pelo “animal” possibilitando o equilíbrio (a sua libertação), sem a aplicação de uma “pena” (servir de alimento). O fato de ser descartado como alimento e ser jogado longe pelo taitai é mais um prêmio do que uma penalização, mesmo sofrendo a dor

¹⁶ Texto narrado e gentilmente cedido a esta pesquisa em 2004.

da queda. Embora tenha ocorrido o terror do menino estar preso e poder ser morto a qualquer momento a dramaticidade aparece, como exemplo, na passagem que o curumim, sem saber se sobreviveria, passa pelo corpo suas fezes, suporta a ferroada da arma do animal, o que desperta a piedade do ouvinte que se dá ao vê-lo sofrer de dor e ser jogado longe, perto da aldeia. Por outro lado, sua memória e sua astúcia o salvou.

Como é uma narrativa transmitida de geração a geração, dentro do item modo da narrativa, esta se caracteriza como *tradição oral* por estar ligada à memória da coletividade. Desta forma, o percurso da narrativa é *transacional*, visto que não há oposição de ideias dentro da narração porque os dois curumins entendiam que as orientações dos pais deveriam ser seguidas, embora o mais jovem as tivesse transgredido.

A sobrenaturalidade da narrativa apresenta-se como *maravilhoso*, pois na narrativa um ser (ou animal) como o taitai possui a inteligência e o discernimento que lhe permite a possibilidade de criar armadilhas para caçar, de ser “temidos pelos índios, os taitais por vezes de alimentavam também de crianças, que raptavam das aldeias”, ou de ser combatidos através de reza de um pajé ... “o papai disse que essa armadilha do taitai só sai com reza de um pajé”

O modo de ação é *complexa* tendo em vista que há o conhecimento, por parte do narrador, das razões que originaram as peripécias dos curumins. Assim, a sequência motivêmica carência/transgressão/penalização ocorre quando na carência o curumim busca a satisfação infantil e imatura de urinar numa armadilha do taitai, mesmo sabendo ser perigoso. A transgressão surge quando o curumim vê-se preso à armadilha e tem a possibilidade de morrer. A penalização vem com a dor alucinante por estar preso à armadilha, quando é “cutucado” pelo taitai com sua “tucandeira”, e após ser jogado longe.

Desse modo, a narrativa tem como *tema* a precaução e a obediência às orientações dos mais velhos. Já o *assunto* é a consequência de uma traquinagem dos curumins e a *mensagem* ocorre quando o curumim preso pela armadilha do taitai reconhece seu erro, ou seja, se não conheça, não mexa.

É de se perceber que a natureza do tempo da narrativa aparece como uma *narrativa linear*, obedecendo a uma sucessão e dimensão episódica dentro de uma cronologia temporal, algumas delas especificadas. Tal fato pode ser visualizado com clareza nos trechos da narrativa quando “dois curumins saíram para pescar”, “chegaram a uma praia muito bonita, era por volta de quatro horas da tarde”, “já se

passava da meia-noite, quando o irmão mais velho conseguiu chegar na aldeia”, ou “quando se aproximada das três da manhã”.

A narrativa mostra que a natureza do objeto é *imaterial* porque trata do respeito às determinações dos pais e do cuidado que se deve ter em não mexer em “coisas” que não se conhece, no caso as armadilhas preparadas por outros.

Por isso, a qualidade do espaço configura-se como *atópico*, considerado como espaço criado pela narração de luta onde o curumim aprende sobre o respeito e a precaução após ver-se em situação conflitante. Assim, a natureza do espaço é *humano ou natural* porque ocorre em um espaço físico, uma floresta e uma praia, logicamente construído e que pode ser em qualquer floresta e em qualquer praia. Desta forma, o mundo retratado configura-se como *doxa* por ser um espaço lógico.

Em relação à forma do protagonista, esta apresenta-se como *metamórfica* e *antropomórfica*. Embora o taitai seja retratado como um “animal”, este não está devidamente definido. É um animal, mas possui capacidades equiparadas às humanas, como a habilidade de “armar” uma armadilha e de carregar instrumentos como uma “buruaca” e uma “tucandeira”. Como antropomórfica, têm-se os curumins, que representam plenamente a infância e a juventude.

Por isso, as naturezas dos protagonistas são *plana* e *esférica*. Como esférica, tem-se o taitai por possuir traços identificadores variáveis, pois age como animal e mas tem capacidades humanas, como a de julgar as reações de outros seres que podem ser suas possíveis presas. Em contrapartida, os curumins são planas, pois seus traços identificadores são invariáveis que aparecem por serem “curumins” e como tal serem sujeitos a “traquinagens” e “peraltices” comuns a sua faixa etária e desenvolvimento cognitivo e emocional.

Nesse sentido, a função actancial do protagonista é *figurativa* para os curumins por representarem uma coletividade de seres humanos. Já para o taitai é *temática* pois, embora seja considerado como um animal, possui a representação de estados de espírito como uma representação de seres habitantes das florestas. Estes “seres” possuem um sentido natural para existirem, que mistura o selvagem com outras capacidades e habilidades que não lhe são próprias.

A intertextualidade ocorre quando há a representação de seres fabulosos como o taitai que é uma criatura imaginária antropomorfa ou zoomorfa, ou combinação de ambas as formas. O taitai também é caracterizado como um animal, embora não definido na narrativa, mas que suas presas só podem ser soltas “com reza de pajé”.

No segundo procedimento relacionado à *predominância*, esta é estabelecida considerando-se a tradição oral. Caracteriza-se pela necessidade de apresentar uma situação cujo desfecho é um ensinamento e um preceito: a sobrevivência do curumim que está em uma situação perigosa depende de lembrar-se dos ensinamentos dos mais velhos; e a precaução é uma virtude, assim como o respeito ao desconhecido o que deve ser seguido por todos: “E foi assim que ele se salvou das garras do taitai. E nunca mais o garoto quis desobedecer aos mais velhos. Cresceu, tornou-se um grande guerreiro e sempre que podia contava a sua experiência para os garotos da aldeia”. Assim, considera-se como predominante os ensinamentos repassados de geração à geração e que serviram para salvar a vida do curumim que fingiu-se de morto e suportou a dor das cutucadas do taitai.

Na terceira ocorrência, encontra-se a *relevância* na relação entre narrador e narrado, pois o narrador manifesta sua credibilidade no fato narrado.

3.4. O casal de taitai

Na quarta narrativa “*O casal de taitai*”, no texto, encontra-se a narrativa da história de uma família, com cinco filhos, que vivia em uma região isolada. Um dia, os filhos, um a um, resolvem ir embora a procura de esposas. O primeiro foi embora e não mais voltou e o segundo foi a procura dele e, assim, sucessivamente. Quando chega a vez do mais novo, este consegue sobreviver ao encontro do casal de taitais.

Em relação à linguagem, esta se processa de forma *referencial* por ser objetiva, simples, com finalidade comunicativa, combinando-se em sequências que integram a lógica narrativa. É o ponto de vista do narrador que se configura como um observador, parcial, que sabe dos fatos e está presente em todos os lugares da história se desenvolve.

Desta forma, o discurso, encontra-se na forma de discurso direto, indireto e indireto livre. O discurso direto ocorre na passagem em que o filho mais velho argumenta com o pai sobre a necessidade de sair à procura de uma esposa e de conhecer outras aldeias. Esta passagem está marcada pelo uso de dois pontos

após a interferência do narrador e de travessão para introdução da fala do filho mais velho.

O discurso indireto está na sucessão dos fatos narrados pelo narrador que os descreve permitindo a compreensão do leitor. Já o discurso indireto livre aparece em trechos como: "Vendo o sofrimento dos pais o jovem também sofria calado. Se todos os irmãos que saíram não haviam retornado era sinal de que algo de muito grave havia acontecido, pensava ele".

Para análise do tipo de narrador, este se apresenta como *heterodiegético* por não ser um protagonista da história e sim tecer sua versão de um fato que possui conhecimento. É um narrador "parcial" visto que fala em terceira pessoa, que caracteriza e descreve os personagens, mas permite que eles tenham voz. Um exemplo é a passagem

mais adiante conseguiu encontrar alguns pertences de seus irmãos. Não teve mais dúvidas. Todos haviam sido mortos. Estava ainda pensando quando ouviu gritos como que de pessoas. Um arrepio colheu-lhe pelas espinhas. Não respondeu. Permaneceu imóvel. Novo grito e depois mais um vindo de lugar diferente. O jovem não esperou. Sabia que aqueles gritos vinham de pessoas ou animais que haviam devorado seus irmãos.

Assim, a relação entre o narrador e narrado é *afórica*, pois carrega a crença de que fatos desta natureza são possíveis de acontecer, porque o acontecimento é considerado em sua proposição como verdade máxima.

Diante dessa realidade, o modo de narração é de *valores éticos e estéticos*, pois narra sobre algo (o encontro dos cinco jovens com o casal de taitais) que reflete sobre determinados objetos (a sobrevivência). Por isso, o gênero da narrativa é considerado como *dramático*, tendo em vista que se trata de uma narrativa que apresenta um embate de forças desiguais entre os rapazes e o casal de taitais, sendo estes últimos os mais fortes. A redenção ocorre quando o último dos irmãos chega ao local onde os outros foram mortos e percebe que, se não tomar cuidado, terá o mesmo fim. Por isso, o equilíbrio surge, pois o rapaz, o protagonista, consegue acabar com o casal de taitais, os antagonistas. Neste caso, os seres humanos subjagam o desconhecido, se impõem ao mundo selvagem com sua destreza e inteligência. Aqui observa-se uma diferença em relação as três narrativas anteriores, ainda que demonstre o valor do respeito às forças da natureza mostra que estas também podem ser vencidas pelo o homem.

Em relação ao modo da narrativa esta se configura como *tradição oral*, pois a exemplo das narrativas anteriores, pertence à memória da comunidade e é repassada de geração à geração. É interessante perceber que, no caso desta narrativa, a arma utilizada pelo jovem para livrar-se do perigo foi utilizar a pimenta que trazia consigo. Esta pimenta não fazia parte de seus apetrechos de viagem como arma e sim porque é um costume indígena comer usando a pimenta como condimento. A pimenta, para eles, serve até como remédio que, ao ser amassada, solta um suco que é colocado no canto dos olhos e serve como alívio da dor de cabeça.

Já o percurso da narrativa também aparece como *transacional*, pois não há a oposição de ideias. A princípio, há a divergência do pai em não querer que seus filhos saiam de casa, que é logo derrubada pelo argumento de que necessitam encontrar esposas para terem suas próprias famílias. Isso não configura uma oposição de ideias porque não há um conflito entre elas.

Sobre a sobrenaturalidade da narrativa, esta ação também se configura como *maravilhoso*, pois os taitais são descritos como meio homens e meio animais. Esses seres são tidos como entidades existentes na natureza e que explicam determinados cuidados que se deve ter quando se está numa floresta repleta de animais e outros perigos. Assim, num ambiente destes, deve-se estar atento para os sons produzidos pela floresta que indicam (ou “conversam” com a gente) o que está para acontecer.

Ao analisar o modo de ação, esta se configura como *complexa*, pois o narrador possui o conhecimento das razões que originam as peripécias. Isto quer dizer que o narrador tem consciência de que se deve “escutar” os barulhos produzidos na mata para saber como comportar-se nela com segurança.

A sequência motivêmica ou o assunto da narrativa, trata do encontro desses jovens com um casal de taitais, sobre a morte de quatro deles mas também do casal de taitais. Mais uma vez, há um encontro problemático entre os humanos e os seres da floresta, manifestações inequívocas de um mundo natural que deve ser tratado com respeito e cautela. Caracteriza-se pela carência/transgressão/fuga, porque a busca pela satisfação de uma carência incorrer no caminho da transgressão sem, contudo, resultar ao final de tudo em uma penalização. A carência ocorre quando os jovens decidem sair de casa à procura de esposas, o que se pode ser observado na passagem que se segue:

o isolamento permitiu que seus filhos, cinco ao todo, crescessem sem ter contato com outras pessoas e, sobretudo com mulheres. Um dia o mais velho chegou para o pai e falou:

- Pai, sei que o senhor já está velho e cansado e nós agora somos homens. Precisamos sair para buscarmos mulheres pra nós e podermos aumentar a nossa família. O pai, muito apegado aos filhos, olhou para o mais velho de forma demorada, como se refletisse as palavras do filho. Por fim, disse o pai: meu filho, eu sei que você tem razão, porém, nós vivemos muito distante de todas as aldeias e o caminho é longo, cheio de muitos perigos. Eu temo pela sua segurança. Mas o filho retrucou: Eu sei, pai, mas acontece que um dia teríamos que fazer isso.

A transgressão está no fato de que os quatro primeiros filhos saem sem esperar a volta do irmão que saiu anteriormente. Isso resulta em uma penalização para esses que não foram prudentes, ou seja, se aventuraram sem ter maiores informações sobre o que encontrariam no caminho. Esse aspecto introduz uma variação na narrativa, pois para que o último filho seja bem sucedido os outros tiveram que ser penalizados. A fuga portanto está neste fato, embora os outros quatro tenham morrido o filho mais novo e tido como o mais esperto consegue não ter o mesmo fim. De certa forma, expressa-se uma penalização mas esta se configura como necessária para que o ensinamento se consume e a narrativa cumpra a sua função.

Assim, o texto traz como *tema* a viagem de cinco rapazes à procura de outras pessoas para se relacionarem, pois é o tópico central em torno do qual se organiza o discurso. A *mensagem* está relacionada aos cuidados que se deve ter ao andar pela floresta, aspecto este recorrente nas outras narrativas aqui analisadas. O *conflito* relaciona-se com o desejo dos rapazes de verem outras pessoas e os perigos da mata que os impedem de prosseguir sua jornada. O *clímax* ocorre quando o irmão mais novo encontra o local de descanso dos irmãos e seus restos mortais. Ao ouvir gritos “como de pessoas” procura proteger-se. O *desfecho* está no fato de que o jovem consegue vencer o casal de taitais que acabam mortos e, assim, está livre para prosseguir sua caminhada e concretizar o objetivo almejado.

A natureza do tempo desta narrativa é *narrativa* linear/cronológica, visto que conta que parte do isolamento da família permitiu que os cinco filhos crescessem sem ter contato com outras pessoas; que com o passar do tempo configura-se o fato que articula a narrativa, o desejo de sair e a travessia de lugares desconhecidos; isso resulta que os quatro primeiros irmãos foram embora e não mais retornaram, e o jovem de 20 (vinte) anos sai a procura deles. Desta forma, há

indicativos de um tempo contado cronologicamente, em dias, meses e anos, como na passagem a seguir:

o filho mais velho então partiu. Caminhou bastante, subiu e desceu serras, dormiu trepado nos galhos das arvores para se proteger das onças. No sexto dia de viagem, já bastante exausto chega numa clareira, formada por grandes arvores, dispersas uma das outras.

(...) E, assim como este, mais três dos seus irmãos tiveram o mesmo destino ao saírem em busca do irmão que nunca voltara. Por fim, sobrou apenas o caçula, de apenas 20 anos.

Nesse sentido, a natureza do objeto mostra-se *material*, pois o assunto que trata a narrativa é sobre um objeto fisicamente constituído, ou seja, é sobre os cuidados que se deve ter quando se está caminhando na mata. Assim, a qualidade do espaço configura-se como *utópico*, porque a narração está dentro de um espaço imaginário, ou seja, as florestas e os caminhos dominados pelos taitais. A natureza do espaço é *humano ou natural* e o mundo é retratado como *doxa*, ou seja, a ação se passa em um espaço físico e logicamente construído e é tido como imaginário porque pode ser em qualquer floresta e em qualquer época.

Em decorrência disso, a forma do protagonista é *metamórfica* e *antropomórfica*. No primeiro caso, diz respeito ao casal de taitais que são retratados como meio homem e meio animal, com características animais, mas não devidamente identificável qual o tipo de animal ou humano como já foi discutido na narrativa anterior.

... por fim quando achava que não obteria resposta, ouviu um grito de pessoa ao longe. Animado respondeu e ficou aguardando. De novo o grito ecoou mais perto e ele de novo respondeu. Sentado num tronco de arvore seco o jovem esperava a chegada do possível visitante. Porém, o que sentiu foi umas garras afiadas agarrarem seu pescoço e penetrar em suas carnes. Desesperado o jovem tenta se livrar do seu atacante quando percebe que está sendo atacado por uma figura grande, semelhante a homem, porém peluda e com garras afiadas. Num ultima tentativa de se salvar o jovem procura tirar as garras do bicho de sua garganta, porém, é derrubado no chão. Sua tentativa é em vão. A fêmea chega e ajuda o marido a devorar a presa com tamanha voracidade que em pouco mais de meia hora do rapaz só restam ossos e caveira.

No segundo caso, é antropomórfica porque trata dos jovens que são humanos, inclusive porque destaca a necessidade de socialização e do exercício da sociabilidade intrinsecamente humanas. Assim, a função actancial dos protagonistas

é figurativa, pois representam uma coletividade de seres humanos (a família dos rapazes) e de seres divinos (os taitais). O fato dos taitais serem uma mistura de ser humano com animal dá-lhes um aspecto de sobrenaturalidade, colocando-os como seres ambientais e que existem na natureza com uma razão específica.

A intertextualidade está no fator de que, para os indígenas, todos os seres encontrados na natureza, sejam eles biótipos ou abiótipos, possuem uma razão de existirem e, por isso, necessitam ser respeitados. Essa questão já foi abordada no capítulo anterior quando o senhor Alfredo da Silva, líder da comunidade, diz que para a cultura indígena tudo tem um responsável e que viver bem com a terra é “conhecer seus mistérios, suas leis, suas limitações, a sua capacidade de nos tolerar enquanto agentes individuais e coletivos”.

Desta feita, o segundo procedimento tem como fator predominante no modo de narração os valores éticos e estéticos quando esta se reflete sobre a forma de viver de uma comunidade.

O terceiro procedimento que trata da relevância mostra que é através da *tradição oral* que a comunidade repassa seus conhecimentos, seus ensinamentos, e que o que se deseja ao comunicá-las é que através de gerações isso permita que a comunidade sobreviva dentro da premissa de que o respeito às leis da natureza e as regras convencionais da comunidade possibilita que os índios vivam em harmonia com a natureza.

3.5. Narrativas, tradição e natureza

Após analisar individualmente as quatro narrativas, é interessante notar que os elementos ambientais estão presentes em todas elas, tanto de forma implícita (quando a mulher não deve estar na mata menstruada porque mexe com os odores naturais existentes dentro da mata) como explícita (no caso da cobra procurar um poço para morar e ser o “pai dos peixes”), quando tratam da natureza como algo que deve ser respeitado e cuidado.

Dentro dessa análise, percebe-se que os elementos ambientais são recorrentes também nas falas dos membros da comunidade, como a do Sr Alfredo citada em outras partes deste texto, e de outros membros da comunidade

entrevistados, como o Sr João, o Sr Estevão, Sra Antonina e a Sra Luíza. Para eles há uma perfeita simbiose entre homem e natureza, havendo a necessidade de respeito mútuo.

Em face disso, percebe-se que nas narrativas a personificação dos animais (cobra que fala e julga; macaco que toma uma humana para ser sua companheira e tem acessos de ciúmes; taitais, seres híbridos que comem gente, montam armadilhas e usam instrumentos que carregam em “buruacas”) é um fator que permite que na narração sobre a relação homem, elementos ambientais (rios, florestas) e a própria natureza configure aspectos importantes para os ensinamentos da cultura da comunidade para os mais jovens.

Assim, ao cotejar as quatro narrativas percebe-se que dentro da primeira ocorrência os narradores são, na sua maioria, *heterodiegéticos* tendo em vista que não são personagens, mas tecem sua visão dos fatos do qual têm conhecimento. Fatos esses que dizem respeito as regras de convivência da comunidade com a natureza e com os seus membros, comunidades das quais os narradores são parte e cuja cultura e a identidade têm, de certa forma, o dever de preservar. Apenas na segunda narrativa a narradora é *homodiegética* por ser mulher, pois ainda que não seja a protagonista da história, conhece e vivencia as contingências e nuances culturais que revestem a vida feminina indígena. Aqui a questão cultural e a tradição oral são permeadas pela memória coletiva e individual do grupo de narradores.

Em todas essas informações narrativas se faz presente a linguagem *referencial*, com o objetivo de informar os fatos de forma a explicar aos ouvintes e repassar às gerações futuras o porquê do respeito à natureza. Essa linguagem ocorreu porque não houve o uso de uma linguagem muito ornada, os textos apenas manifestaram o desejo de serem objetivos, claros e precisos. O que marca a fala dos narradores são as pausas utilizadas para acusar efeito, sem maiores rebuscamentos estilísticos, marcando sempre a intenção de serem diretos no que estavam dizendo.

Um exemplo é quando Dona Luiza, filha de Dona Tereza, uma das moradoras mais antigas da Comunidade, diz que se o marido não souber fazer remédio para a mulher menstruada entrar na mata, ele pode perdê-la para o macaco Coatá, pois ela pode apaixonar-se por ele e não mais querer voltar a conviver na aldeia. Acredita que se isso ocorrer a mulher foi “domada” pelo macaco e vira sua companheira e mãe de seus filhos. Observa-se que este aspecto corrente na memória coletiva da Comunidade aparece na segunda narrativa.

Por isso, nas narrativas apresentadas há a predominância (segundo procedimento) dos fatores compostos pelo modo de narração e da narrativa nos quais os valores éticos e estéticos são recorrentes. Isso ocorre porque a instância do discurso processa-se através de uma narrativa que reflete sobre determinados objetos, ou seja, sobre algo que é o respeito à natureza e a convivência harmoniosa que deve ser mantida entre o homem e o meio ambiente que o circunda.

Assim, a veracidade dos fatos é um dos fatores predominantes nas ações narrativas. Uma racionalidade objetiva modela a narração ao abordar as regras comunitárias que devem ser seguidas, o que confere autoridade aos contadores por meio da reprodução “fiel” dessa realidade, de forma a gerar uma obra harmonicamente agradável e instrutiva entre o tema, os personagens e o diálogo.

É fundamental salientar que essas narrativas possuem caráter *maravilhoso*. Abordam a sobrenaturalidade, ao tratar de fenômenos que são considerados entre os povos não indígenas como imaginação popular, fantasia ou superstição. É mister ratificar que, para a comunidade indígena, são fatos e não estão no plano da sobrenaturalidade, mas no plano da realidade e da natureza, não sendo consideradas como lendas, mas como as histórias de seu povo.

Esse fato se dá porque essas narrativas, dentro do terceiro procedimento que é a relevância, fazem parte da memória coletiva da comunidade e da memória individual de muitos dos seus membros, das suas práticas culturais e identitárias e da sua tradição. Ora, se são consideradas a história do seu povo, independente do gênero textual a que pertencem, merecem ser preservadas e transmitidas e é por isso que a prática da contação de histórias persiste.

Desta forma, urge por derradeiro frisar que os textos apresentados trazem aspectos da cultura indígena a serem levados em conta como ensinamentos e preceitos quando mostram que: a) é preciso honrar com a palavra dada; b) que a natureza pode servir ao homem desde que este a respeite, ou seja, que usufrua dela não de forma predatória, mas com cuidado e preservação; c) que os animais, mesmo aqueles que normalmente assustam, possuem um motivo comandado pelo ecossistema para existirem e serem da forma que são; d) que o ser humano é apenas parte desse ecossistema e não seu senhor; e) os sentimentos como a vaidade e a ganância são prejudiciais ao crescimento pessoal e espiritual do ser humano e também do coletivo; f) que os seres existentes na natureza, compreensíveis ou não pelo homem, fazem parte de um ecossistema necessário a existência da vida; g) que as regras expostas por cada comunidade servem como

ensinamentos transmitidos e existem para “disciplinar” as ações de seus membros e permitir uma convivência harmoniosa no seio do grupo e com o seu entorno.

Assim, as narrativas apresentadas aqui não tratam da preservação da natureza, mas passam pela prescrição de ações de respeito e de conhecimento de suas leis. As narrativas da tradição oral têm um cunho pedagógico, contém indicativos de valores transmitidos pela cultura indígena através das gerações e que ao serem contadas almejam a sua manutenção e reforçam a sua identidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo de análise literária leva em consideração as histórias de um povo. Vale salientar que Roraima tem presença marcante da cultura indígena em sua formação populacional, haja vista os grandes conflitos gerados por demarcação de terras indígenas, o preconceito etnolinguístico e socioeconômico que envolve os indígenas e a sociedade local, as várias manifestações, cada vez mais frequentes, da cultura e da identidade das comunidades e das etnias indígenas.

Destaca-se no contexto estadual, a desvalorização da cultura dos povos indígenas, quer seja na língua, nas suas narrativas orais, músicas, comidas, arte, danças e, por outro lado, uma forte organização política e a existência de práticas que visam à transmissão da memória das comunidades de forma que as gerações futuras possam dela usufruir. Este cenário está se transformando lentamente, na medida em que os grupos étnicos se mostram e ocupam diferentes papéis na máquina administrativa do Estado e dos municípios e na sociedade local como um todo.

Em uma perspectiva de estudos literários, percebe-se que é através da linguagem que a experiência pode ser repassada, discutida e ressignificada, neste caso por meio de narrativas orais, que têm como mote unificar e aproximar o homem no mesmo espaço histórico cultural. Nesse sentido, este trabalho contribui com estes estudos ao trazer narrativas de uma comunidade, que antes estavam apenas na oralidade mas que passam a ter também um registro escrito e, sobretudo, uma reflexão sobre o seu papel para este grupo social.

Isso porque, ao longo dos séculos, o índio foi perdendo o domínio de sua língua materna e transpondo-se para a língua dominante. Por isso, ao procurar compreender a si mesmo o homem necessita voltar-se ao outro e assim formar categorias classificatórias ao longo do tempo.

Aqui, as histórias são narradas em língua portuguesa, mas remetem-se a um universo cultural que se quer originário, ou seja, definidores de uma certa identidade indígena, referenciada pela memória coletiva. Essa memória coletiva, permeada pela individual, passa a presentificar o passado de forma a se tornar objeto da luta definidora de uma identidade cultural.

A exemplo do que ocorre com as línguas indígenas, muitas delas extintas ou em extinção, a literatura indígena também passa pelos mesmos

problemas. Muitas comunidades, por terem contato contínuo com comunidades não indígenas, estão assimilando conceitos, posturas, religiões em detrimento da sua cultura que é tão ou mais rica.

Vale lembrar que, no caso deste estudo, os textos trabalhados permitem penetrar no significado e no sentido social e simbólico de um substrato culturalmente enraizado de conhecimentos tradicionais da Comunidade e constituintes da sua formação identitária.

Desta forma, neste trabalho pretendeu-se apontar um conjunto de reflexões sobre a análise da personificação e dos elementos ambientais presentes nas narrativas orais da Comunidade Indígena Nova Esperança e sua contribuição para a compreensão da cultura indígena e de sua identidade cultural. Assim, evidenciou-se que os elementos ambientais, tão recorrentes nas narrativas, são a personificação de conceitos de vida, individual e socialmente referenciados.

A partir dessas narrativas coletadas considerou-se que, além da faculdade humana universal de narrar uma história, haveria uma faculdade de produzir estilos particulares de narrativas. Para tanto, este trabalho valeu-se das fontes primárias de pesquisa que foram os membros da Comunidade Indígena Nova Esperança e, em especial três pessoas, além de outros membros da comunidade, que se fizeram presentes e que “emprestaram” sua voz para constituir um material, que demonstra a prática da transmissão, de geração a geração, de ensinamentos e preceitos.

Essas narrativas, que para eles não são mitos ou lendas e sim histórias de seu povo, são recheadas de certa subjetividade, misturando fatos reais e elementos reveladores do sobrenatural e do extraordinário. Esse sobrenatural é alimentado por representações culturais e povoado de personagens de origem animal – tais como cobra e macaco –, de origem espiritual – como os taitais que representam a dualidade benéfica ou maléfica, sendo representados por metade homem e metade animal – e de origem dos elementos ambientais – como os ventos, os rios.

Tradicionalmente, o homem convive com o sobrenatural, sendo ele visível ou não, compreensível ou não. Por isso o discurso narrativo cultural presente nas fontes cotejadas explora valores morais e religiosos de uma comunidade trazendo um exemplo a seguir ou um desvio de comportamento a ser evitado.

São consideradas como narrativas de prevenção e de advertência, de caráter pedagógico, baseadas na crença nascida da necessidade de delimitar as

fronteiras do normal e do anormal, do moral e do imoral, daquilo que é permitido e do que é proibido. Assim, os transgressores representam o antimodelo, ou seja, o que não deve ser seguido. Desta forma, cumprem o papel de disciplinar e normatizar a vida do grupo, estando as narrativas impregnadas de uma coerência radical, veiculando seus valores e seus modelos de comportamento. Este aspecto fica muito claro nas explicações dadas pelo Sr Alfredo citadas anteriormente.

Essa relação livre feita pelos narradores sobre um acontecimento temporal, condicionada pela sobrenatural modal e pela atemporalidade da memória coletiva, faz com que a narrativa requeira uma cumplicidade intrínseca com um ouvinte. Deste se espera que ele se convença, assimile por sua própria convicção, incorporando o conteúdo narrado.

Desta forma, essa relação determina axiologicamente, no nível das estruturas fundamentais do texto, o conflito ideológico instalado na narrativa entre os sujeitos narradores e os sujeitos ouvintes, o que passa pelos valores éticos e estéticos que o narrador assume. Por isso as escolhas e efeitos de sentido obtidos não são obras do acaso e se desfazem na noção de imparcialidade do texto.

Assim, o narrador faz escolhas discursivas e estruturais com a finalidade de criar a ilusão de verdade, aproximando a narrativa dos efeitos de realidade, dando-lhe a veracidade dos fatos almejada, consciente ou inconscientemente. Tais escolhas remetem ao grau de intencionalidade estética de suas produções e como se processa a passagem de saberes, de práticas coletivas e da tradição oral, da esfera do mito para a escrita que não se pode concentrar simplesmente no âmbito do indivíduo e da história. Do ponto de vista temporal, as narrativas indígenas são classificadas por eles mesmos como o de hoje e o de antigamente, situadas no jogo da memória individual e coletiva.

Por isso, as narrativas são um registro testemunhal da memória coletiva e social e das tradições imanentes ao colonizador que aqui chegou e somou ao elemento nativo de outrora. É uma espécie de retorno às suas origens, dando voz aos seus ancestrais. É desse modo que os contadores aqui enfocados mantêm vivos sua voz e sua cultura, no imaginário descendente, não só pelo ato de narrar, mas também pelas estratégias retóricas que escolhem.

Observa-se o predomínio da transmissão da cultura pela oralidade, demonstrando a relação íntima entre o homem e a natureza e de todas as implicações dessa convivência. Isso porque sua identidade cultural, formada ao longo dos tempos e em constante processo de formação, é ativada através das

palavras “multimoduladas”, carregadas de ecos e de significados. Nesse sentido, a forma como os povos indígenas vêm se inserindo no universo da escrita e da cultura formal remete a uma gênese que incorpora plantas, animais nativos e seres sobrenaturais, bem como elementos da cultura não indígena. Assim, escrevendo seus mitos os índios assumem justamente as dimensões estéticas entendidas como vontade de fazer obra de arte.

Nesse sentido, nas narrativas trabalhadas percebeu-se a incorporação de elementos próprios do imaginário coletivo da comunidade, permeados pela memória e pela cultura, valorizando seres da floresta (taitais), elementos do fantástico (cobra que fala) e situações de aventura (aventura dos curumins) através da personificação. Desta forma, o narrador, como guardião da memória coletiva, torna-se um transmissor da cultura e da identidade social de seu povo, situando-o num conjunto social.

Assim, o conteúdo emotivo destas performances, seja da cobra que tem o poder de julgar um ser humano ou do taitai que tem a habilidade de criar armadilhas, está impregnado de identidade cultural da comunidade. Isso porque o ato de narrar não é apenas a contação em si, mas o fato de que o narrador modifica os elementos temáticos quando conta, através da apropriação, do adição ou da supressão de fatos, seja de forma ingênua ou espontânea, consciente ou não.

Nesse contexto, o que é então considerado verdade se todas as explicações não passam de meras explicações? Dessa forma, a verdade, aqui, é tida como uma ilusão linguística, através da soma de relações humanas que por seu turno, são permeadas por metáforas/prosopopeias, que foram enfatizadas e retoricamente transpostas e enfeitadas, sendo que, após longo uso, parecem, a um povo, sólidas, canônicas, obrigatórias e verdadeiras.

Contudo, os episódios tidos como acontecimentos verdadeiros são normalmente usados como referências a tempos memoriais. Tais narrativas são reelaboradas a cada novo contar, através de processos linguísticos, estilísticos e retóricos, nos quais as experiências coletivas e individuais são ressignificadas pela tradição oral produzindo vozes antecedentes com caráter sagrado, exemplar, pedagógico e significativo.

Assim, a linguagem como instrumento socializador da memória, possibilita que a oralidade repercuta as experiências de forma que o passado seja compreendido no presente. Desta forma, a relevância do tema memórias nas

narrativas coletadas aponta de que maneira os elementos relativos a essa memória se presentificam e se personificam por meio dos elementos ambientais.

É preciso ressaltar que a presença de elementos ambientais e da personificação de animais ou de seres fantásticos permite que a comunidade se aproprie das particularidades expressivas, estéticas e sociais do grande conjunto de gêneros discursivos presentes nas narrativas. Essa riqueza de realizações materiais e simbólicas dos povos indígena expressa a luta da comunidade na perpetuação de seu patrimônio cultural e da afirmação de sua identidade como um povo historicamente constituído.

Observa-se que para o indígena, há uma forte relação simbiótica entre o homem e o meio ambiente, pois dessa inter-relação depende a manutenção da vida. Nesse sentido, ao personificar outros seres “empresta” sua voz de forma que os conhecimentos e as orientações necessárias à boa convivência entre ser humano e natureza sejam preservados.

Acredita-se que um povo não suporta muito tempo uma situação de alienação, seja ela brutal ou não. Vale salientar que um povo alienado é facilmente dominado tanto culturalmente como ideologicamente. Por isso que, ao contar suas histórias, os índios postulam posições políticas e ideológicas, que nas narrativas assumem uma dimensão estética garantindo a recriação e ressignificação de suas tradições. Essa postura suscita a discussão acerca da identidade cultural indígena, ao perpetuar a tradição oral.

FONTES

Sr. Alfredo da Silva Wapichana: Comunidade Indígena Nova Esperança; material escrito cedido à pesquisadora em 2004.

Sr. Estevão James da Silva: Comunidade Indígena Nova Esperança; entrevista oral gravada pela pesquisadora em 2006.

Sra. Antonina da Silva: Comunidade Indígena Nova Esperança; entrevista oral gravada pela pesquisadora em 2006.

Entrevistas da Sra. Rosa Silva, do Sr João Silva, da Sra. Antonina Silva e da Sra. Luíza, realizadas em outubro de 2008, na Comunidade Indígena Nova Esperança. Material cedido pelo projeto Narrativa Oral Indígena, coordenado pelo Prof. Dr Devair Antônio Fiorotti (UERR), financiado pelo CNPq. Entrevistadoras: Prof^a Rosiclei Liberal e Prof^a Carmem Véra Nunes Spotti (UERR).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMOVICH, Fanny. **Literatura Infantil: gostosuras e bobices**. 5. Ed. São Paulo: Scipione, 1997.

ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

_____. **Ouvir Contar: textos em história oral**. Rio de Janeiro: Editora FVG, 2004

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassenegi (org). **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2005.

BARTHES, Roland (et al.). **Análise Estrutural da Narrativa**. Petrópolis – RJ: Vozes, 2009.

BOSI. Ecléia. **Memória e Sociedade**. 4 ed. São Paulo: Cia das Letras, 1995.

_____. **O tempo vivo da memória**. São Paulo: Ateliê, 2003.

BRANDÃO, Roberto de Oliveira. **As figuras de linguagem**. São Paulo: Editora Ática, 1989.

BULFINCH, Thomas. **Mitologia: histórias de deuses e heróis**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

BURKE, Peter. **História como memória social**. In: *Variedades da história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. p. 67–89.

CALVET, Loius-Jean. **Tradição oral & tradição escrita**. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Literatura Oral no Brasil**. São Paulo: Global, 2006.

_____ **Civilização e Cultura**. São Paulo: Global, 2004.

CAVALCANTE, Olendina de Carvalho. **A Política da Memória Sapará**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Universidade Estadual de Campinas, 2010

CEIA, Carlos. **Dicionário de Termos Literários**. Disponível em <www.fcsh.unl.pt/invest/edtl/verbetes/N/narratologia.htm> acesso em 19/10./2011

CIDR – Centro de Informação Diocese de Roraima. **Índios de Roraima**. Coleção histórico – antropológica nº 1. Boa Vista: Coronário, 1989.

CORREA, Vanderlei Viana. **Guia de Ensino: 1º e 2º graus do supletivo ao vestibular**. Erechim – RS: Edelbra, 1992.

COSTA E SOUZA, Jorge Manoel. Etnias indígenas das savanas de Roraima: processo histórico de ocupação e manutenção ambiental. In: BARBOSA, R. I.; COSTA E SOUZA, J. M.; XAUD, H. A.M. (orgs.). **Savanas de Roraima: etnoecologia, biodiversidade e potencialidades ambientais**. Boa Vista: FEMACT, 2005.

CUCHE, Denys. “**Cultura e Identidade**.” In: *A noção de cultura nas ciências sociais*. 2 ed. São Paulo: EDUSC, 2002. p. 175–199

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

DUARTE, Regina Horta. **História e Natureza**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

EDUARDO, Shirlei Gomes. **A marca individual do contador de histórias**. Monografia de conclusão de curso de Letras da Universidade de Taubaté. 2007. Disponível em <<http://www.rodadehistorias.com.br/pdf/mono%20shirlei%20para%20o%20site.pdf>>, acesso em 01-07- 09.

EWALD, Felipe Grüne. **Memória e narrativa**: Walter Benjamin, nostalgia e movência. Revista Eletrônica de Crítica e Teoria de Literaturas. PPGL-LET-UFRGS. Vol. 04, N 02, jul/dez 2008.

FAGUNDES, Antonio Augusto. **Mitos e Lendas do Rio Grande do Sul**. 3. ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1993.

FARAGE, Nádia. **As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

FERNANDES, José Guilherme dos Santos & SANTOS, Salim Jorge Almeida. **Para uma análise morfológica de narrativas**. In: EDWALD, Felipe Grüne, FERNANDES, Frederico, ALVES, Juliana Franco, JARDIM, Marcelo Rodrigues, PASCOLATI, Sonia Aparecida Vido (org.) *Cartografia da voz: poesia oral e sonora e tradição e vanguarda*. São Paulo: Letras e Voz, 2011.

FERRI, Patrícia. **Achados ou Perdidos? A imigração indígena em Boa Vista**. MLAL. Boa Vista, 1990.

FIOROTTI, Devair Antonio. **Diversidade Cultural e identidade indígena na Terra indígena São Marcos: contribuições para pensar a realidade indígena atual**. In: Pantan Pia: análises. UERR/ CNPq. Livro no prelo e cópia do autor. 2010

FREITAS, Déborah de B. A. P. **Falar Makuxi – bilinguismo e seus fenômenos**. In: CRUZ, Maria Odileiz Souza & ANDRADE, Roberto Carlos de. *Letras & Outras Letras*. Boa Vista: Editora da UFRR, 2007.

_____ **A construção do sujeito nas narrativas orais**. *Clio – Revista de Pesquisa Histórica*. Recife: Ed. Universitária, 2007.

GANCHO, Cândida Vilares. **Como narrar narrativas**. São Paulo: Ática, 2006.

GERLIN, Meri Nadia. **Leituras e diálogos sobre ações culturais**. Disponível em <<http://www.rodadehistorias.com.br>> acesso 01 – 07 - 2009

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Minimizar Identidades**. In: JOBIM, José Luis. **Literatura e Identidades**. Rio de Janeiro: J.L.J.S. Fonseca, 1999.

HALL, S. **A identidade cultural da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A. 2006.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

KESSEL, Zilda. **Memória e Memória Coletiva**. Disponível em <www.museudapessoa.net/oquee/biblioteca/zilda_kessek_memória_e_memória_coletiva>. Pdf.> acesso em 14/03/2010

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Do Roraima ao Orinoco**. São Paulo: UNESP. V. 1, 2006.

HOSBAWN, Eric e RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

JOBIM, José Luis. **Formas da teoria: sentidos, conceitos, políticas e campos de força nos estudos literários**. 2. ed. Rio de Janeiro: Caetés, 2003.

LARROSA, Jorge. O enigma da infância ou o que vai do impossível ao verdadeiro. In: LARROSA, Jorge e LARA, Nuria Pérez de. **Imagens do Outro**. Petrópolis: Vozes, 1998.

LURKER, Manfred. **Dicionário de Simbologia**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

MAKER, Tereza Machado. **“Sendo índio em português...”** In: SIGNORINI, Inês (org.) *Linguagem e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 1998.

MATOS, Gislayne Avelar e SORSY, Inno. **O ofício do contador de histórias**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MATOS, Claudia Neiva de. **Textualidades Indígenas no Brasil**. In: FIGUEIREDO, Eurídice. *Conceitos de Literatura e Cultura*. Juiz de Fora: EDUFJF, 2010.

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

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO SOCIAL E COMBATE A FOME. **Prêmio Culturas Indígenas**. Brasília, 2007.

MOISES, Massaud. **Dicionário de Termos Literários**. São Paulo: Cultrix, 1995.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da. **Identidades fragmentadas: a construção discursiva de raça, gênero e sexualidade em sala de aula**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2002.

Parâmetros Curriculares Nacionais. **Meio Ambiente e Saúde**. Vol. 9. Brasília: Secretaria de Educação Fundamental, 1997.

PENNA, Maura. Relatos de migrantes: questionando as noções de perda de identidade e desenraizamento.” In: SIGNORINI, Inês (org.) **Linguagem e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 1998.

PEREIRA, Zineide Sarmiento. **O movimento Indígena em Roraima:**a trajetória das organizações. In: FERNANDES, Maria Luiza e GUIMARÃES, Manoel Luiz Lima Salgado. História e Diversidade: política, educação, gênero e etnia em Roraima. Boa Vista: UFRR, 2010.

_____. **O movimento indígena em Roraima:** a construção de um sujeito político (1970 – 2000). Dissertação de Mestrado em História Social pelo Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. UFRJ, 2003

PETRI, Dino (org). **Análise de textos orais**. Série Projetos Paralelos NURC/SP. Vol. 1. São Paulo: Humanitas, 2003.

PIRES, Orlando. **Manual de Teoria e Técnica Literária**. Coleção Linguagem 15. Rio de Janeiro: Presença, 1989.

RAMOS, Alcinda Rita. **Sociedades indígenas**. 2ª edição. São Paulo: Ática, 1988. Série Princípios

REPETTO, Maxim. “**A educação escolar indígena em Roraima:** o processo histórico e as demandas atuais por ensino médio.” In: OLIVEIRA, Rafael da Silva. Roraima em Foco: pesquisas e apontamentos **recentes**. Boa Vista: Editora da UFRR, 2008.

REUTER, Yves. **A Análise da Narrativa:** o texto, a ficção e a narração. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

RICOUER, Paul. **A Metáfora Viva**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

RODRIGUES, Aryon Dall’Igna. **Línguas brasileiras**. Para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Loyola, 2002.

ROSSI, Paolo. **O passado, a memória, o esquecimento:** seis ensaios da história das ideias. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

SARTRE, Jean-Paul. **Que é literatura?** São Paulo: Ática, 1989.

SILVA, Tomaz Tadeu da; HALL, Stuart e WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petropolis: Vozes, 2003.

SOUZA, Márcio. **História da Amazônia**. Manaus: Valer, 2009.

SILVEIRA, Edson Damas da. **Meio Ambiente, Terras Indígenas e Defesa Nacional: Direitos Fundamentais em Tensão nas Fronteiras da Amazônia Brasileira**. Curitiba: Juruá, 2010.

SPOTTI, Carmem V.N.; MOURA, Ana Aparecida V. de; MELO, Nildete S.; MARTINS, Luzinet R. "A cultura indígena nas escolas do estado de Roraima." Disponível em <www.filologia.org.br> acesso em 20.06.2010

TODOROV, Tzvetan, **Introdução à Literatura Fantástica**. São Paulo: Perspectiva. 2010.

XAVIER, Antonio Carlos e CORTEZ, Suzana (orgs.) **Conversas com linguistas: virtudes e controvérsias da linguística**. São Paulo: Parábola, 2003.

Sites consultados:

www.mec.gov.br . Acesso em 2010

www.secd.rr. Acesso em 02.02.2011

www.socioambiental.org. – acesso em 20 dez 2010

ANEXOS

ANEXO I

**CESSÃO DE DIREITOS SOBRE DEPOIMENTO ORAL PARA O PROJETO
“ANÁLISE DA PERSONIFICAÇÃO E DOS ELEMENTOS AMBIENTAIS
PRESENTES NAS NARRATIVAS ORAIS DA COMUNIDADE INDÍGENA NOVA
ESPERANÇA - RR”**

1. Pelo presente documento, _____
(entrevistado), _____ (nacionalidade),
_____ (estado civil), _____ (profissão),
_____ (tipo e número documento legal),
residente e domiciliado em _____

_____, cede e
transfere neste ato, gratuitamente, em caráter universal e definitivo à CARMEM VÈRA
NUNES SPOTTI a totalidade dos seus direitos patrimoniais, inclusive os de seus
descendentes, de autor sobre o depoimento oral (entrevista) e fotos (e/ou imagens) de
seu acervo particular disponibilizadas para o estudo em questão, prestado no dia (ou
entre os dias) _____, na cidade _____, perante
as testemunhas _____ (nome)
, _____ (número e tipo documento) e
_____ (nome),
_____ (número e tipo documento).

2. Na forma preconizada pela legislação nacional e pelas convenções internacionais de que o Brasil é signatário, o(a) DEPOENTE, proprietário originário do depoimento de que trata este termo, terá, indefinidamente, o direito ao exercício pelo dos seus direitos morais sobre o referido depoimento, de sorte que sempre terá seu nome citado, por ocasião de qualquer utilização.

3. Fica, pois CARMEM VÈRA NUMES SPOTTI, plenamente autorizada a utilizar o referido depoimento, no todo ou em parte, editado ou integral, bem como mantê-lo

como arquivo para consulta de terceiros, no Brasil e/ou exterior, ficando vinculado o controle à pesquisadora, que tem a guarda da mesma, sem restrição de prazos desde a presente data.

4. Sendo esta a forma legítima e eficaz que representa legalmente os nossos interesses, assinam o presente documento em 02 (duas) vias de igual teor e para um só efeito.

Local:

Data:

Cedente:

CARMEM VÉRA NUNES SPOTTI

TESTEMUNHAS:

Nome:

Doct^o

Nome:

Doct^o

ANEXO II

Material gentilmente cedido a esta pesquisa pelo Sr. Estevão James da Silva, da Comunidade Indígena Nova Esperança, em 2006. (*transcrito sem alterações*)

O CAÇADOR E O MONSTRO COBRA (lenda)

Contada por Estevão James da Silva

Uma vez um caçador que saiu de casa só para caçar passou um dia, dois dias, três dias e ele não voltou para casa. No primeiro dia se encontrava em um campo aberto de onde se avistava uma coisa de longe. Ele olhou numa direção e via uma coisa que nunca tinha visto. Estranha. Olhou mais e aquela coisa se aproximava em sua direção.

Como ele percebia que era uma coisa estranha, resolveu subir em uma árvore mais próxima de onde se encontrava.

Quando pensou o objeto se aproximava dele.

E quando pensou que não, já estava bem próximo dele.

E quando se aproximava era uma cobra enorme e essa cobra era uma cobra falante que falava com ele que não se assustasse que nada faria de mal com ele, mas apenas queria uma informação dele. Queria saber se ele conhecia algum poço de água que pudesse morar, pois estava de mudança, procurando morada.

O caçador disse que conhecia um poço em um rio e a cobra pediu para ele guiá-lo até o poço.

A pessoa estava com tanto medo e assustada que não quis descer.

A cobra disse que não faria mal e revelou que os pais estavam preocupados com ele com a demora, mas nada aconteceria.

O rapaz resolveu descer e ser o guia.

O pior para ele a cobra pediu que montasse nela e o rapaz montou com muito medo, pois ela era enorme.

E assim foi guiar o monstro para o tal poço.

Quando chegaram à beira do rio a cobra pediu que ficasse a sua espera. Ela desceu e passou algumas horas no fundo e voltou, mas não cabia porque ela era enorme e o poço era pequeno para ela.

Perguntou se não sabia de outro poço maior. Foram para outro poço verificar.

A cobra disse que não se preocupasse.

Dormiram no seco.

A cobra foi verificar o poço e disse que era suficiente para ela, mas precisava lutar para ter o lugar.

No outro dia cedo o monstro desceu para lutar com o morador e venceu. Pernoitou com o rapaz na terra para terminar de lutar e expulsar o morador. E conseguiu.

Quando a luta terminou o monstro era o pai dos peixes e cedeu um bocado de peixe para o rapaz para levar para casa e que não contasse para ninguém porque as pessoas se admirariam e que todo tempo quando ele precisasse de peixe o monstro daria peixe.

A inveja cresceu e embriagou o rapaz que contou e tudo desapareceu e nada mais aconteceu como o monstro tinha falado.

ANEXO III

Material gentilmente cedido a esta pesquisa pela Sr^a. Antonina da Silva, da Comunidade Indígena Nova Esperança, em 2006. (ouvido e *transcrito por esta pesquisadora*)

A MULHER DO MACACO (lenda)

Contada por Antonina da Silva

É costume da comunidade que a mulher, quando menstruada, deve se recolher e ficar de em casa, pois seu corpo está aberto e tudo o que toca está sujeito as influências do ambiente (benignas ou malignas). Neste período ela não pode entrar na mata porque os animais machos sentiram seu cheiro.

Certo dia, uma índia adulta, menstruada não aguentou ficar recolhida e resolveu ir à mata recolher umas frutas para comer. Ela sabia que não podia ir, mas não aguentou o desejo de comer frutas frescas.

A mulher adentrou a mata e, quando estava distraída recolhendo e comendo umas frutas, apareceu um macaco macho que a pegou e a levou para sua toca. A mulher tentou lutar, mas o macaco era mais forte e conseguiu dominá-la.

O macaco levou-a para sua toca e a manteve presa durante muito tempo, alimentando-a e fazendo dela sua companheira. A mulher acabou gerando um filho do macaco, que era meio gente e meio macaco.

Com o tempo as roupas da mulher foram sendo destruídas e ela acabou vivendo sem roupa e sendo a mulher do macaco que não a deixava ir embora. Toda vez que ela tentava, ele ia atrás e conseguia trazê-la de volta. Ele ameaçava matar o menino e ela retornava para junto dos dois.

Os anos se passaram e ela foi dada como morta pela comunidade. Ela não perdeu as esperanças de fugir.

Certo dia ela conseguiu sair quando o macaco tinha ido buscar comida. Saiu correndo tudo o que podia e chegou até a beira da estrada. O macaco percebeu e saiu urrando e furioso atrás dela.

A mulher viu um carro passar ao longe e foi ao encontro dele, desesperada. O motorista assustou-se ao ver uma mulher correndo desesperada e sem roupa, pedindo socorro que acabou dando carona a ela.

Quando já estava em segurança dentro do carro, a mulher viu que o macaco estava muito furioso por ela ter escapado que pegou o menino e o partiu ao meio. A mulher, chorando pelo filho e aliviada por ter escapado, não pode fazer nada.

ANEXO IV

Material gentilmente cedido a esta pesquisa pelo Sr. Alfredo da Silva Wapichana, da Comunidade Indígena Nova Esperança, em 2004. (o texto está da forma como foi entregue, em digital. As alterações são: fonte da letra, espaço entrelinhas e margem, por ocasião de estética da dissertação. Não foram realizadas correções ortográficas para manter o material conforme recebido originalmente.)

Mitos e Lendas na cultura indígena

Alfredo Silva Wapixana

1. O que vem a ser mitos e lendas na nossa cultura?

Para nós, indígenas, não existe uma preocupação em diferenciar uma coisa da outra. Tampouco criamos qualquer tipo de conceito para mitos e lenda. Para a cultura indígena, muitas coisas não é vista como apenas mitos ou apenas como lenda. Até por que, as histórias que são contadas de geração a geração não representam apenas uma historia para se aprender ou gravar, mas um conceito de vida, uma atitude, um comportamento, um respeito pelas coisas, pelas pessoas e pela natureza. Da natureza aprendemos muito. Aprendemos a conviver, a tirar dela o nosso sustento diário, a nossa acomodação, as palhas para cobrir nossas casas, os peixes para nossa damurida, os remédios para nossas doenças , os ensinamentos para nossos filhos. Para a cultura indígena, peixe tem pai, as caças tem pai, os insetos tem pai, as serras tem donos, enfim, tudo tem um responsável. Viver bem com a terra incorre em conhecer seus mistérios, suas leis, suas limitações, a sua capacidade de nos tolerar enquanto agentes individuais e coletivos. Durante anos de minha vida em contato com os chamados “brancos” fui indagado sobre qual deus servimos. Muitos diziam. O deus de vocês é o Sol, não é mesmo? Sempre respondi que os índios não enxergam a natureza com sendo parte de um deus somente. Não vêem a lua, o sol, as estrelas ou outros fenômenos da natureza como parte de um só responsável. Tampouco é discutível se nós índios , sobretudo os macuxis e wapixanas adoramos algum deus, o sol, a lua. Ao contrário, nossos antepassados e até mesmo os nossos avós, estudavam esses fenômenos da natureza. Descobriam, por exemplo, a época boa de

caçar, de pescar, de colocar a roça, de tirar palha pra cobrir a casa, de plantar, de colher, de pegar os peixes com timbó. Ao saber dessas coisas, transmitiam esses conhecimentos aos seus filhos e netos e pediam-nos que seguissem esses conselhos que nunca faltariam sementes, colheitas fartas, alimentos em abundancia e chuvas para as plantações. A ordem não era respeitar um deus-sol ou deus-lua, mas respeitar a natureza, o seu ciclo. Ao respeita-lo colhia –se o resultado. Ao colher o resultado positivo, festejava-se. Grandes festas eram realizados nas épocas de boa colheita, nas épocas dedicadas aos casamentos. Geralmente essas festas acabavam sendo feita também em épocas que era possível pegar muita caça para alimentar os participantes, que eram famílias de mais aldeias que viviam próximas ou até mesma pessoas de aldeias distantes. Grandes caçadas eram realizadas, normalmente de dez a quinze dias. Uns caçavam animais, porcos, veados, pássaros, anta; outros pescavam. No final da caçada, no dia da chegada, as mulheres saiam de madrugada para encontrar seus maridos no meio do caminho, levando grande quantidade de pajuaru para brindarem o sucesso da caçada. E assim, no dia marcado a comunidade recebia seus convidados e festejavam por cerca de uma semana. Além da festa, normalmente aconteciam também os casamentos. Pessoas da mesma comunidade casavam-se ou então pessoas de diferentes comunidades casavam-se com noivas e noivos já previamente definidos pelos pais e com anuências de seus líderes.

O respeito pelas leis da natureza permite aos índios, criar modos próprios de conviver com seus mistérios. Um dos momentos que mais é utilizado para transmitir conhecimentos aos filhos e netos é de madrugada ou quando se está fora da aldeia. A parte teórica é feita dentro de casa, nas madrugadas, a beira de uma fogueira. É comum os índios dormirem cedo e acordarem de madrugada, por volta de duas da madrugada, para acender um fogo, tomar caxiri e se aquecer. É nessas horas que acontecem as conversas. Pais transmitem ensinamentos, conselhos, contam experiências vividas, causos da infância; planejam atividades, caçadas, etc. Depois de conversar geralmente por duas horas seguida, novamente voltam para as redes e esperam amanhecer. Quando o pais e os filhos estão fora da comunidade, caçando,

pescando ou mesmo trabalhando essas mesmas conversas acontecem como práticas de campo. Os pais aproveitam para mostrar o que transmitiram em casa.

O que é possível aprender com a natureza?

- Da natureza fazemos a nossa cura (puçanga) para sermos bons pescadores, bons caçadores. Para quem se cura, deve ter atenção para alguns cuidados básicos: se for casado, evitar ter relações sexuais com a esposa em sua época de menstruação; não comer comida e nem beber caxiri feita pela mulher quando ela estiver menstruada. Esse conselho vale pra qualquer mulher, independente ser esposas ou não. Para quem se cura, por exemplo, para ser um bom caçador de veado, infringir essas regras, pode ficar cego, ter constantes dores de cabeça e ficar azarado, ou seja, perde-se a eficácia para caçar veado; outros que se curam para pescar determinado tipo de peixes também sofrem menos, porem, perdem também a eficácia contra aquele tipo de peixe. Por outro lado, como o homem vai saber que a mulher que não a dele está menstruada? Simples, as mulheres também são alertadas para isso, devem ser honestas, devem saber quem na aldeia tem puçanga e devem preserva-lo, não lhes dando comida ou bebida . Isso é uma regra que deve ser cumprida com fidelidade, sem jogo sujo.
- Nas épocas de pescaria com timbó, onde geralmente toda a comunidade participa, também deve ter um responsável pela pescaria, normalmente uma pessoa anciã. Esse ancião, antes de começar a pescaria, faz um ritual de purificação da água, conversa com o pai da água e com o dono dos peixes e pede autorização para começar a pescaria. Se acontecer de ter no meio da multidão, uma ou mais mulheres menstruadas, estas devem se acusar que estão menstruadas, para que o ancião possa derramar sobre elas o caldo do timbó. A mesma coisa é feita numa pessoa que está de luto. Se isso não for feito, o pai da água e dos peixes se zanga e a pescaria torna-

se infrutífera . Por outro lado, uma mulher menstruada ou uma pessoa de luto provoca reações violentas do pai da água e dos peixes. Animais como onças e serpentes da água tendem a se enfurecer e devorar a pessoa “contaminada”.

- Outra coisa bastante evitada em caçadas e pescaria diz respeito ao uso da pimenta. Os anciãos alertam sempre os jovens e mulheres a não jogarem pimenta nos rios ou a lavarem as louças sujas de pimenta dentro do rio. Principalmente em rios que não são muito pescados ou distante da aldeia. Quando ocorre de haver uma infração desse tipo, a reação da natureza é violenta e instantânea. Chuvas torrenciais se forma no local, com ventos fortes. Rajadas de trovoes e relâmpagos. É sinal que o dono do rio ou do poço está enfurecido. Quando acontece esses casos é aconselhável fugir imediatamente do local, sob pena de ser engolido por uma serpente ou ser lançado pela ventania no rio. Quando há rezadores, estes, tratam logo de rezar para acalmar o pai da água ou a cobra grande. Quando tinha onze anos, pescava com eu pai e mais um índio convidado, distante cerca de 60 Km de casa , quando o convidado, mesmo sob alerta do meu pai , lavou seu prato sujo de pimenta no rio. Não demorou nem meia hora, para de repente, em plena época de verão, formar uma chuva torrencial com ventos de até cem km por hora. Ouvíamos assobios horríveis vindo do rio e meu pai, muito enfurecido com o rebelde, nos tirou dali as pressas, por volta de meia-noite. Para mim, foi assim uma experiência traumática e de certa forma assustadora. Perdemos parte do que havíamos pescado durante a fuga.

- Nas caçadas também é aconselhável respeitar o pai da floresta e o dono das caças. Meu pai, por exemplo, costuma sempre que encontra um tipo de formiga que chamamos de caçador, pegar a formiga e se ferrar no peito. Isso dá sorte na caçada, diz ele. Que cuidados é preciso ter nas caçadas? Primeiro, nunca matar uma caça fêmea quando esta está grávida ; segundo, nunca matar mais do que se necessita ; é proibido “brincar” com os animais, ou seja, ferir animais sem necessidade ; nunca flechar ou atirar no primeiro animal que vem na frente de um bando de porco, por exemplo, por que o primeiro é o chefe do bando e deve sempre ser preservado. Quando se infringe esses conselhos, o pai das caças cobra a conta. Geralmente as pessoas adoecem e para que fiquem boas é necessário o pajé rezar, chamar o

espírito da floresta, o pai das caças, que normalmente vem furioso e dele pedir desculpas e prometer que o infrator não mais repetirá tal ato. Quando isso é feito, normalmente o pai dos bichos aceita a desculpa e devolve a saúde ao doente. Outra forma que o pai das caças acha para punir a aldeia é levar os animais para bem longe, por um bom espaço de tempo.

- Cuidados com os filhos recém-nascidos. A mãe deve guardar com cuidado e respeito o período de resguardo. O pai, normalmente por cerca de 120 dias não deve fazer nenhum trabalho pesado. Não deve fazer roça, derrubar grandes arvores, cortar pés de bananeira e pés de sororoca. Motivo: como essas duas arvores ao serem cortadas, brotam logo novo olho, o umbigo da criança também boiará se o pai cortar a bananeira e a sororoca. Outro cuidado é não participar de nenhum tipo de velório ou freqüentar casas de pessoas de luto nesse período.

Histórias de cunho moral

Descendo de uma família de lideranças, portanto, pessoas dessa linhagem tendem a receber um tipo de ensinamento mais detalhado e aprofundado, repassado pelos pais e avós, uma vez que está se tratando de futura liderança, devendo, pois, conhecer normas, regras de conduta, regras de convivência com outras tribos e povos. Um dos principais ensinamentos diz respeito ao respeito: pelo próximo, pelos mais velhos, pelos sábios; respeito pela natureza; pela mulher; pelas leis da tribo; pelas leis dos conselhos tribais, etc. Para isso, muitos ensinamentos são repassados através de histórias. Vamos conhecer algumas delas.

“Uma certa vez, dois curumins saíram para pescar. O mais velho era prudente, porém, o mais novo além de imprudente era teimoso e não atendia pelos conselhos dos mais velhos. Após caminharem por várias horas na floresta, chegaram a uma praia muito bonita, era por volta de quatro horas da tarde. Caminhando pela

praia os dois avistaram penas colocadas em circulo, enterradas na areia. O irmão mais novo logo correu para ver de perto o que era, quando foi admoestado pelo mais velho que disse”:

- Não chegue muito perto dessas penas, pode ser uma armadilha do taitai.
- Que nada – disse o mais novo – não tenho medo do taitai, quer ver? Vou

me aproximar e urinar em cima das penas. E assim fez. Quando estava pra terminar, sentiu uma fisgada muito forte nos testículos, como se algo o estivesse prendendo. Apavorado gritou pelo irmão e tentou correr, porem, o máximo que podia ir era um passo para cada direção. O mais velho, coitado, ficou apavorado com aquela cena. Começou a chorar ao ver o irmão mais novo se debatendo sem poder se soltar. E dizia: eu não disse pra você não chegar perto, mais como você é teimoso, meu irmão. Agora não sei o que fazer, o papai disse que essa armadilha do taitai só sai com reza de um pajé. A única coisa que posso fazer agora é deixar você aqui e correr de volta pra aldeia em busca de socorro. E o mais novo gritava: por favor, meu irmão não me deixe aqui sozinho. Porém, o mais velho sabia que isso era muito serio e que se não encontrasse socorro rápido, seu irmão se transformaria em comida nas mãos do taitai.

Na aldeia todos sabiam que o taitai, em busca de comida, colocava armadilhas em vários lugares. Temidos pelos índios, os taitais por vezes de alimentava também de crianças, que raptava das aldeias. Assim era que nesse momento, o garoto tinha se transformado numa presa do taitai. Já se passava da meia-noite, quando o irmão mais velho conseguiu chegar na aldeia. Acordou toda a aldeia e seu pai, que juntos foram atrás do pajé. Mais que depressa pegaram o caminho de volta na tentativa de salvar o menino. O garoto, por sua vez, já estava quase desfalecido de tanto tentar se soltar, porém, a dor era extrema e ele não suportava mais. Quando se aproximada das três da manhã, o garoto ouviu um grito gutural forte, ao longe, em cima da serra. Era o taitai, pensou. E, na verdade, esse era o horário que o taitai saía para fazer a ronda nas suas armadilha e verificar um por um para ver onde havia alguma presa. A essa altura o garoto só rezava para que seu irmão chegasse o mais rápido possível com ajuda. Mais um pouco e novo grito. Dessa vez o bicho estava perto. Estou perdido, pensou o garoto. Começou a chorar

arrependido. Por que nunca escutei os meus pais, pensava ele. Agora não tinha mais jeito. O taitai vinha se aproximando rapidamente em sua direção. Ah, como queria pedir perdão do meu pai, dizia ele. Novo grito e dessa vez o garoto sentiu como se a terra tremesse, era horrível o barulho do animal. Os pássaros voavam e um vento frio bateu na espinha do garoto. Tentou pela última vez arrancar do local e correr, mais a fisga invisível estava totalmente incrustada em seus testículos, já totalmente inchados de tantas tentativas. É o fim, pensou, quando novo grito do taitai anunciava que o bicho já sentia que havia algo em sua armadilha. Desnortado e sem muitas opções, o garoto deitou-se e se fingiu de morto, apesar de está todo sujo das próprias fezes e urina. E, foi justamente nessa hora que lhe veio uma lembrança. Seus pais costumavam dizer que o taitai não levava presas que já estivessem mortos e podres. Se for assim, então tenho uma chance, pensou. Rapidamente, pegou parte de suas fezes e passou no resto do corpo, no rosto e onde mais pudesse, e se fingiu de morto. É o tempo que chega o taitai. Este rodeia, olha, tenta sentir, mexe com garoto com seu cajado. O garoto está inerte e lutando pra prender a respiração. É um grande garoto, pensa o taitai -, mas já está morto e fede bastante. Não muito convencido disso, retira da sua buruaca, uma tucandeira grande, que é usada para testar se suas presas estão mortas ou não. Encosta no menino e o ferra, nas pernas, nas costas, na barriga. O menino tenta gritar com a dor horrível das ferradas, mas segura o grito a troco de muito sofrimento. Como o garoto sequer se mexeu, o taitai se convence de que realmente a caça está morta. Ele então pega o garoto, tira a fisca que o fiscoou, segura-o pelas pernas e o sacode no ar e o lança bem longe. O garoto cai por cima de uns galhos, próximo de sua aldeia. E foi assim que ele se salvou das garras do taitai. E nunca mais o garoto quis desobedecer aos mais velhos. Cresceu, tornou-se um grande guerreiro e sempre que podia contava a sua experiência para os garotos da aldeia.

Conheçamos outra história que envolve desta vez um casal de taitai.

Certa vez um pai de família de índio vivia numa região bem distante, separada de outras aldeias. O isolamento permitiu que seus filhos, cinco ao todo, crescessem sem ter contato com outras pessoas e, sobretudo com mulheres. Um dia o mais velho chegou para o pai e falou:

- Pai, sei que o senhor já está velho e cansado e nós agora somos homens. Precisamos sair para buscarmos mulheres pra nós e podermos aumentar a nossa família. O pai, muito apegado aos filhos, olhou para o mais velho de forma demorada, como se refletisse as palavras do filho. Por fim, disse o pai: meu filho, eu sei que você tem razão, porém, nós vivemos muito distante de todas as aldeias e o caminho é longo, cheio de muitos perigos. Eu temo pela sua segurança. Mas o filho retrucou: Eu sei, pai, mas acontece que um dia teríamos que fazer isso. Por fim convencido pelo filho, o pai mesmo a contra gosto teve que ceder, mas impôs condição. Cada filho que quisesse fazer o mesmo teria que esperar o outro voltar. E assim foi feito. O filho mais velho então partiu. Caminhou bastante, subiu e desceu serras, dormiu trepado nos galhos das arvores para se proteger das onças. No sexto dia de viagem, já bastante exausto chega numa clareira, formada por grandes arvores, dispersas uma das outras. Parecia um lugar habitado. Tentando se comunicar com alguém o jovem grita. Uma, duas, três vezes. A resposta é um silencio sepulcral. Por fim quando achava que não obteria resposta, ouviu um grito de pessoa ao longe. Animado respondeu e ficou aguardando. De novo o grito ecoou mais perto e ele de novo respondeu. Sentado num tronco de arvore seco o jovem esperava a chegada do possível visitante. Porém, o que sentiu foi umas garras afiadas agarrarem seu pescoço e penetrar em suas carnes. Desesperado o jovem tenta se livrar do seu atacante quando percebe que está sendo atacado por uma figura grande, semelhante a homem, porem peluda e com garras afiadas. Num ultima tentativa de se salvar o jovem procura tirar as garras do bicho de sua garganta, porém, é derrubado no chão. Sua tentativa é em vão. A fêmea chega e ajuda o marido a devorar a presa com tamanha voracidade que em pouco mais de meia hora do rapaz só restam ossos e

caveira. E, assim como este, mais três dos seus irmãos tiveram o mesmo destino ao saírem em busca do irmão que nunca voltara. Por fim, sobrou apenas o caçula, de apenas 20 anos.

Vendo o sofrimento dos pais o jovem também sofria calado. Se todos os irmãos que saíram não haviam retornado era sinal de que algo de muito grave havia acontecido, pensava ele. Sabia como ninguém o perigo de andar por aquelas bandas, infestada de taitais, onças, cobras e outros tantos mistérios que só as grandes florestas guardam. Seu Ihe garantira já ter visto até mesmo o jabuti-cobra quando caçava. O jovem não conseguia lidar com o sofrimento e o choro dos pais todos os dias. Embora fosse novo, o jovem desde pequeno era tido pelo pai como um garoto esperto, dono de uma bravura de poucos. Aprendera desde cedo os ofícios das grandes caçadas. Já havia até mesmo deparado com mais de três onças em suas andanças tendo que enfrentar uma delas em dada ocasião. Devido a sua boa pontaria, conseguiu ferir a bicha no ombro o que Ihe possibilitou escapar ileso. Numa das noites o filho resolveu partir em busca dos irmãos. Tão decidido estava que seus pais, mesmo aos prantos não puderam conte-lo. Armado com suas flechas, um alforje com pimenta jiquitaia (moída), alguns mantimentos e partiu. Andou, andou, matou jacu pelo caminho, reforçou sua ração e continuou a caminhada. Um dia, por volta das dez da manhã o jovem chegou a clareira. Percebeu pisada recente, parecia de gente. Mas na frente encontrou ossos humanos espalhados pelo chão. Mais adiante conseguiu encontrar alguns pertences de seus irmãos. Não teve mais dúvidas. Todos haviam sido mortos. Estava ainda pensando quando ouviu gritos como que de pessoas. Um arrepio colheu-Ihe pelas espinhas. Não respondeu. Permaneceu imóvel. Novo grito e depois mais um vindo de lugar diferente. O jovem não esperou. Sabia que aqueles gritos vinham de pessoas ou animais que haviam devorado seus irmãos. Olhou ao redor e viu uma árvore mais fina. Em seguida, correu e começou a subir rapidamente na árvore. Subiu, subiu até chegar aos galhos bem no topo. Não demorou muito e do alto viu chegar o casal de taitai. Famintos, farejavam a pegada do jovem até descobrir onde ele estava. Olharam para cima e com grunhido guturais a fêmea pediu ao macho que subisse em busca da presa. Este enfiou suas garras na

arvore e começo a subir. O jovem, por sua vez, tendo deixado suas flechas no chão, ficou tenso tentando encontrar um jeito de deter o animal. De repente lembrou-se da pimenta jiquitaias. Era a única coisa que poderia naquele momento usar como arma para se defender. Pegou a frasco, abriu-a de repente e derramou um pouco nas mãos e ficou esperando o bicho se aproximar. Demonstrando alegria, o bicho chegava rapidamente. Quando se aproximou, lançou seus braços para pegar o garoto. Este se esquivou e na mesma hora lançou a pimenta nos olhos do animal, que deu um urro tremendo, tentou colocar as mãos nos olhos e nisso ao soltar as duas mãos, despencou na arvore aos gritos vindo a se esborrachar no chão. A mulher, ao ver o que acontecera ao macho, deu um grito de fúria e se lançou a subir. Porém ao contrário do marido esta subiu de cabeça pra baixo. Numa velocidade tamanha chegou próximo do rapaz que a esta hora já esperava com mais um punhado de pimenta. Antes que ela lhe alcançasse, este novamente, num instinto de sobrevivência lançou a pimenta na vagina da taitai, que a exemplo do macho, gritou e despencou no chão. O garoto lá do alto ficou por alguns instantes observando os bichos se contorcendo no chão até ficarem totalmente imóveis. Vendo que os bichos estavam mortos, desceu da árvore, pegou suas flechas, seu alforje e saiu em disparada rumo a sua casa. E foi assim que o jovem conseguiu vencer os taitais daquela região, usando apenas a pimenta contra os monstros da floresta.

FOTOS



Fonte: acervo pessoal, Spotti 2011 Figura 3: Placa de identificação da Terra Indígena São Marcos



Fonte: acervo pessoal, Spotti 2011 Figura 4: Vista da Comunidade Indígena Nova Esperança



Vista da estrada que liga Boa Vista a Pacaraima

Fonte: acervo pessoal Spotti 2011 Figura 5: Vista da área da Comunidade



Igarapé Samã

Fonte: acervo pessoal Spotti, 2010 Figura 6: Igarapé que passa na reserva



Ritual de pintura para purificação e solicitação de permissão aos espíritos da mata antes da professora Carmem Spotti entrar na floresta (2004).

Fonte: acervo pessoal, Spotti 2005 Figura 7 : Ritual de pintura



Árvore que serve de morada ao Curupira. Possui mais de 3 mt de altura e é totalmente oca por dentro, podendo ver o céu. A entrada tem uma abertura de aproximadamente 1m 50 cm de altura.

Fonte: acervo pessoal, Spotti 2004 Figura 8: Arvore do Curupira.



Fonte: Comunidade Nova Esperança, 2008 Figura 9: Casa de Medicina Tradicional



Fonte: Comunidade Nova Esperança, 2006 Figura 10: Alimentação típica