

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LITERÁRIOS

Priscila Maria de Barros Borges

**Território mítico-literário de Makunaima: leituras
comparadas entre narrativas tradicionais e contemporâneas.**

Belo Horizonte / MG

Março de 2017

Março de 2017

Priscila Maria de Barros Borges

Território mítico-literário de Makunaima: leituras comparadas entre narrativas tradicionais e contemporâneas.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras - Estudos Literários - da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Estudos Literários.

Área de concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada.

Linha de pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Orientador: Volker Karl Lothar Jaeckel.

Coorientador: Devair Antônio Fiorotti.

Belo Horizonte / MG

Março de 2017

B732t

Borges, Priscila Maria de Barros.
Território mítico-literário de Makunaima [manuscrito]: leituras comparadas entre narrativas tradicionais e contemporâneas/ Priscila Maria de Barros Borges. – 2017.

105 f., enc.: il., fots, maps (color)

Orientador: Volker Karl Lothar Jaeckel.

Coorientador: Devair Antônio Fiorotti.

Área de concentração: Teoria da Literatura e Literatura Comparada.

Linha de Pesquisa: Literatura História e Memória Cultural.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas

Gerais, Faculdade de Letras.

Bibliografia: f. 100-105.

1. Makunaima (Personagem lendário) – Teses. 2. Literatura indígena – Brasil – Teses. 3. Literatura folclórica – Teses. 4. Cidades e vilas na literatura – Teses. 5. Identidade cultural – Teses. 6. Mitologia – Teses. 7. Espaço e tempo na literatura – teses. 8. Roraima – História – Teses. I. Jaeckel, Volker, 1963-. II. Fiorotti, Devair Antônio. III. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. IV. Título.

CDD: 809.9332

Dissertação aprovada pela banca examinadora composta pelos seguintes professores:

Professor Doutor Volker Karl Lothar Jaeckel (UFMG)
(Orientador)

Devair Antônio Fiorotti (UERR)
(Coorientador)

Professora Doutora Sônia Maria de Melo Queiroz (UFMG)
(Titular)

Professor Doutor Rômulo Monte Alto (UFMG)
(Titular)

Professor Doutor Marcos Rogério Cordeiro Fernandes (UFMG)
(Suplente)

Agradecimentos

Agradeço aos povos indígenas da América, que resistem apesar de tantas violências sofridas, e nos mostram que há outras formas de ser e estar no mundo, que o modelo da sociedade capitalista de consumo não é o único possível. Agradeço por nos contarem literaturas-outras, contradizendo a tendência da história única e da massificação dos discursos.

Agradeço ao meu orientador, professor Volker Karl Lothar Jaeckel, pela confiança neste trabalho; ao meu coorientador, Devair Antônio Fiorotti, por todas as contribuições a esta pesquisa e pelo excelente trabalho que ele realiza entre os povos indígenas de Roraima, estimulando o registro e a vitalidade das tradições literárias.

Agradeço aos meus pais, Márcio e Coraci, pelo suporte, carinho e dedicação a vida toda, por terem incentivado em mim o gosto pela leitura e pela arte. Agradeço ao meu filho, Cícero, por ser minha motivação para melhorar e crescer sempre, pois tudo o que faço, faço por mim e por ele. Agradeço ao meu companheiro, Vinícius, por todas as conversas, pelo conhecimento construído em conjunto, pelos toques e reflexões, por compreender a importância e a necessidade dos meus estudos.

Agradeço, ainda, aos professores da banca examinadora, que solícitamente dispuseram de seu tempo para analisar essa dissertação.

Resumo: A presente pesquisa encontra-se no campo interdisciplinar dos estudos literários e estudos culturais; trata-se de uma investigação da relação entre literatura e território, e a importância da voz/oralidade enquanto veículo de transmissão de conhecimento e expressão literária. Propõe traçar as primeiras linhas de uma cartografia literária em torno da figura mítica-literária de Makunaima. A figura de Makunaima está presente no imaginário indígena circun-Roraima – noção ao mesmo tempo geográfica e política, que tem como ponto de concentração de agenciamentos o Monte Roraima (lugar sagrado, turístico e de interesse científico) e as identidades étnicas que ali se desenvolveram. Makunaima é gerador de diversas leituras, históricas e contemporâneas, no campo das artes e dos estudos humanos. Nos estudos da psique e do inconsciente coletivo ele representa o trickster arquetípico; representa o herói cultural, doador do fogo, nos estudos das mitologias ameríndias; é também herói sem nenhum caráter e cânone literário. Em suas perambulações pelo mundo foi deixando marcas, dando forma à geografia conhecida, ampliando as fronteiras de sua influência. Na atualidade as histórias referentes à saga de Makunaima e seus irmãos, ainda são transmitidas oralmente pelos povos indígenas da região, que reconhecem na geografia do território marcas deixadas por estes heróis. São rios, cachoeiras, trilhas e rochas identificadas pelas populações indígenas, e que recontam a trajetória do herói, constituindo-se como lugares sagrados de sua rota mítica. Proponho a discussão da contemporaneidade da figura mítica de Makunaima – herói cultural latino-americano – enquanto gerador de leituras históricas e contemporâneas da identidade ameríndia; e investigação sobre a trajetória do mito, sua inserção no território tradicional indígena, seu trânsito pelas ciências e artes e sua apropriação em re-leituras atuais. Makunaima atravessa fronteiras, fala línguas diversas, embaralha identidades culturais fixas e atua como um prisma mítico, dispersando leituras de variados tons.

Palavras-chave: Literatura e território; narrativas míticas; literatura indígena; Circun-Roraima.

Abstract: The present research is in the interdisciplinary field of literary studies and cultural studies; It is an investigation of the relationship between literature and territory, and the importance of voice / orality as a vehicle for transmitting knowledge and literary expression. It proposes to draw the first lines of a literary cartography around the mythical-literary figure of Makunaima. The figure of Makunaima is present in the indigenous imaginary circum-Roraima - a notion at the same time geographic and political, whose point of concentration is the Monte Roraima (sacred place, tourist and of scientific interest) and the ethnic identities that developed there. Makunaima is the generator of several historical and contemporary readings in the field of the arts and human studies. In studies of the psyche and the collective unconscious he represents the archetypal trickster; Represents the cultural hero, fire donor, in the studies of Amerindian mythologies; Is also a hero with no character and literary canon. In its wanderings around the world it was leaving marks, giving shape to the known geography, extending the borders of its influence. Now, the stories about the saga of Makunaima and his brothers are still transmitted orally by the indigenous peoples of the region, who recognize in the geography of the territory marks left by these heroes. They are rivers, waterfalls, trails and rocks until now identified by the indigenous populations, and that recount the hero's trajectory, constituting as sacred places of its mythical route. I propose the discussion of the contemporaneity of the mythical figure of Makunaima - Latin American cultural hero - as the generator of historical and contemporary readings of Amerindian identity; And research on the trajectory of the myth, its insertion in the traditional indigenous territory, its transit through the sciences and the arts and its appropriation in current re-readings. Makunaima crosses borders, speaks various languages, shuffles fixed cultural identities and acts as a mythical prism, dispersing readings of varied tones.

Keywords: Literature and territory; Mythical narratives; Indigenous literature; Circum-Roraima.

LISTA DE FIGURAS

<u>FIGURA 1 – WAZAKÁ. PRISCILA BORGES, 2013.</u>	9
<u>FIGURA 2 – OS DOIS FILHOS DO PAJÉ MARARI TRANSFORMADOS EM PEDRA POR MAKUNAIMA – ESTRADA PARA O MUNICÍPIO DE UIRAMUTÃ / RR. FOTO: PRISCILA BORGES. OUT/2012.</u>	13
<u>FIGURA 3 – JACARETINGA ROUBOU OS PEIXES DO SOL. PRISCILA BORGES, 2013.</u>	17
<u>FIGURA 4 – TERRAS INDÍGENAS RAPOSA SERRA DO SOL E SÃO MARCOS. FONTE: GEOPROCESSAMENTO/ISA</u>	18
<u>FIGURA 5 – RIO COTINGO. FOTO: PRISCILA BORGES. MAIO / 2012.</u>	19
<u>FIGURA 6 – RIO SURUMU. FOTO: PRISCILA BORGES. OUT/2012.</u>	19
<u>FIGURA 7 – KEIEMÉ. PRISCILA BORGES, 2013.</u>	39
<u>FIGURA 8 - LIMITES DO ESCUDO GUIANENSE. FONTE:DE USER KORDAS ON ES.WIKIPEDIA</u>	41
<u>FIGURA 9 - VARIEDADES DE PEIXES. PRISCILA BORGES, 2014.</u>	45
<u>FIGURA 10 - MUCHACHA CARGANDO CASABE. PRISCILA BORGES, 2016.</u>	47
<u>FIGURA 11 - TEPUY RORAIMA (ENCOBERTO E À DIREITA) E KUKENÁN (À ESQUERDA). FOTO: PRISCILA BORGES. JAN/2016.</u>	49
<u>FIGURA 12 - MAPA DE LOCALIZAÇÃO DO MONTE RORAIMA NA ZONA DE FRONTEIRA ENTRE VENEZUELA, GUIANA E BRASIL, E DISPOSIÇÃO DE SUA TRILHA DE ACESSO. (REIS, 2006, P. 4).</u>	49
<u>FIGURA 13 - MAPA DA ÁREA DE KOCH-GRÜNBERG</u>	51
<u>FIGURA 14 - MAPA DA ÁREA DE CESÁREO DE ARMELLADA</u>	53
<u>FIGURA 15 - MAPA DA ÁREA DE ALCUÍNO MEYER</u>	54
<u>FIGURA 16 - OUROBORO. PRISCILA BORGES, 2013.</u>	59
<u>FIGURA 17 - MAPA DA ÁREA DE MÁRIO DE ANDRADE</u>	68
<u>FIGURA 18 – WAZAKÁ JORRANDO ÁGUA. PRISCILA BORGES, 2013.</u>	69
<u>FIGURA 19 - MAPA DA ÁREA DO PROJETO PANTON PIA'</u>	85
<u>FIGURA 20 - BACIA HIDROGRÁFICA DA GUIANA, INCLUINDO RUPUNUNI E ESSEQUIBO.</u>	86
<u>FIGURA 21 - MAPA DA ÁREA DE SURAMA'S HISTORIES</u>	89
<u>FIGURA 22 - MAPA DO AUYÁN TEPUY (VENEZUELA).</u>	90
<u>FIGURA 23 - MAPA DA ÁREA DE LINO FIGUEROA</u>	95
<u>24 - TU'KAN PIMI WÍ'PO - TEM MUITA PIMENTA NA SERRA. PRISCILA BORGES, 2013.</u>	96

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. PONTO DE PARTIDA	17
1.1. LITERATURA E LITERARIEDADE	21
1.2. TERRITÓRIO E CULTURA	26
1.3. TERRITÓRIOS EXISTENCIAIS	31
1.4. CORPO E NATUREZA - PERSPECTIVISMO E MULTINATURALISMO	32
2. IDENTIDADES CIRCUM-RORAIMA	39
2.1. TERRITÓRIO TRADICIONAL	40
2.2. ETNOGRAFIAS E MISSÕES	43
3. AMPLIAÇÃO DO TERRITÓRIO TRADICIONAL	59
3.1. GEOGRAFIA DE MACUNAÍMA	60
4. CARTOGRAFIAS CONTEMPORÂNEAS DE MAKUNAIMA	69
4.1. VOZES COLETIVAS	70
4.1.1. NARRATIVAS ORAIS INDÍGENAS EM RORAIMA	71
4.1.2. VOZES DA “TERRA DOS INGLESES”	85
4.2. MAKUNAIMA NO VALE DOS KANAIMÉS	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
REFERÊNCIAS	100

INTRODUÇÃO

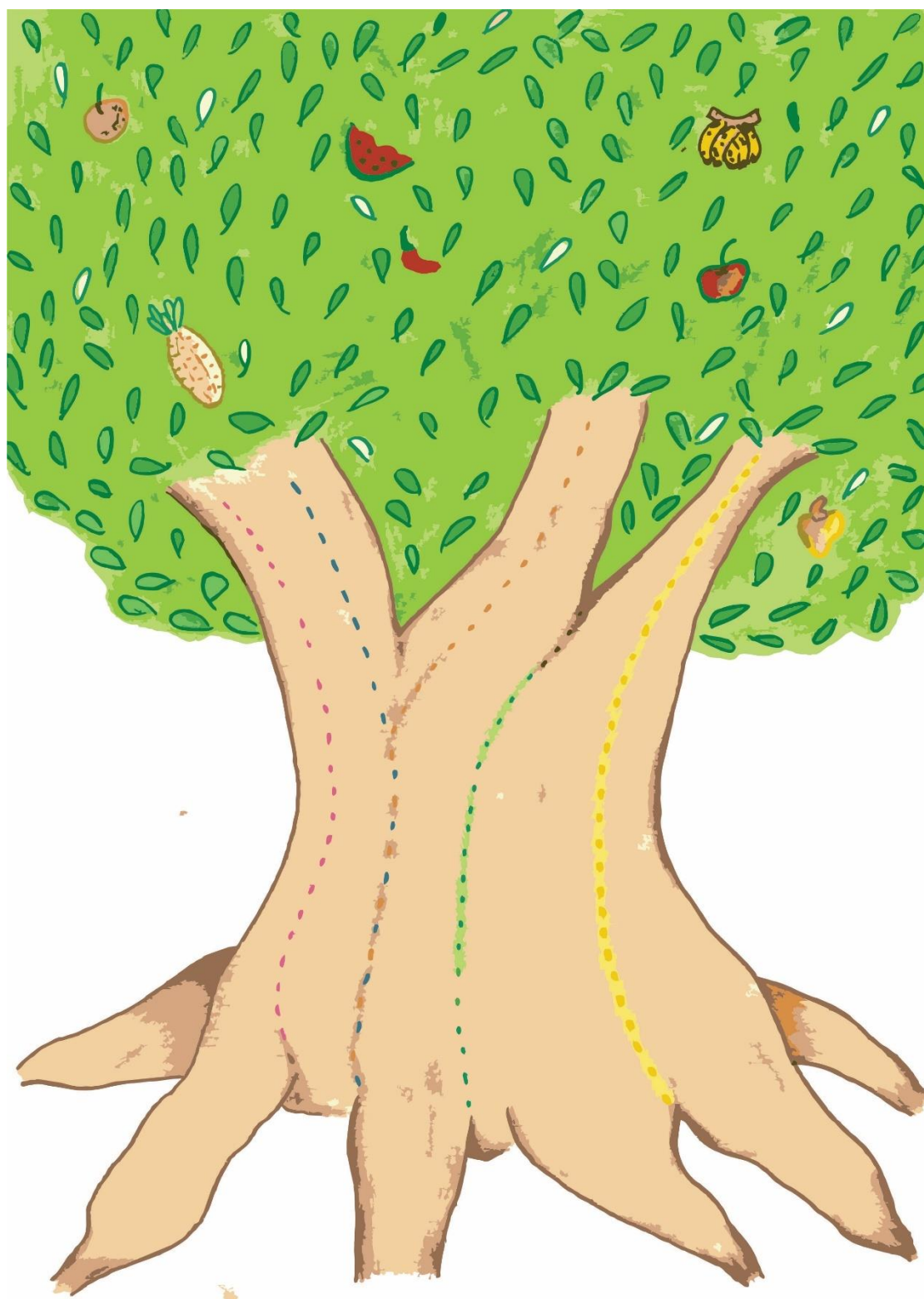


Figura 1 – Wazaká. Priscila Borges, 2013.

A árvore Wazaká estava envolvida em cipós. Makunaíma pediu a Kali que subisse nos galhos para cortar os cipós. [...] Makunaíma começou a golpear num lado do tronco, Jigué no outro. Jigué golpeava e dizia: “Wainayég”. Então um dos lados do tronco foi ficando cada vez mais duro. Makunaíma, porém, golpeava mais depressa que Jigué e dizia sempre: “Elupa-yég, makúpa-yég”. Então este lado foi ficando cada vez mais mole. A árvore quebrou-se. Caiu por cima da árvore Elu-yég e por cima da árvore Yeluwazaluima-yég. Makunaíma também derrubou essas árvores. (Seus tocos formam hoje as montanhas Elu-tepe e Yuluwazaluimá-tepe. O toco da árvore Wazaká forma o Roraima. Todas estas montanhas têm o mesmo formato e são muito altas). As árvores caíram todas para o outro lado. Por isso ainda hoje por lá há muitas bananas, milho, algodão e muitas frutas silvestres. A árvore Wazaká caiu sobre o Caroní, onde se acha ainda hoje. (É agora um grande rochedo que atravessa o Caroní. Forma o elevado salto Wazaká-melu, onde as canoas devem ser descarregadas e levadas por terra). (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 61).

A presente pesquisa encontra-se no campo interdisciplinar dos estudos literários e estudos culturais; trata-se de uma investigação da relação entre literatura e território, e a importância da voz/oralidade enquanto veículo de transmissão de conhecimento e expressão literária. Propõe traçar as primeiras linhas de uma cartografia literária em torno da figura mítica-literária de Makunaima. Adoto a grafia *Makunaima*, com a letra K, pois assim o nome é grafado em língua indígena makuxi¹. Quanto à pronúncia seguimos o modo como é pronunciado pela população roraimense: Makunaima – onde o encontro entre as letras “a” e “i” formam um ditongo; diferentemente do que foi proposto por Mário de Andrade: Macunaíma – onde as vogais formam um hiato acentuado. “O nome do herói *Makunaimî* [makunaimî] é pronunciado “Macunaima” no português de Roraima” (DIOCESE DE RORAIMA, 2011, p. 27).

A figura de Makunaima está presente no imaginário indígena circum-Roraima – noção ao mesmo tempo geográfica e política, que tem como ponto de concentração de agenciamentos o Monte Roraima (lugar sagrado, turístico e de interesse científico) e as identidades étnicas que ali se desenvolveram. A noção de circum-Roraima, segundo Butt-Colson (1985), foi cunhada por Cesáreo de Armellada, pesquisador e missionário que conviveu com as populações indígenas na região da Venezuela. Sobre o termo circum-Roraima, Butt-Colson afirma: “*It is a useful, short reference term denoting the highland and neighboring lowland region surrounding the Roraima range of mountains, where the Kapon and Pemon peoples have their traditional homelands*” (BUTT-COLSON, 1985, p. 104). A ideia de circum-Roraima remete também à área de tríplice fronteira entre Brasil, Venezuela e República Cooperativista da Guiana, que tem como marco geográfico central o Monte Roraima. Os estudos circum-Roraima

¹ As grafias dos nomes de etnias indígenas citadas neste trabalho seguirão como referência a publicação *Povos Indígenas do Brasil 2006-2010*, do Instituto Socioambiental (no caso de povos presentes no território brasileiro), bem como o *Atlas Sociolinguístico de Pueblos Indígenas en América Latina*, publicação da Unicef e Fundación para la educación en contextos multilingüismo y pluriculturalidad - Andes (se tratando de etnias presentes nos demais países da América Latina).

são hoje desenvolvidos em diferentes campos de pesquisa, como a geografia, as ciências políticas e os estudos literários. Diversas identidades étnicas estão presentes na região, assumindo nomes e autodenominações variadas, e às vezes coincidentes, das quais podemos citar de modo abrangente: Makuxi, Ingarikó, Ye'kuna, Wapixana, Taurepang, Pemón, Arekuna, Kamarakoto. Makunaima é também gerador de diversas leituras, históricas e contemporâneas, nas artes e nas ciências humanas. Nos estudos da psique e do inconsciente coletivo ele representa o trickster arquetípico; representa o herói cultural, doador do fogo, nos estudos das mitologias ameríndias; é também herói sem nenhum caráter e cânone literário. Em suas perambulações pelo mundo foi deixando marcas, dando forma à geografia conhecida, ampliando as fronteiras de sua influência.

O elemento motivador dessa pesquisa foi a ideia de que o Território de Makunaima seria passível de Registro² enquanto patrimônio cultural brasileiro na categoria Lugares. Esse pensamento me ocorreu em 2012, quando atuei como consultora no projeto de fortalecimento da política de patrimônio imaterial brasileiro, na Superintendência do Iphan (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) em Roraima. Conforme o decreto presidencial nº 3.551 de 4 de agosto de 2000, que institui o Registro de bens culturais de natureza imaterial e que cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, estão aptos a Registro no *Livro dos Lugares* “espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas” (BRASIL, 2000). A região Circum-Roraima é território de Makunaima em dois sentidos, primeiro porque é território onde suas andanças ocorrem – narrativamente – mas essencialmente porque ele vai modificando o território, sendo diretamente responsável pela configuração da paisagem atual. Makunaima é um criador/modificador do mundo, é construtor de sua própria geografia, de seu território. O Monte Roraima é considerado como lugar sagrado pelos povos indígenas que vivem em seu entorno, que o reconhecem como o tronco cortado da Árvore de todos os frutos – Wazaká – e “tem para os indígenas Pemón da Venezuela e Macuxi do Brasil grande significado espiritual, sendo referido respectivamente como a mãe de todas as águas e a casa de Macunaima” (REIS, 2006, p. 5).

Apesar desse clima relativamente áspero para os trópicos, com o qual até mesmo os nativos às vezes sofrem, eles amam sua terra ventosa e se orgulham, com razão, do seu Roraima. Muitas de suas canções e muitos de seus mitos têm relação com esse monte majestoso. Para eles, o Roraima é o berço da humanidade. Aqui, o herói de sua tribo, Makunaíma, viveu com seus irmãos. Aqui, em sua loucura e cobiça, ele derrubou a árvore do mundo, que dava todos os frutos bons. A copa caiu para o norte.

² Uso Registro – com R maiúsculo – para marcar a dimensão diferenciada da política pública de preservação cultural desenvolvida pelo Iphan. O Registro é um instrumento de preservação regulamentado pelo Decreto nº 3.551, de 4 de agosto de 2000.

Por isso ao norte do Roraima até hoje nascem todas as frutas na úmida região de floresta, enquanto ao sul do Roraima, na seca savana, somente com muito trabalho é que o índio tira o alimento do solo. (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p. 127).

O processo de Registro na categoria Lugares seria parecido com o que aconteceu com a Cachoeira do Iaueretê³, no Estado do Amazonas, onde uma narrativa mítica serve como pano de fundo para a explicação da existência dos acidentes geográficos daquele território “pedras, lajes, fendas, paranás e ilhas que, num extenso trecho do Rio Uaupés, fazem parte da cachoeira da onça” (IPHAN, 2007, p. 56). Esse processo de Registro envolveu também diferentes grupos indígenas, como acontece em relação às narrativas tradicionais de Makunaima, que é referenciado por diferentes etnias do Brasil, da Venezuela e da República Cooperativa da Guiana. De acordo com verbete do *Dicionário do patrimônio cultural* do Iphan:

Lugares são espaços físicos imbuídos de significação cultural, aos quais são atribuídos valores. No Brasil, o termo se integrou definitivamente ao vocabulário patrimonial em 2000, a partir do Decreto nº 3.551 – no qual foram instituídos os quatro Livros de Registro, dentre eles, o dos Lugares – e da aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais. Nesse quadro, Lugar é, portanto, uma categoria de classificação de bens culturais. (TEIXEIRA, 2015, verbete).

Na atualidade as histórias referentes à saga de Makunaima e seus irmãos, ainda são transmitidas oralmente pelos povos indígenas da região, que reconhecem na geografia do território marcas deixadas por estes heróis. São rios, cachoeiras, trilhas e rochas identificadas pelas populações indígenas, e que recontam a trajetória do herói, constituindo-se como lugares sagrados de sua rota mítica.

Macunaima, contrariando o irmão mais velho, Anike, derrubou a árvore Wazacá para comer os seus frutos, dando origem a atual formação fisiográfica do mundo: os galhos, ao caírem, espalharam as diversas espécies vegetais pelas distintas regiões e de seu tronco jorrou uma torrente de água que formou os rios e lagos que vertem desde o Monte Roraima. Naquele tempo em que as pedras eram moles, Macunaima e Anike, em suas inúmeras peripécias por este mundo, moldaram as rochas, as cachoeiras, enfim, os acidentes geográficos que caracterizam o território tradicional dos Macuxi e Ingarikó. (CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA, 1993, p. 9).

³ Lugar sagrado dos povos indígenas dos Rios Uapés e Papuri (AM). Nº do Processo Iphan: 01450.010743/2005-75. Data de Registro: 10/08/2006.



Figura 2 - Os dois filhos do pajé Marari transformados em pedra por Makunaima – estrada para o município de Uiramutã / RR. Foto: Priscila Borges. Out/2012.

A hipótese defendida neste trabalho é de que as narrativas de Makunaima compõem – ou ajudam a compor – um território; ao mesmo tempo, de que a preservação do território natural contribui para a vitalidade da literatura. Na perspectiva de realizar um estudo literário a partir das noções de território e cartografia, precisei assumir como objeto de análise um conjunto heterogêneo de textualidades, que tentam dar conta da dimensão geográfica e identitária de Makunaima: 1) coletâneas de textos de tradição indígena coletados por etnógrafos e missionários: textos coletados por Koch-Grünberg, Dom Alcuíno Meyer e Frei Cesareo de Armellada; 2) texto literário de autoria não indígena – *Macunaíma*, de Mário de Andrade, texto publicado originalmente em 1928. 3) textualidades indígenas contemporâneas: narrativas contemporâneas recolhidas pelo projeto Pantan Pia⁴: Narrativa oral indígena registro na Terra Indígena São Marcos⁴ e o livro *Surama (Hi)stories*, produzido pela comunidade indígena Surama, da República Cooperativa da Guiana; 4) e ainda texto literário de autor indígena, que escreve sobre a tradição de seu povo – o livro *Makunaima en valle de los kanaimas*, do pemón venezuelano Lino Figueroa.

Proponho a discussão da contemporaneidade da figura mítica de Makunaima – herói cultural latino-americano – enquanto gerador de leituras históricas e contemporâneas da identidade ameríndia; e investigação sobre a trajetória do mito, sua inserção no território tradicional indígena, seu trânsito pelas ciências e artes e sua apropriação em re-leituras atuais. Makunaima atravessa fronteiras, fala línguas diversas, embaralha identidades culturais fixas e

⁴ Idealizado e desenvolvido pelo professor da Universidade Estadual de Roraima, Devair Fiorotti.

atua como um prisma mítico, dispersando leituras de variados tons. Nesse aspecto é relevante o trabalho de Fábio Almeida de Carvalho (2015), que estuda a figura de Makunaima enquanto um “herói transcultural”, abordando sua natureza mítica, seu trânsito pelas literaturas (literárias e etnográficas) e sua presença contemporânea no imaginário indígena. “[...] sendo originário da região do Roraima e reconhecido como herói da nossa gente, é, talvez, o mais transcultural dentre quantos efetivamente têm povoado o imaginário cultural brasileiro” (CARVALHO, 2015, p. 17).

Questões importantes foram surgindo ao longo de minha pesquisa de Mestrado, como: Existe literatura oral? Narrativas míticas podem/devem ser analisadas enquanto literatura? Como pensar autoria em produções de caráter coletivo? Como pensar obra em contextos de oralidade? Diante os debates daqueles que defendem um sentido estrito para literatura (como algo que se faz com a letra) e daqueles que defendem um sentido amplo, me posiciono pelo reconhecimento ampliado das noções de texto e literatura, discutindo brevemente questões relacionadas à flexibilização das noções de arte e literatura e da presença, na atualidade, das literaturas extraocidentais (RISÉRIO, 1993), que possuem características e princípios de literariedade próprios. Assim, compreendo enquanto objeto de análise literária as textualidades orais/coletivas indígenas bem como as narrativas de tradição mitológica das populações circun-Roraima. Esta atitude foi inspirada pela postura do pesquisador Devair Fiorotti (2012) ao propor uma análise da história mítica narrada pelo indígena taurepang Clemente Flores sobre a criação do timbó. Em relação a essa análise Fiorotti afirma:

A narrativa de Clemente Flores é analisada aqui como análise de textos literários. Há quem ainda não aceite a possibilidade de pensar uma literatura oriunda da oralidade, contudo não entrarei nessa discussão, pelo menos neste texto. Está feito o recalque. Analisarei aqui somente um texto e suas relações contextuais, como a sua origem oral; texto que, pela perspectiva do narrador, apresenta forte tessitura literária. (FIOROTTI, 2012, p. 240).

Bakhtin, em *Marxismo e filosofia da linguagem*, identifica a linguagem como elemento central da interação social, reconhecendo sua importância enquanto veículo de perpetuação das identidades culturais. Longe de negar importância às fontes escritas, que são caras neste estudo, proponho, no entanto, afirmar uma literatura da voz e a importância das narrativas orais na transmissão da memória e o modo como estes *textos* expressam identidades/alteridades culturais, naturais e de pensamento.

Enquanto base teórica considero relevante a discussão da ideia de território a partir dos estudos da geografia, principalmente a ideia de Território Vivo, defendida por Milton Santos

(2006), o que nos coloca diante de uma perspectiva da interdisciplinaridade, e nos permite pensar em territórios que envolvem os atributos naturais e a interferência (marca, olhar) humana através da cultura. Da mesma forma as discussões de Deleuze e Guattari sobre os Territórios Existenciais contribuem para pensar na construção da subjetividade ameríndia e brasileira, e a relevância de Makunaima nessa tarefa. O Makunaima tem o poder da metamorfose, pode transformar uma folha em arraia para ferocar seu irmão, pode se transformar em um homem com o corpo coberto de feridas para fazer rir sua cunhada. Sua natureza criadora/transformadora, em consonância com o seu território em contínua transformação/ampliação/desterritorialização, exige discussões relativas ao corpo e à natureza, bem como à importância desses indicadores na cosmovisão indígena. As noções de corpo e natureza são aspectos essenciais do pensamento ameríndio, e serão discutidas a partir dos estudos de Eduardo Viveiros de Castro sobre o perspectivismo e o multinaturalismo ameríndio.

Faço também a defesa, apoiada em autores como Antônio Risério, Maria Inês Almeida e Sérgio Medeiros, da metamorfose enquanto um princípio de literariedade na expressão verbal indígena e circum-Roraima. A partir da análise do *corpus* textual e teórico espera-se realizar uma investigação das relações entre literatura e território, repensando fronteiras ao delinear o território literário de Makunaima. Neste aspecto a figura de Makunaima é entendida em sua multiplicidade rizomática, que muda de natureza conforme os agenciamentos que se estabelecem: sua mudança para São Paulo, sua transformação em livro, sua difusão pelo cinema, a sua circulação entre as bocas de narradores de aldeias distantes, etc. O Makunaima mítico, à medida que se ramifica – rizomático, sofre rupturas de significação e aumenta seu território por desterritorialização (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 19).

Por último, como ressalva metodológica, é importante destacar a utilização de mapas e imagens no presente trabalho. Moretti (2003), em seu *Atlas do Romance Europeu*, tem como objetivo “tornar explícita a ligação entre geografia e literatura, portanto mapeá-la: porque um mapa é exatamente isso, uma ligação que se torna visível” (p. 13). Moretti sugere uso sistemático dos mapas como metodologia, e comenta sobre estudos onde, segundo ele, os mapas desempenham um papel periférico, muitas vezes surgindo enquanto apêndices ou anexos ao texto. O autor obviamente considera isso um erro: “Situá-lo em seu espaço específico – mapeá-lo – não é a conclusão do trabalho geográfico; é seu *início*. Depois disso começa, de fato, a parte mais desafiadora de todo o empreendimento: olhamos o mapa e *pensamos*” (MORETTI, 2003, p. 17). Outra importante reflexão vem dos estudos de Didi-Huberman sobre o procedimento do Atlas (e as leituras suscitadas pelas imagens) e sobre o *Atlas Mnemosine* de Aby Warburg. Seu livro *Atlas ou a gaia ciência inquieta* é resultado das

reflexões sobre procedimentos de leitura e a montagem - composição de relações – como fonte inesgotável de conhecimento. De acordo com Didi-Huberman (2013, p. 11) a leitura do Atlas produz novos paradigmas: paradigma visual – “uma forma visual do saber – e paradigma epistêmico – “uma forma sábia do ver”. No esteio das reflexões de Didi-Huberman e de outros filósofos da imagem, Raúl Antelo aconselha:

Ora, é bom lembrar, entretanto, que uma imagem não é matéria de uma percepção (o que vemos), nem mesmo um ideal sensível (o duplo das coisas construído por nosso espírito). As imagens são coisas. Elas são mesmo a Coisa. Mas, além do mais, elas são um método, uma passagem, à maneira benjaminiana ou ainda, como diria Deleuze, o caminho por onde passam, de certo modo, todas as mudanças que se preservam na imensidade do universo. As imagens são, portanto, a história. Quando, a partir delas, conseguimos construir uma linguagem, esse discurso denomina uma arte (no sentido que lhe dá Thierry de Duve: uma ausência), mas ele denomina também uma história (e até mesmo sua presença). (ANTELO, 2011, p. 12).

1. PONTO DE PARTIDA

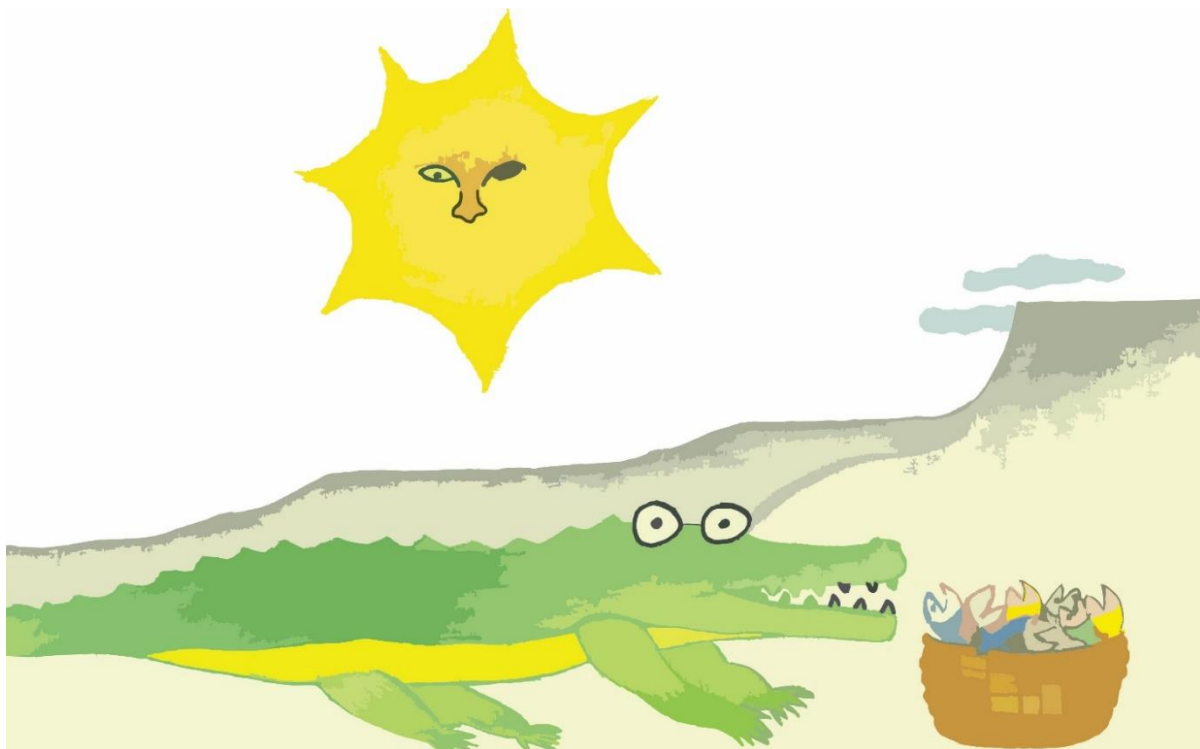


Figura 3 – Jacaretinga roubou os peixes do sol. Priscila Borges, 2013.

A vista do alto São Marcos é magnífica. Avistam-se ao longe, rio abaixo, as cumeadas azuis de Carumá, Araracuara, Malaguacheta, Pelada e outras serras do alto Rio Branco. [...]. São Marcos é o Ponto Central das Fazendas Nacionais, gigantescas fazendas de gado do governo brasileiro cuja extensão total é estimada em aproximadamente 35 mil Km². São, na verdade, três fazendas, São Bento, ao sul e oeste, São José, a leste e São Marcos, ao norte. Destas, porém, somente a última está em funcionamento. Ela é delimitada ao sul, pelo Uraricoera e pelo Tacutu, a leste pelo rio Cotingo, ao norte, pelo rio Surumu e a oeste, pelo rio Parimé. (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p. 41).

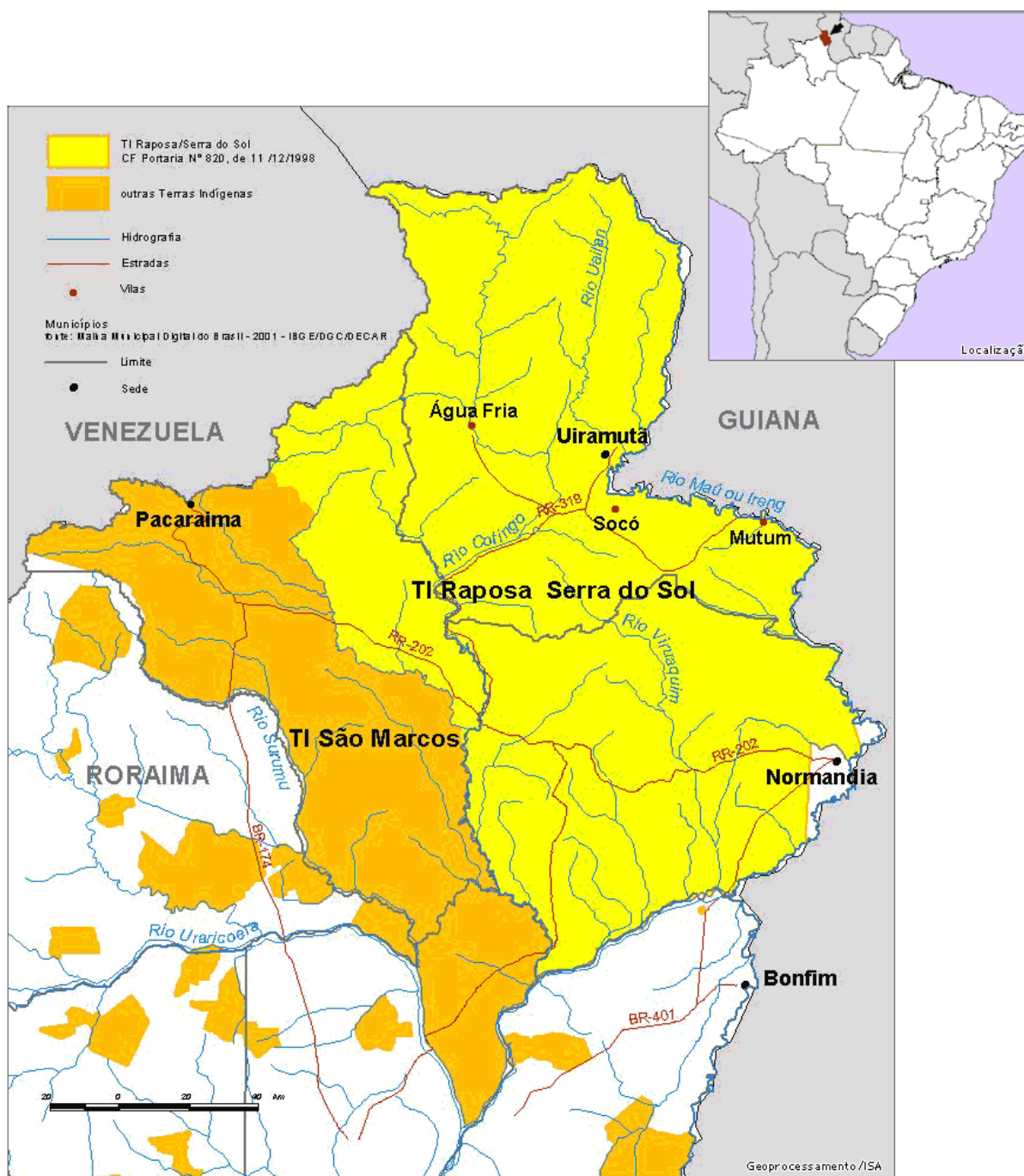


Figura 4 – Terras Indígenas Raposa Serra do Sol e São Marcos. Fonte: Geoprocessamento/ISA



Figura 5 – Rio Cotingo. Foto: Priscila Borges. Maio / 2012.



Figura 6 – Rio Surumu. Foto: Priscila Borges. Out/2012.

O etnógrafo alemão Theodor Koch-Grünberg esteve, entre os anos de 1911 e 1913, entre as populações indígenas do circun-Roraima, e sua pesquisa etnográfica resultou na publicação do livro *Vom Roraima zum Orinoco*, obra publicada em 05 volumes. Especificamente no volume 02, ele apresenta mitos narrados a ele por dois indígenas: Akúli, do povo Arekuna e Mayuluaípu, índio Taurepang. O volume é composto por uma introdução do autor alemão, pelo *corpus* de narrativas recolhidas por ele e por uma análise crítica sobre o material literário encontrado. O contato com estas narrativas inspirou Mário de Andrade na escrita de seu *Macunaíma – o herói sem nenhum caráter* (1928), que se tornou canônico na literatura brasileira e leitura obrigatória nos meios escolares e acadêmicos, influenciando a criação de um novo estereótipo de índio e de brasilidade. O texto de Mário de Andrade (e a figura de Makunaima) foi revisto pela estética do cinema novo, no filme *Macunaíma* (1969), de Joaquim Pedro de Andrade. O filme ajudou a difundir a figura do herói malandro, avesso ao trabalho e adepto à preguiça. O experimento modernista de Mário de Andrade foi tema de importantes estudos, como *Morfologia do Macunaíma*, de Haroldo de Campos, e *O tupi e o alaúde*, de Gilda de Mello e Souza⁵.

Grande responsável pela retomada de interesse nas narrativas registradas por Koch-Grünberg foi o livro organizado por Sérgio Medeiros (2002) – *Makunaíma e Jurupari: cosmogonias ameríndias*. O livro, além de apresentar na íntegra a tradução do texto de Koch-Grünberg - *Mitos e lendas dos índios taulipangue e arekuná* – traz também textos críticos assinados pelo próprio Medeiros e por Lúcia Sá. Medeiros propõe uma análise fortemente influenciada pelos estudos contemporâneos da etnopoética, que discute, entre outras coisas, a dificuldade de tradução da textualidade indígena e de sua classificação a partir de conceitos não-indígenas. O autor cita os estudos de Dell Hymes e Dennis Tedlock, ambos preocupados com um novo método de registro de mitologias que preservasse a estética original das narrativas. Medeiros se refere a Barre Toelken (e a seu clássico estudo sobre etnopoética: *Life and death in the Navajo Coyote tales*) para pensar a importância da oralidade nas narrativas indígenas, ou melhor, na importância da performance do narrador. A ideia, resgatada de Toelken, é que ao narrador caberia a utilização do repertório narrativo conforme a situação que se apresentasse, podendo a narrativa assumir diversos níveis: entretenimento, ensinamento moral, terapia ou malefício. A possibilidade de a mesma história ser utilizada com finalidades

⁵ Estas obras não serão objetos de análise aqui, e são citadas somente por sua importância no estudo da obra de Mário de Andrade.

tão distintas traz, segundo Medeiros, um problema às classificações segundo os gêneros fixados na tradição ocidental.

1.1. Literatura e Literariedade

Trabalhar com a temática da literatura indígena / oral em um programa de pós-graduação em Estudos Literários pode ser um desafio. As ideias de cânone e da relação obra-autor são ainda muito marcantes, assim como o entendimento de Literatura em sentido estrito – como algo que tem origem na letra. “Mas o que quer dizer literatura? De acordo com o significado da palavra, abrange toda a linguagem fixada pela escrita” (KAYSER, 1976, p. 4). O mesmo se dá em relação às narrativas míticas, às quais há restrição em serem consideradas como objeto de análise literária, de serem, para dizer com todas as letras, consideradas como Literatura. Os mitos, certamente, se expressam de variadas maneiras, não só pela linguagem verbal, mas as narrativas míticas – essas contadas e recontadas através do veículo da oralidade, algumas até mesmo registradas por meio da escrita em livros e coletâneas organizadas por pesquisadores diversos – são aqui entendidas enquanto Literatura, buscando referendo nas discussões de autores e linhas de pesquisa que trabalham com a desconstrução das ideias tradicionais de arte e literatura e com o reconhecimento de literaturas-outras – extraocidentais.

As professoras Maria Inês Almeida e Sônia Queiroz (2004) lançam algumas das perguntas compartilhadas pelos profissionais que se dedicam à temática das literaturas extraocidentais:

Como ler uma literatura que não se enquadra nos padrões conhecidos? Como sistematizar essa leitura? Quais categorias poderiam abrangê-la? Se a proposta é levar essa literatura para a Faculdade de Letras, como torná-la objeto de reflexões acadêmicas? Como ver o que ainda não se sabe? Como deixar existir o que ainda não se nomeou? (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 236).

Em busca de respostas a estas questões encontramos as palavras de Jacques Derrida em *Essa estranha instituição chamada literatura*. Ele diz: “não há nenhum texto que seja literário em si. A literariedade não é uma essência natural, uma propriedade intrínseca do texto. É o correlato de uma relação intencional com o texto [...]” (DERRIDA, 2014, p. 64). Mais adiante em sua fala Derrida chama atenção para o fato de que “o termo ‘literatura’ é uma invenção muito recente. Anteriormente, a escrita não era indispensável para a poesia ou para as belas-letras, tampouco a propriedade autoral ou mesmo a assinatura individual” (p. 57). O autor afirma que não há uma essência literária, mas sim “atos” de inscrição e de leitura. “Há, portanto,

um funcionamento e uma intencionalidade literários, uma experiência, em vez de uma essência, da literatura” (DERRIDA, 2014, p. 65).

Na interferência entre literatura, esse conceito ocidental, e tradições narrativas orais ameríndias, nos deparamos com uma literatura-outra, originalmente americana, onde as metamorfoses, as relações interespecíficas e a forte relação com o território são princípios de riqueza poética. Literatura-outra que nos deixa entrever o pensamento-outro, ameríndio, e nos permite, ao mesmo tempo, repensar o nosso próprio pensamento, desconstruindo conceitos que sempre nos pareceram “autoevidentes”⁶ (WAGNER, 2010). Para pensarmos esta literatura-outra e reconhecê-la como objeto de investigações no campo da Literatura, precisamos trabalhar, primeiramente, com a desconstrução das ideias de arte e de literatura. Segundo Guattari (1992), a criação artística possui a função poética de recompor “universos rarefeitos”, possui efeitos territorializantes. Ao mesmo tempo o autor trabalha com a desconstrução da ideia de arte:

Falaremos aqui, de preferência, de um paradigma proto-estético, querendo com isso assinalar que não estamos nos referindo à arte institucionalizada, às suas obras manifestadas no campo social, mas a uma dimensão de criação em estado nascente, perpetuamente acima de si mesma, potência de emergência subsumindo permanentemente a contingência e as vicissitudes de passagem a ser dos universos materiais. (GUATTARI, 1992, p. 130-131).

É perceptível que a literatura oral e a literatura indígena são ainda insuficientemente discutidas nos cursos de Letras do país, onde são raras as leituras e análises de literaturas extraocidentais. Talvez a categoria de literatura, que atende tão bem à tradição verbal escrita ocidental, não dê conta totalmente do fazer verbal indígena, que possui suporte na oralidade e outros princípios de literariedade. Maria Inês Almeida (2009), ao tentar definir literatura xacriabá, aponta para um procedimento interdisciplinar da escrita indígena – que envolve poética e estética visual – e para a própria pluralidade da escrita (enquanto letra) que possui, além da dimensão gráfica, a dimensão sonora, a dimensão física (um corpo a escrever) e a dimensão do sentido. A autora nos aponta ainda a direção de uma Estética Orgânica, inspirada pelos escritos de Maria Gabriela Llansol. Segundo Almeida

[...] finalmente, mas desde os começos talvez perdidos na memória, uma Estética Orgânica, em sua força de Jabuti, mas também em sua pujança de Onça, poderá criar espaços de fulguração de texto outros que, mesmo em língua portuguesa, saibam figurar o movimento, o devir-indígena do selvagem que outrora pronunciou: Jaguarê (Sou um jaguar). (ALMEIDA, 2009, p. 65).

⁶ Ideia presente em *A invenção da cultura*, de Roy Wagner.

Na virada do século 20 para o século 21 começam a surgir com mais intensidade no contexto brasileiro publicações produzidas por, ou em colaboração de comunidades e professores indígenas – são o que Maria Inês Almeida e Sônia Queiroz (2004) vão chamar de Livros da Floresta. Neste momento, em que as comunidades começam a contar sua própria história e produzir literatura, percebemos nosso desconhecimento generalizado sobre a cultura e a cosmogonia indígena. Os textos apresentados impressionam/incomodam pela estrutura discursiva, tão diferente da estrutura textual com a qual fomos acostumados em nosso processo de letramento e escolarização – basta lembrar a difusão dos contos de fadas de origem europeia na sociedade brasileira – evidenciando um trabalho etnocêntrico com os estudos de linguagem na educação formal.

Temos consciência, no entanto, da assimilação de elementos narrativos extraocidentais na narrativa brasileira. Os elementos indígenas e negro-africanos, porém, ou ficaram circunscritos à difusão oral, ou foram apropriados pelo universo da escrita de maneira folclorizada. Isso certamente contribui para o preconceito em relação ao outro, para a criação de um estereótipo de índio generalizado (sem especificidades) e para o apagamento das culturas não hegemônicas. Esta lacuna no sistema educacional só começa a ser resolvida a partir da Lei 11.645, de 2008, que instituiu a obrigatoriedade de inclusão, no currículo oficial da rede de ensino, da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Importante dizer que a referida Lei ainda está longe de ter o alcance pretendido e a efetiva aplicação nos espaços escolares.

O movimento de edição de livros pelas comunidades indígenas não alcançou ainda o Estado de Roraima, não sendo possível identificar livros produzidos e editados nesta região, com exceção de publicações em língua yanomami, mas nada no contexto circum-Roraima. A dificuldade de encontrar essa voz indígena coletiva aponta para a necessidade de registro de narradores contemporâneos e a utilização de fontes orais, trabalho que vem sendo realizado por alguns pesquisadores a partir das Universidades. Exemplo é o projeto *Panton Pia’: Narrativa oral indígena*, idealizado e desenvolvido pelo professor da Universidade Estadual de Roraima Devair Fiorotti. O projeto registrou a voz dos narradores tradicionais e suas histórias e cantos; o material, já transcrito e organizado, em breve será publicado em livro. Trata-se de um excelente material para o pesquisador interessado em narrativas orais, pois preserva as marcas de oralidade e possui indicações sobre a performance do narrador. Parte desse material será também referência nesta pesquisa.

Diversos estudos no Brasil vão romper com a ideia de uma literatura que se circunscreve à escrita, percebendo a possibilidade de uma produção que se dá na voz e no coletivo. Importantes projetos ligados a centros de investigação e difusão dos estudos da oralidade no país são o Ifnopap (Projeto de Pesquisa Integrado “O Imaginário nas Formas Narrativas Oraís da Amazônia Paraense” - UFPA) e o LEO (Laboratório de Estudos de Oralidade – UFC), como nos informa Fernandes (2013). O Ifnopap, por exemplo, é um grande projeto existente desde 1993, responsável pelo registro de narrativas orais, bem como sua transcrição e publicação em forma de livros. O projeto é também responsável por publicações de textos teóricos sobre a narratividade oral e pela realização do Encontro Nacional Ifnopap, que já está em sua vigésima edição, e que reúne pesquisadores interessados nas questões de oralidade e imaginário amazônico.

Uma das especificidades da produção oral/ameríndia é a questão da autoria, já que na maioria das vezes não há autorias delimitadas. Um narrador indígena não é “dono” de um texto, mas um atualizador daquele corpus narrativo que pertence, coletivamente, a seu povo. A autoria coletiva, principalmente a partir da produção mais sistemática dos Livros da Floresta, revela a natureza política da textualidade indígena; trata-se de uma voz coletiva que busca por espaços de afirmação no interior na sociedade envolvente. A natureza coletiva e eminentemente política da produção textual indígena, junto com a desterritorialização das línguas, são características atribuídas à *Literatura Menor*, que qualifica “as condições revolucionárias de toda literatura no seio daquela que chamamos de grande (ou estabelecida)” (DELEUZE; GUATTARI, 1977, p. 28). A questão de atribuição de autoria coletiva aos textos indígenas, no entanto, não é consenso. Antônio Risério (1993), em *Textos e tribos: poéticas extraocidentais nos trópicos brasileiros*, vai se opor a essa ideia de autoria coletiva, percebendo, a partir de levantamentos de estudos etnográficos que tocam justamente na questão da autoria. O livro de Antônio Risério é uma importante referência, tanto por ser precursor na temática quanto pela adoção de posturas radicais que interessam bastante a esse estudo. O autor opta por designar o texto criativo indígena com expressões substitutivas à palavra literatura, que de acordo com ele:

é um produto cultural europeu, com sua marca ideológica de nascença, seu vasto e dinâmico repertório formal, suas técnicas e truques, gramáticas e matrizes, variando escalas em função de escolas. E literatura brasileira é a soma das modificações históricas que uma forma cultural europeia experimentou em sua inserção na realidade tropical sob domínio lusitano. (RISÉRIO, 1993, p. 38).

Risério aponta a dificuldade de emprestar conceitos de uma cultura para tentar entender aspectos de outra. De forma específica critica a universalização do conceito de literatura para

todos os contextos de criação verbal artística. Essa reflexão também é importante em relação à ideia de literatura oral. Paul Zumthor (2010), em *Introdução à poesia oral* vai discutir as origens orais da literatura e afirmar uma poética da voz. O autor nos ajuda a desconstruir um entendimento de literatura com o qual tradicionalmente os Estudos Literários vêm trabalhando, em busca de outro entendimento, que inclua as poéticas extraocidentais e seus variados suportes. Zumthor (2010), refletindo sobre certas correntes de estudo que definiram a literatura oral como uma subclasse da literatura popular, diz que há nestes estudos, implicitamente, a tentativa de separar aquilo que é literário daquilo que não é. Nestes casos, segundo ele, se percebe “o literário vibrante das conotações acumuladas há dois séculos: referência a uma Instituição, a um sistema de valores especializados, etnocêntricos e culturalmente imperialistas” (ZUMTHOR, 2010, p. 22). Este entendimento etnocêntrico de literatura tem como tendência desconsiderar todo aquele material que tiver sua difusão pela oralidade, bem como pelo suporte dos mitos - tradicionalmente as narrativas míticas vêm sendo estudadas mais pelo campo da antropologia do que a partir de uma perspectiva literária.

“Encorajar etnólogos & linguistas a fazerem um trabalho cada vez mais ignorado pelas publicações acadêmicas em seus campos, ou seja, a apresentarem as poesias tribais como valiosas por si, ao invés de apresentá-las como dados etnográficos” (ROTHENBERG, 2006, p. 63). Importantes contribuições para pensarmos a literatura oral e literaturas-outras foram dadas pela corrente da etnopoética, a partir das últimas décadas do século vinte, com as reflexões de autores como Dennis Tedlock e Jerome Rothenberg, que trazem o texto indígena para a discussão acadêmica e para um novo modelo de ação artística. Rothenberg defende a ampliação dos conceitos de arte, literatura e poesia, bem como a adoção de uma escrita afetada – xamânica: “O poeta, como xamã, tipicamente se recolhe à solidão a fim de encontrar seu poema e visão, então retorna para fazê-lo soar, para dar vida ao poema” (ROTHENBERG, 2006, p. 96).

Assim, evidencia-se a importância da linguagem e da narrativa no universo indígena, enquanto pontos de construção e preservação das identidades locais, oferecendo suporte contra a massificação das formas de discurso. Essa tradição mítico-literária vem perdendo força entre as populações ameríndias, que vivem, ainda hoje, o assédio de frentes missionárias, católicas e protestantes; e aos poucos vão substituindo sua cosmogonia, seus ritos, seus símbolos, seu repertório literário oral, por outros de origem estrangeira e cada vez mais massificados.

A arte de narrar está definindo porque a sabedoria - o lado épico da verdade - está em extinção. Porém esse processo vem de longe. Nada seria mais tolo que ver nele um "sintoma de decadência" ou uma característica "moderna". Na realidade, esse processo, que expulsa gradualmente a narrativa da esfera do discurso vivo e ao mesmo tempo dá uma nova beleza ao que está desaparecendo, tem se desenvolvido

concomitantemente com toda uma evolução secular produtiva. (BENJAMIN, 1994, p. 199-200).

1.2. Território e Cultura

“Território é um destes conceitos complexos, substantivado por vários elementos, no nível do pensamento e em unidade com o mundo da vida”. Essa afirmação de Marcos Saquet (2013), em *Abordagens e concepções sobre território*, se fundamenta nas diversas configurações que o conceito de território assume dependendo da área de abordagem, bem como do tempo histórico em que é utilizado.

Encontrar uma definição única para espaço, ou mesmo para território, relata Milton Santos, é tarefa árdua, pois cada categoria possui diversas acepções, recebe diferentes elementos de forma que toda e qualquer definição não é uma definição imutável, fixa, eterna; ela é flexível e permite mudanças. Isso significa que os conceitos têm diferentes significados, historicamente definidos, como ocorreu com o espaço e com o território. (SAQUET, 2008, p. 7).

Uma área privilegiada de adoção da ideia de território é a Geografia. No campo de estudo da ciência geográfica as concepções tradicionais de território vão apresentá-lo ora enquanto área delimitada, sobre a qual uma nação exerce soberania, ora como área de sobrevivência e reprodução das espécies, percebido através de sua composição material-geográfica (hidrografia, relevo, vegetação, etc.). Milton Santos (2008) alerta que “vivemos com uma noção de território herdada da Modernidade incompleta e de seu legado de conceitos puros, tantas vezes atravessando os séculos praticamente intocados” (SANTOS, 2008, p. 137).

Em seu estudo sobre o território, Saquet (2013) identifica quatro concepções históricas de território a) de natureza econômica - materialismo e forças produtivas; b) centrada na dimensão geopolítica; c) com ênfase nas dinâmicas políticas, culturais e identitárias; d) com foco na sustentabilidade ambiental e desenvolvimento local – perspectiva interdisciplinar. Saquet (2013) está interessado em uma abordagem territorial “que considere, concomitantemente, as articulações/interações existentes entre as dimensões sociais do território, em unidade entre si e com a natureza exterior ao homem, o processo histórico e a multiescalaridade de dinâmicas territoriais” (SAQUET, 2013, p. 13). Ele identifica um movimento de renovação da geografia que “contrapõe-se àquela concepção de Terra como fato natural”. Esta nova geografia vai entender o conceito de território como “fato social e político” (SAQUET, 2013, p. 37). Ele nos fala de uma Abordagem Territorial, que seria “uma forma para

explicação de certas questões e processos não compreendidos coerentemente até aquele momento” (p. 42).

Milton Santos (2004), em *Por uma cartografia nova*, vai discutir novas possibilidades de entendimento da ciência geográfica. O autor opera uma perspectiva histórica, chegando ao momento atual de entendimento da interdisciplinaridade e de relações estabelecidas com outras disciplinas. “A sedução do enfoque interdisciplinar vem exatamente desse desafio. Trata-se de reunir uma variedade muito extensa de conhecimentos extremamente diversos e às vezes aparentemente díspares, dificuldade que é praticamente ilimitada, porque a cada dia o conhecimento se amplia e diversifica” (SANTOS, 2004, p. 149). O autor, ao buscar uma definição (ou definições) para a noção de espaço, apresenta que uma das definições possíveis é a de espaço da nação – como sinônimo de território (p. 150). Essa afirmativa nos permite entender que o autor considera território enquanto uma construção histórica e política. Santos considera que o território é elemento integrante do Estado-Nação; os outros seriam povo e soberania (p. 232).

Milton Santos trabalha com a ideia de um Território vivo, utilizado:

A partir desse ponto de vista, quando quisermos definir qualquer pedaço do território, devemos levar em conta a interdependência e inseparabilidade entre a materialidade, que inclui a natureza, e o seu uso, que inclui a ação humana, isto é o trabalho e a política (SANTOS, 2006, p. 247).

O território é ativo, e se transforma com o tempo histórico, “revela também as ações passadas e presentes, mas já congeladas nos objetos, e as ações presentes constituídas em ações” (p. 247). O geógrafo amplia a discussão com a introdução da noção de territorialidade, como “sinônimo de pertencer àquilo que nos pertence” (p. 19). A percepção de territorialidade, segundo ele, é mais ampla e ultrapassa as dimensões humanas e se estende também aos outros seres vivos, e prescinde, inclusive, do poder do Estado. Santos (2012) retoma essa discussão lembrando que nas sociedades históricas, e bem possivelmente ainda nas sociedades indígenas, o território pertencia ao homem tanto quanto o homem pertencia ao território: “Isso criava um sentido de identidade entre as pessoas e o seu espaço geográfico, que lhes atribuía, em função da produção necessária à sobrevivência do grupo, uma noção particular de limites” (SANTOS, 2012, p. 31). Já a relação atual com o território se encontra mediada pelos grandes capitais que alteram a geografia dos territórios onde se estabelecem e rompem a ligação do homem contemporâneo com a natureza.

Milton Santos (2004) busca a conceituação da ideia de lugar, que segundo ele, seria mesmo anterior à noção de espaço. “O lugar é, antes de tudo, uma porção da face da terra identificada por um nome. Aquilo que torna um ‘lugar’ específico é um objeto material ou um corpo. Uma análise simples mostra que ‘lugar’ é também um grupo de ‘objetos materiais’” (p. 152). Juntamente ao Monte Roraima, outros lugares da geografia estão ligados às perambulações de Makunaima no mundo dos homens. As populações locais identificam vários lugares do território relacionados às ações dos Makunaimas; inclusive pinturas e gravações rupestres são atribuídas à escrita dos heróis.

De acordo com Raimundo Santos (2010), sobre a relação da narrativa de Makunaima com o território:

A narrativa mostra uma relação familiar dos indígenas com o meio ambiente, relação íntima que os torna um único conjunto: sujeitos e espaço físico. (...). Observamos que nas histórias contadas pelos velhos indígenas já existe a demarcação de seus territórios, pois, entre as muitas coisas que compõem sua tradição, os acidentes geográficos estão presentes, espaço físico e cultura se confundem. (SANTOS, 2010, p. 79).

Outro conceito correlacionado é o de Paisagem que, assim como o conceito de território, é polissêmico e varia conforme a disciplina de abordagem. Ribeiro (2007), ao apresentar um panorama das abordagens de Paisagem, afirma que no campo da geografia o conceito de paisagem se confunde com o de paisagem cultural, pois, segundo ele, “é através da paisagem que, de um modo geral, os geógrafos têm incorporado a dimensão cultural nos seus trabalhos” (RIBEIRO, 2007, p. 15).

A ideia de Paisagem Cultural também foi incorporada às discussões de patrimônio cultural e adotada pelas políticas de preservação, como é o caso da Chancela de Paisagem Cultural, instrumento instituído pelo Iphan⁷, no âmbito das políticas de Patrimônio Material. Segundo a portaria de estabelecimento do instrumento de Chancela, em seu artigo 1º - da definição: “Paisagem Cultural Brasileira é uma porção peculiar do território nacional, representativa do processo de interação do homem com o meio natural, à qual a vida e a ciência humana imprimiram marcas ou atribuíram valores” (IPHAN, 2009, p. 17).

Certamente os seres humanos atribuíram muitos valores à paisagem circum-Roraima, relacionando-a aos feitos do herói contados nas narrativas. Nesse aspecto literatura e território se encontram interligados. Os textos que compõem o corpus dessa pesquisa nos permitem ver os elementos que compõem a paisagem das diversas regiões de influência de Makunaima, nos

⁷ Portaria do Iphan nº 127, de 30 de abril de 2009.

permitem ver as diferenças regionais, os costumes e modos de viver das populações e a reconhecer a geografia local: rios, cachoeiras, rochas, vegetação, fauna, habitações, etc.

Cultura é também noção fundamental da presente pesquisa. Manuela Carneiro da Cunha (2009), em seu livro *Cultura com aspas* define cultura como “esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação em grupos sociais” (p. 313). A definição adotada pela autora se alinha a uma vertente da antropologia social que tende a perceber cultura como sistema adaptativo – ou “padrões de comportamento socialmente transmitidos”, como nos esclarece Laraia (2009, p. 59). No entanto, Cunha (2009), mais adiante em seu livro, relativiza a categoria analítica de cultura, expondo o modo como o conceito de cultura difundido pelos antropólogos passa a ser adotado pelas “periferias” (urbanas, territoriais, étnicas) e utilizado tanto pelo discurso das minorias e movimentos sociais, quanto pelas políticas públicas. Essa outra cultura, com a qual lidamos nos discursos sociais⁸ e políticas públicas é que Cunha chama de “cultura”, com aspas.

Roy Wagner (2010), em *A invenção da cultura*, também vai discutir as possibilidades de entendimento do conceito de cultura, e sua apropriação no campo da antropologia. Reflete sobre os objetivos da ciência antropológica em termos de um relativismo cultural – ou “culturas” em relação. A ideia de relativismo cultural, inegavelmente importante para os estudos contemporâneos sobre as identidades/alteridades culturais, se refere à relação entre a diversidade de “culturas humanas”, e se apoia no modelo epistemológico ocidental e na polarização humano x natureza. Viveiros de Castro (2002) desenvolve a noção de perspectivismo de forma paralela à de relativismo cultural; enquanto este pensa a relação entre multi-culturas (multiculturalismo), aquele pensa a relação entre multi-naturezas (multinaturalismo) – relação que inclui os animais, o reino vegetal, o mineral, etc. O contato mais próximo com o conjunto de narrativas de Makunaima – predominantemente indígenas, com exceção do *Macunaíma* de Mário de Andrade – nos direciona a um entendimento ampliado de cultura, apoiado nos estudos de Viveiros de Castro (2002, 2015). As histórias claramente atribuem “cultura” a seres de outras espécies, não sendo atributo exclusivo da espécie humana.

Peixoto (2011) em *Cartografias imaginárias* reflete sobre a formação do Estado brasileiro enquanto Nação e as implicações sobre a ideia de espaço e sobre o espaço em si. O autor apresenta uma metodologia para o estudo cartográfico e relaciona território e identidade. Para o autor um método cartográfico deve “expor, investigar e questionar os processos

⁸ Daí surgem noções composta como cultura popular, cultura tradicional, cultura urbana, cultura afro-brasileira, cultura indígena, etc.

cognitivos e as relações de força que constituem e resultam em determinado saber cartográfico ou atividade cartográfica” e do mesmo modo deve “entender essa atividade cartográfica não como um fim, mas enquanto um processo mesmo, que depende da formação de um saber sobre o espaço e que se desdobra a partir de suas estratégias e táticas” (PEIXOTO, 2011, p. 19). Peixoto considera que “mapear o território significa inscrevê-lo num determinado espaço e, ao mesmo tempo, possibilitar que a escrita desse território possa transformar o mapa” assim seria possível “identificar certos processos de formação de identidade” (PEIXOTO, 2011, p. 111). Mais adiante o autor diz que o mapa é construído “no conjunto das representações culturais dos narradores e está sujeito a constantes reinvenções, que são também reelaborações de sua identidade” (p. 111). Assim, um estudo cartográfico da presença/trajetória de Makunaima nos forneceria elementos das identidades indígenas circum-Roraima, bem como da identidade brasileira e latino-americana. A rapsódia de Mário de Andrade, por exemplo, fala de um Brasil que se moderniza e se urbaniza, do contato dos povos indígenas com a sociedade nacional e de sua inserção nesse novo contexto. Através do estudo da cartografia do *Macunaíma* de Andrade falamos da migração das populações indígenas para as cidades. Macunaíma, seus irmãos e a cunhada Iriqui deixam seu território tradicional, na bacia do rio Uraricoera, após a morte da mãe, que pode ser lido enquanto a quebra de um laço identitário: “Então Macunaíma deu a mão pra Iriqui, Iriqui deu a mão pra Maanape, Maanape deu a mão pra Jiguê e os quatro saíram por este mundo” (ANDRADE, 1984, p. 18). Macunaíma chega a São Paulo ainda como imperador do Mato Virgem, mas toda sua riqueza (bagos de cacau – conhecimento) nada vale naquela cidade. É uma mudança completa de paisagem, de modo de vida, que gera angústias ao herói. O estudo de Peixoto (2011) é importante, também, por considerar a existência de “lugares produzidos” ou “espaços imaginários” (p. 165), ideias que dialogam particularmente com o espaço literário-ficcional, bem como com os espaços míticos.

Franco Moretti (2003) em seu *Atlas do romance europeu*, utiliza o método cartográfico para a análise literária. Mais que isso: o autor aponta que a geografia, longe de ser um “recipiente inerte”, onde a história se desenrola, é “uma força ativa, que impregna o campo literário e o conforma em profundidade” (MORETTI, 2003, p. 13). O autor relaciona o surgimento do romance (enquanto estilo literário) ao advento do Estado-Nação. Já é bem conhecida no campo da crítica literária a ligação que se faz entre o modernismo brasileiro e ideia de construção de uma identidade nacional.

1.3. Territórios Existenciais

Makunaima pode ser percebido como um sintoma, o ritornelo de uma subjetividade que teima em persistir, o refrão que se repete, fluxo de territorialização da subjetividade indígena circum-Roraima. Guattari (1992, p. 27) identifica “ritornelos de delimitação de Territórios existenciais” e lembra que “nas sociedades arcaicas, é a partir de ritmos, de cantos, de danças, de máscaras, de marcas no corpo, no solo, nos Totens, por ocasião de rituais e através de referências míticas que são circunscritos outros tipos de Territórios existenciais coletivos” (GUATTARI, 1992, p. 27). Espécie de prisma mítico, Makunaima gera também movimentos de desterritorialização ao fazer rizoma, com a literatura, com o cinema, com os mercados nacionais, com as inspirações artísticas. A figura mítica de Makunaima, enquanto agenciamento territorializado de enunciação, retorna, se manifesta em reinvenções no universo moderno e capitalista da arte. Ele é justamente esse elemento mais desterritorializado das tradições narrativas circum-Roraima, que torna universais os valores territorializantes destas tradições. Nesse duplo movimento é que se cria o território, rizomático e composto por multiplicidades.

É o aspecto mais desterritorializado do ritornelo, sua dimensão de Universo de valor incorporal que assume o controle dos aspectos mais territorializados através de um movimento de desterritorialização, desenvolvendo campos de possível, tensões de valor, relações de heterogeneidade, de alteridade, de devir outro (GUATTARI, 1992, p. 40).

Uma concepção cara a este projeto de pesquisa é a de Territórios Existenciais, conforme descrita por Félix Guattari (1986, 1992), que relaciona território com a produção de subjetividade (individual e/ou coletiva). Para o autor o espaço (assim como o tempo) “nunca são receptáculos neutros: eles devem ser efetuados, engendrados de subjetividades que envolvem cantos, danças, narrativas acerca dos ancestrais e dos deuses” (GUATTARI, 1992, p. 132). Em *Caosmose*, Guattari busca uma concepção universalista de subjetividade e aponta que os Territórios Existenciais são as “amarrações territorializadas idiossincráticas” (GUATTARI, 1992, p. 14). Mais adiante, ainda em busca de uma “definição provisória” para a subjetividade, Guattari escreve que ela é “o conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir como território existencial auto-referencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva” (GUATTARI, 1992, p. 16). É difícil achar em Guattari definições exatas, mas é possível apreender em suas formulações a construção gradual dos conceitos usados.

Ainda refletindo sobre a subjetividade, Guattari nos indica os elementos que compõem um território existencial: “Os objetos de arte e do desejo são apreendidos em territórios existenciais que são ao mesmo tempo corpo próprio, eu, corpo materno, espaço vivido, ritornelos da língua materna, rostos familiares, narrativa familiar, étnica...” (GUATTARI, 1992, p. 120). Em relação à cultura de massa operada pelo sistema capitalista, Guattari acredita que a subjetividade capitalística está “disposta a tolerar territórios subjetivos, que escapam relativamente a essa cultura geral” (GUATTARI, 1986, p. 19).

A noção de território é entendida aqui num sentido muito amplo, que ultrapassa o uso que dela fazem a etologia e a etnologia. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio do qual se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. (GUATTARI, 1986, p. 323).

1.4. Corpo e Natureza - Perspectivismo e multinaturalismo

Koch-Grünberg, em seu estudo sobre as narrativas circum-Roraima, consegue perceber algo essencial no pensamento ameríndio, que é sua característica de atribuir humanidade (ou cultura, ou espírito) a todos os seres: animais, minerais, astros e forças da natureza. O etnógrafo dá destaque a este fato, e na introdução de seu livro ele afirma que “o conceito primitivo do mundo não faz diferença entre homem e animal. Todos os animais, de qualquer espécie, podem-se apresentar ativos e falantes, embora sua natureza animalesca, qualidade que o indígena tem diariamente diante dos olhos, prevaleça” (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 43). O autor antecipa algo que vem sendo discutido enquanto perspectivismo ameríndio e multinaturalismo. No entanto, o juízo de valores do autor o leva a encarar esta característica do pensamento ameríndio como um estado de infantilização do pensamento:

Esta transformação de noções será melhor compreendida se considerarmos que pode estar embasada numa concepção infantil. Amiúde, verificamos que as crianças dão aos brinquedos, conscientemente, outra significação, segundo o jogo do momento (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 44).

Koch-Grünberg também considera que as narrativas que estuda compõem uma confusão desordenada: “Assim, as personagens, nestas narrações, apresentam qualidade humanas e animais, numa confusão desordenada” (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 45).

Eduardo Viveiros de Castro (2002, 2015) reflete sobre um traço essencial do pensamento ameríndio: a presença do perspectivismo e do multinaturalismo. O perspectivismo

ameríndio, segundo Viveiros de Castro é a “concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 347). Junto à noção de perspectivismo temos o multinaturalismo, que consiste em perceber no mundo uma multiplicidade de naturezas, todas dotadas de humanidade (ou de cultura ou de alma). O etnocentrismo indígena, como já foi destacado por Lévi-Strauss (1973) em *Raça e história*, consistia em duvidar se o Outro tinha corpo – natureza – pois alma não duvidavam que tivesse. No referido livro o antropólogo francês vai refletir em que medida as culturas humanas diferem entre si e se relacionam, criando bases para o multiculturalismo, noção que, segundo Viveiros de Castro, “supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total” (2015, p. 65); visão que obviamente inclui somente as representações humanas, excluindo todas as outras espécies. Ao multiculturalismo Viveiros de Castro opõe o multinaturalismo, princípio do pensamento ameríndio que reconhece a uma variedade de seres cosmológicos (independentemente de suas naturezas variadas) uma essencialidade humana; ou seja, a variação está na natureza, e o ponto de vista – perspectivismo – não é uma questão ideológica, mas uma questão de corpo, no modo como os corpos experimentam o mundo, nos afetos que os atravessam. A vida dos animais, assim como dos homens, gira em torno de comer, fazer abrigo, cuidar da família; o que difere é a natureza com a qual experimentam o mundo.

“Perspectivismo supõe uma epistemologia constante e ontologias variáveis: as mesmas representações, mas outros objetos; sentido único, mas referências múltiplas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 68). Jaguares e homens bebem cauim, mas percebem o cauim de maneiras distintas. O jaguar enxerga no sangue fresco seu cauim; já o homem enxerga como cauim a bebida fermentada da mandioca. Os animais veem as mesmas coisas de formas diversas porque seus corpos são diferentes.

Sérgio Medeiros (2002), em seu texto *Contos Confusos?*⁹, se opõe à posição de Koch-Grünberg que considera as narrativas coletadas entre os pemón como uma confusão desordenada. Medeiros aponta que essa suposta desordem (a flexibilização de pontos de vista, as relações interespecíficas, as metamorfoses, a humanização dos animais) identificada pelo pesquisador alemão, acontece, na verdade, de forma bastante ordenada, principalmente em relação ao espaço onde ela ocorre. Ele destaca que as transformações corporais e a relação entre

⁹ O referido texto compõe a obra *Makunaíma e Jurupari: cosmogonias ameríndias*, organizada por Sérgio Medeiros, que traz na íntegra a tradução do texto de Koch-Grünberg, bem como textos críticos assinados pelo próprio Medeiros e por Lúcia Sá.

seres de espécies diferentes não acontecem, via de regra, no ambiente cotidiano da aldeia/maloca, acontecendo preferencialmente em um igarapé distante ou na mata, em locais que ele chama de paragens míticas.

Medeiros percebe uma estrutura recorrente nas narrativas míticas ameríndias, onde um personagem deixa a convivência familiar para adentrar a paragem, convivendo com as perspectivas outras, retornando posteriormente ao ambiente cotidiano, onde aquela ‘magia’ se desfaz. Essa estrutura fica evidente na narrativa *Como os venenos Azá e Inég, de matar peixe, vieram ao mundo* da tradição pemón¹⁰. Neste texto um menino humano é adotado por uma anta, e ao se tornar rapaz passa a viver com ela “como se fosse seu marido. Ia na frente da anta, a anta o seguia” (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 93). A anta dá a ele muitos carrapatos, que são como enfeites de pérola. Posteriormente o rapaz retorna à casa de sua mãe, onde seus carrapatos são vistos não como joias, mas como infestação. O mesmo acontece com sua esposa grávida, que lá é vista como um animal de caça: “A família comeu a anta e ficou com a criança, para criá-la” (p. 94).

O devir é um conceito fundamental para a discussão do pensamento ameríndio. De acordo com Deleuze e Guattari (1997) os devires não pertencem a todas as sociedades, mas pertencem especificamente às sociedades de caça, sociedades de guerra, secretas. No século 16, quando os primeiros invasores europeus chegaram à costa brasileira, as populações tupis do litoral promoviam guerras contínuas, que não tinham como objetivo a obtenção de riquezas ou o domínio de territórios, mas que eram motivadas por um processo contínuo e longínquo de morte e vingança, no qual os inimigos eram capturados, mortos e comidos por toda a tribo, em vingança àqueles parentes mortos anteriormente. Somente os guerreiros eram capturados e comidos, e essa era a única morte digna que um guerreiro tupi poderia desejar.

Quando um tupinambá matava, sabia que fazia o mal, porque sua atitude dava à parte contrária um direito legítimo de vingança. Todavia, se no plano imediato um homicídio tinha um valor negativo, o canibalismo o transfigurava, simbolicamente, em algo positivo. No jogo canibal, cada grupo depende totalmente de seus inimigos, para atingir, depois da morte, a vida eterna de prazer e alegria. (MUSSA, 2009, p. 73).

O canibalismo praticado por eles resguardava algo do devir, do se tornar o outro. Viveiros de Castro (1986) identificou esse movimento entre os Araweté: “o destino da Pessoa Araweté é um tornar-se outro, e isso é a Pessoa – um devir. Intervalo tenso, ela não existe fora do movimento” (p. 22).

¹⁰ Narrada por Akúli e registrada por Koch-Grünberg.

Deleuze (1998) reconhece a existência de devires animais na escritura (como há devires índios) que não consistem em fazer-como, imitar. “É antes um encontro entre dois reinos, um curto-circuito, uma captura de código onde cada um se desterritorializa” (p. 57). Deleuze e Guattari (1997, p. 11-12) vão discutir o devir enquanto relação multinaturezas; eles nos falam de combinações que não são da ordem genética nem estrutural, mas combinações inter-reinos. Consideram que as relações objetivas entre os animais extrapolam as ciências naturais, aparecendo nos sonhos, nos mitos, e na imaginação coletiva. Fazem uma avaliação positiva das contribuições do estruturalismo para o entendimento do “devir”, mas afirmam que o estruturalismo simplesmente “não dá conta desses devires”, pois, de acordo com eles, o devir não se faz na imaginação: “O devir-animal do homem é real, sem que seja real o animal que ele se torna; e, simultaneamente, o devir-outro do animal é real sem que esse outro seja real” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 15). O devir animal é particularmente importante para a compreensão das textualidades analisadas nesta pesquisa; nos textos são marcantes as relações interespecíficas.

A característica do pensamento indígena, de atribuir cultura às diversidades de espécies; ou antes, de perceber o mundo diante da possibilidade de múltiplos pontos de vistas, é o que tem sido estudado enquanto perspectivismo ameríndio. Os conceitos de perspectivismo e multinaturalismo – contribuição da teoria cosmopolítica indígena (VIVEIROS DE CASTRO, 2015) – nos ajudam a refletir sobre o antropocentrismo ocidental, como anunciaram Deleuze e Guattari:

Assim é impossível hierarquizar as coletividades, mesmo animais, do ponto de vista de um evolucionismo de fantasia, onde as matilhas estariam no mais baixo, dando lugar em seguida às sociedades familiares e estatais. Ao contrário, há diferença de natureza; a origem das matilhas é totalmente outra que a das famílias e dos Estados e ela não para de trabalhá-las por baixo, de perturbá-las de fora, com outras formas de conteúdo, outras formas de expressão. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 19).

Deleuze afirma que o devir se furta do presente, é a “identidade infinita dos dois sentidos ao mesmo tempo, do futuro e do passado, da véspera e do amanhã” (DELEUZE, 1998, p. 2). A metamorfose possui centralidade na cosmovisão ameríndia, sendo a grande responsável pela diversificação das espécies animais, vegetais, mineiras e cosmológicas, bem como as espirituais. Na mitologia indígena os seres constantemente se transformam em outros, de naturezas por vezes absolutamente distintas. Maria Inês de Almeida (2009) considera que a metamorfose acontece mesmo na efetivação da escrita indígena, na concretude do traço: “O afastamento metafísico do corpo próprio não nos traz a metáfora? o princípio do que no

Ocidente passamos a chamar de literatura? Mas e se, ao invés da metáfora, pensarmos na metamorfose como princípio da literalidade?” (ALMEIDA, 2009, p. 54). Almeida entende que o processo de escrita indígena é “metamórfico” e não metafórico.

Metamorfozes e relações interespecíficas mantêm relação com a importância da corporalidade nas tradições ameríndias, no modo como as categorias de individualidade e coletividade (étnica, cosmológica) se exprimem em idiomas corporais. A diferença (alteridade) emerge no conjunto de processos de constituição dos corpos (o que comem, por onde andam, se caçam, se passam o dia sentado em frente ao computador, etc.) Essa diferença de natureza tem menos relação com a estrutura fisiológica do que com os afetos que atravessam cada espécie, diferença que é exaltada nos diversos processos corporais, desde o tipo de alimentação e tabus alimentares, geografias e climas aos quais estes corpos estão expostos, vestimentas, ornamentos e outras intervenções corporais. “O corpo, sendo o lugar da perspectiva diferenciante, deve ser maximamente diferenciado para exprimi-la completamente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 388).

As tradições literárias ocidentais vão perceber a relação multinaturezas como uma metáfora de comparação implícita – eu sou um jaguar. O perspectivismo presente na literatura e ontologia indígena dá ênfase à metamorfose, que pressupõe uma transformação de natureza, eu sou literalmente um jaguar, ou um devir-jaguar me atravessa. O que possibilita a metamorfose corporal (e as relações interespecíficas) é a essência, que continua eminentemente humana. “Em suma não há dúvida que os corpos são descartáveis e trocáveis, e que atrás deles estão subjetividades formalmente idênticas à humana. [...] a permutabilidade objetiva dos corpos está fundada na equivalência subjetiva dos espíritos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 395). Poderíamos pensar no corpo como um envoltório, uma vestimenta a qual despida revelaria o interior luminoso do espírito (cultura, significado) humano. Esse interior só é visível por outros da própria espécie, ou por seres transespecíficos como os xamãs.

A roupa-corpo, nas tradições cosmológicas indígenas, é, de acordo com Viveiros Castro (2002), uma das expressões da metamorfose. A narrativa sobre o surgimento dos venenos de matar peixe continua após a morte da anta. O menino, resgatado pelos parentes, é criado pela avó e pelo pai, que logo descobrem sua maravilhosa capacidade de matar peixes ao se banhar no rio. A avó é a primeira a explorar as qualidades do neto, provendo, assim, o sustento da família. Mas logo o segredo é descoberto pelos cunhados e há uma luta pelo controle do menino, que envolve não somente os parentes humanos, como também várias espécies de aves, todos

desejando que o menino se banhasse no poço da cachoeira Pulomulu¹¹, onde havia juntado muitos peixes.

O passarão mostrou-lhes o poço. Viram grande quantidade de peixes. Então o pai mandou o menino tomar banho. Mas Azá disse: “O poço é muito feio meu pai!” Ele estava com medo do poço. Kulewénte respondeu: “Lá não tem nada! Toma banho!” Aí o menino enfureceu-se. Pulou dentro d’água, mergulhou aqui, mergulhou acolá, em todo o poço. (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 96).

Assim morrem muitos peixes, mas o menino foi ferido por Keiemé – uma cobra arco-íris – e os pássaros se reuniram para resgatar o menino e matar a cobra. Depois de vários esforços conseguem enfim vencer o monstro e trazer o corpo do menino morto à tona. Também retiram da água a Keiemé, dividindo sua pele colorida e sua carne, um pedaço para cada pássaro e para cada bicho, que assim adquirem suas características (pelagens e cantos) atuais. O corpo do menino morto se transformou nos cipós que os indígenas utilizam para matar os peixes. A narrativa nos fala de um espaço-tempo mítico de indistinção entre os seres, bem como da capacidade criadora da metamorfose – que ressignifica a morte do menino transformando seu corpo em um elemento importante daquela tradição cultural. A possibilidade das relações interespecíficas existe devido a “uma continuidade metafísica e uma descontinuidade física entre os seres do cosmos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 382). Na narrativa sobre os venenos de peixe é possível para o rapaz partilhar da perspectiva da anta por que no mundo dela existem dinâmicas culturais como as dos homens. Homens e antas ambos têm pérolas que usam como enfeite, ambos fazem roça, se casam e constituem família.

Dessa forma, assim como Maria Inês Almeida (2009) e Sérgio Medeiros (2002), estou propensa a considerar a metamorfose como elemento de literariedade dessa literatura outra, que em diálogo com o mito nos apresenta a possibilidade de encontrar ‘humanidade’ nas mais diversas naturezas. Esse entendimento é fundamental para a delimitação de territórios de subjetividade relacionados à Makunaima, onde os marcos geográficos – mais do que entes inertes da paisagem, se constituem como linhas, ou acúmulos de subjetividades – têm sua origem e formação ligadas à criatividade e à ânsia transformadora da metamorfose – transformar gentes em pedra.

A noção de perspectiva e a refutação da ideia absoluta de verdade são bases para a validação do mito enquanto forma de conhecimento – organização lógica do pensamento – e não como mentira (em contraposição à verdade científica). A partir das reflexões de Viveiros

¹¹ Essa queda, segundo informações de Koch-Grünberg (2002, p. 95), está localizada no rio Kuruai, afluente do Kukenan, região do Monte Roraima, em território venezuelano.

de Castro poderíamos dizer que a epistemologia indígena tem como base a questão do ponto de vista, e que esse modelo de sabedoria se repete na mitologia.

O perspectivismo ameríndio conhece então no mito um lugar geométrico, por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada. [...] Ponto de fuga universal do perspectivismo, o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo. Meio cujo fim, a mitologia se propõe a contar. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 354-355).

2. IDENTIDADES CIRCUM-RORAIMA



Figura 7 – Keiemé. Priscila Borges, 2013.

2.1. Território Tradicional

Hace mucho tiempo el sol era un indio, que se dedicaba a desbrozar montaña y quemarla (hacer conuco) para sembrar ocumo. El sólo comía ocumo; su cara era brillante.

2. Un día que fue a beber agua y bañarse en un riachuelo (quebrada) después del trabajo, al acercarse, sintió en un pozo de agua como el remolino de una persona que se sumerge. Y quedó pensando qué sería aquello.

3. Otro día volvió con más sigilo al pozo de agua y vio a una mujer pequeña, pero de una cabellera larguísima, que le llegaba a los pies. Estaba bañándose y jugando y batiendo el agua con sus cabellos.

4. Pero ella se dio cuenta de que venía el sol y se sumergió en lo profundo del pozo. Pero el sol aún logró asirla por la cabellera. "A mí no, a mí no", gritó aquel ser, que se llama Tuenkarón. Y dijo más: "Yo te enviaré una mujer para que sea tu compañera y esposa". Y entonces el Sol soltó su cabellera y dejó irse a Tuenkarón.

[...]

29. Y efectivamente, al otro día la mujer vino muy temprano, le hizo comida cocida, le asó ocumo, arrancó yuca, la ralló e hizo casabe. Aquel día se quedó a dormir con el Sol y desde aquel día vivieron siempre juntos.

30. Y encontraron (tuvieron) varios hijos; y éstos fueron los Makunaima (ARMELLADA, 1989, p. 27-29).

De muitas maneiras a figura mítica-literária de Makunaima se insere em territórios geográficos. As narrativas sobre os Makunaimas – ou Makunaima e seus irmãos - se desenvolvem a partir da região circum-Roraima. Segundo Paulo Santilli (2009):

Toda a região que circunda o Monte Roraima – no escudo guianense, o divisor de águas que vertem para os rios Amazonas, Essequibo e Orinoco, entre 3° a 7° N. Lat. E 59° a 64° O. Long. – é habitada por povos que se autodesignam Pemon e Kapon. A designação Kapon engloba os assim chamados Ingarikó ou Akawaio – que vivem nos altos rios Mazaruni e Cotingo, junto às vertentes ao norte e a leste do Roraima, nas cordilheiras Pacaraima – e os Patamona, que habitam as cabeceiras dos rios Potaro, Siparuni e Maú ou Ireng, a leste da cordilheira. Já a designação Pemon abrange os grupos a oeste e a sudoeste, na região: os Kamarakoto, os Arecuna, os Taurepan e os Macuxi, que habitam os vales dos rios Cuyuni, Caroni, Paragua, Uraricoera, Tacutu e Rupununi, compreendendo a área conhecida como Gran Sabana, ao norte a oeste do Monte Roraima, e os campos naturais ou lavrado, ao sul e a sudoeste da cordilheira de Pacaraima, Seus vizinhos ao sul são os Wapichana, de filiação linguística Aruak. (SANTILLI, 2009, p. 61).



Figura 8 - Limites do Escudo Guianense. Fonte: De User Kordas on es.wikipedia

Nesta região são comuns os marcos geográficos (principalmente pedras, cachoeiras e outras formações rochosas) atribuídos à intervenção de Makunaima.

Makunaíma foi então para o outro lado do Roraima, onde deve estar vivendo até hoje. Lá ele transformou em rochedos homens e mulheres, bem como saúvas, antas e porcos do mato. Uma rocha perto de Koimélemong é um porco que enfia a cabeça na terra. Na montanha Aruayáng vê-se uma grande panela, coberta por uma cesta; na Serra do Mel, uma bolsa de caçador. Muitas destas pedras estão na terra dos ingleses: são peixes, uma mulher com um cesto raso na cabeça... (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 65)¹²

As narrativas recolhidas por Dom Alcuíno Meyer, entre os makuxi do Brasil, por Frei Cesáreo de Armellada, entre os pemón da Venezuela e por Koch-Grünberg entre os taurepang e arekuna em sua viagem ao Monte Roraima, nos permitem identificar um território tradicional que, como já foi dito, tem o Monte Roraima como ponto de difusão/concentração de agenciamentos. Nas referidas narrativas Makunaima aparece junto a seus irmãos mais velhos, que recebem diferentes nomes, dependendo da região e etnia. Makunaima e seus irmãos são em

¹² Narrado por Mayuluáípu, indígena taurepang.

grande parte responsáveis pela composição atual do mundo conhecido, e seus feitos têm relação com a geografia, com a criação da humanidade, com o surgimento de astros, plantas e animais, bem como da utilização de elementos da cultura, como os episódios do roubo do fogo e a prática de uso do timbó na pescaria. Dentre os irmãos, por vezes chamados de Irmãos Insikiran¹³, Makunaima recebe destaque por sua natureza ambivalente, ao mesmo tempo criador e destruidor, criando, muitas vezes, coisas boas sem querer, e coisas ruins gratuitamente, e apresenta muito da natureza do Enganador¹⁴ ou Trickster.

O livro de Lino Figueroa, *Makunaima en el vale de los kanaimas*, nos põe diante de outra face de Makunaima, um jovem iniciante Kanaimé que transita pela região mais norte da chamada Gran Sabana, tendo como pontos geográficos referenciados a Lagoa de Canaima e o Tepuy Auyán, de onde nasce a Cachoeira de Salto Angel, a mais alta queda d'água do planeta. O Kanaimé é figura difundida no imaginário pemón, que ora se confunde com uma entidade mágica, espiritual, ora é percebido como um xamã versado na magia negra, mas sempre é associado às mortes sem explicações aparentes acontecidas entre estes povos indígenas. Lino Figueroa é indígena pemón – kamarakoto, povo que está localizado na parte mais setentrional do Parque Nacional Canaima (Venezuela), lembrando que Canaima é Kanaimé. Nessa região a influência do Tepuy Roraima é menor, mas Lino trabalha com outras referências geográficas, criando assim um outro Território de Makunaima.

Mário de Andrade (1984), em *Macunaíma*, amplia imensamente o território de influência de Makunaima, e faz o herói perambular por diferentes regiões do nosso país.

Durante uma semana os três vararam o Brasil todo pelas restingas de areia marinha, pelas restingas de mato ralo, barrancas de paranãs, abertões, corredeiras carrascos carrascões e chavascais, coroas de vazante boqueirões mangas e fundões que eram ninhos de geada, espriados pancadas pedrais funis bocainas barroqueiras rasouras, todos esses lugares (ANDRADE, 1984, p. 90).

Sobrepostos a estes territórios míticos e literários existem outros, como o Parque Nacional do Monte Roraima (Brasil), a Terra Indígena Raposa Serra do Sol (Brasil) e o Parque Nacional de Canaima (Venezuela). Tríplice fronteira entre Nações, três distintas línguas oficiais, que com suas fronteiras arbitrárias separam os filhos e netos de Makunaima, povos parentes que, indiferentes às linhas imaginadas da Fronteira, mantêm intenso intercâmbio de pessoas, produtos e subjetividades. Milton Santos (2008) nos fala de uma nova realidade de

¹³ Na tradição Makuxi, conforme textos recolhidos por Dom Alcuíno Meyer entre 1926 e 1948. Diocese de Roraima, 2011.

¹⁴ Termo utilizado por Beatriz Perrone-Moisés, na tradução das Mitológicas de Lévi-Strauss para o português do Brasil, Lévi-Strauss utiliza o termo *décepteur* no francês.

território construída a partir da intervenção do Estado-Nação. A Amazônia, no contexto da constituição dos Estados-Nação sul-americanos, foi uma das últimas regiões de ocupação efetiva, e continua sendo, ainda hoje, território de disputas territoriais. É certo dizer que a ideia de Estado-Nação não é realidade indiscutível na região circun-Roraima, as grandes etnias indígenas presentes na região possuem força política e dialogam diretamente com entidades internacionais, colocando em pauta a questão da autonomia.

2.2. Etnografias e missões

No capítulo introdutório foi comentado sobre o trabalho de Koch-Grünberg e sua importante contribuição para o registro e difusão das narrativas indígenas da região circun-Roraima. Outros importantes trabalhos são os registros realizados por Alcuíno Meyer, entre os makuxi no Brasil e Guiana e por Cesareo de Armellada, entre os pemón na Venezuela. Ambos os pesquisadores estiveram ligados às missões católicas, nas quais desempenharam trabalhos religiosos, oportunidade para convivência bem próxima com as populações locais, o que gerou excelentes registros; sem desprezar, é claro, as críticas justificadas que se fazem à intervenção das missões religiosas entre as populações indígenas. Neste ponto é importante lembrar que as três coletâneas de histórias citadas neste capítulo trazem um amplo repertório oral, não se limitando às histórias de Makunaima, mas que estas serão nosso objeto de análise preferencial, em detrimento de outras que versam sobre outros temas e personagens míticos.

Os episódios mítico-narrativos que poderíamos descrever como a *Árvore das Frutas* e a *Grande Enchente* são exemplares para circunscrever um território de Makunaima a partir do Monte Roraima e de dois feitos: a queda da árvore e a inundação que se seguiu. Bárbara Glowczewski, em seu livro *Devires Totêmicos*, propõe uma relação entre território e mito, investigando a partir do universo mítico-narrativo dos Warlpiri (Austrália) e do modelo cartográfico de Guattari: “Meu método de análise das redes totêmicas como uma gestão coletiva rizomática de mitos e sonhos projetados sobre a geografia do deserto era um exemplo perfeito do que ele [Guattari] denominava “território existencial”” (GLOWCZEWSKI, 2015, p. 18). Glowczewski trabalha com a ideia de Linhas de Errância e as relaciona com as narrativas míticas, buscando “padrões e outros sinais naquilo que os seres ancestrais [...] deixaram ao longo dos rastros de sua caminhada, de seu rastejar ou de seu voo, marcando a paisagem com suas trajetórias tornadas nascentes d’água ou outros elementos que emergiram de seus fazeres e agires” (GLOWCZEWSKI, 2015, p. 17).

Koch-Grünberg teve como informantes dois homens de diferentes etnias: Mayuluaípu, identificado como taurepang, e Akúli, identificado como pertencendo ao povo Arekuna. Destes dois narradores, Mayuluaípu aparece como interlocutor privilegiado, já que é quem fala português e fornece explicações para as histórias contadas por Akúli. As versões apresentadas por estes dois homens possuem pontos em comum, mas variações que demonstram a riqueza do repertório textual oral da região. As diferenças começam pelo nome dos irmãos de Makunaima. A primeira história apresentada por Koch-Grünberg, narrada por Akúli, é *A árvore do mundo e a grande enchente*: “Makunaíma e seus irmãos estavam passando fome, mas Akúli voltava sempre de barriga cheia para casa” (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 59). Mais adiante um dos irmãos é nomeado como Jigué, sendo identificado como “irmão mais velho”, e também mais responsável, já que tenta impedir os irmãos de derrubarem a árvore Wazaká: “O irmão mais velho, Jigué, disse aos irmãos que não abatessem essa árvore, como tinham feito com a árvore Pupu, mas que comessem apenas as frutas que estavam caindo” (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 60). Makunaima, por sua vez, era o irmão mais novo e também “mais safado que todos os outros, embora fosse um menino” (p. 60). Foi ainda Makunaima que, contrariando as recomendações de Jigué, insistiu em tombar a árvore. A história seguinte da coletânea de Koch-Grünberg também tem o nome de *A árvore do mundo e a grande enchente*. Esta é a versão narrada por Mayuluaípu; nela os irmãos de Makunaima são nomeados:

Antigamente cinco irmãos viviam ao pé do Roraima: Makunaíma, Ma'nápe, Anzikilán, Wakalámbe e Anike. Ma'nápe era o mais velho, mas não valia nada. Os cinco irmãos estavam com muita fome. Então Akúli, que era um homem naqueles tempos, achou dentro da floresta uma árvore, chamada Wazaká, carregada com todas as frutas boas, todas as variedades de banana, mamão, caju, laranja e milho. Todos os dias ele comia muita fruta, mas nada dizia aos outros. (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 62).

Nesta versão Ma'nápe é identificado como “o irmão malvado” e é dele a ideia e o ato de derrubar a árvore.

Quando ele dizia “palúlu-yég”, o tronco ficava tão mole que o machado penetrava fundo. Só estava sobrando uma lasca do tronco. Então, um outro irmão, Anzikilán, disse: “Waína-yég”. O resto do tronco endureceu muito e o machado não entrou mais. Porém Ma'nápe disse de novo: “Élupa-yég, makúpa-yég, palúlu-yég!” E o tronco amoleceu outra vez e ele derrubou a árvore. (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 64).

Nas duas versões o resultado da ação de derrubar a árvore Wazaká é o plantio de todas as frutas no território e uma grande enchente, que forma os rios e os povoa de peixes.

Se a árvore tivesse caído para este lado, haveria hoje aqui muitas bananas na floresta, mas caiu para o outro lado do Roraima. Por isso ainda hoje existem naquelas matas muitos bananais que ninguém plantou. [...]. Quando Ma'nápe abateu a árvore, dela saiu uma grande quantidade de água e muitos peixes, entre eles uma espécie de traíra muito grande, mas foram todos para o outro lado. Até hoje há muito peixe grande por lá: piraíba, surubin e outros. (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 64).

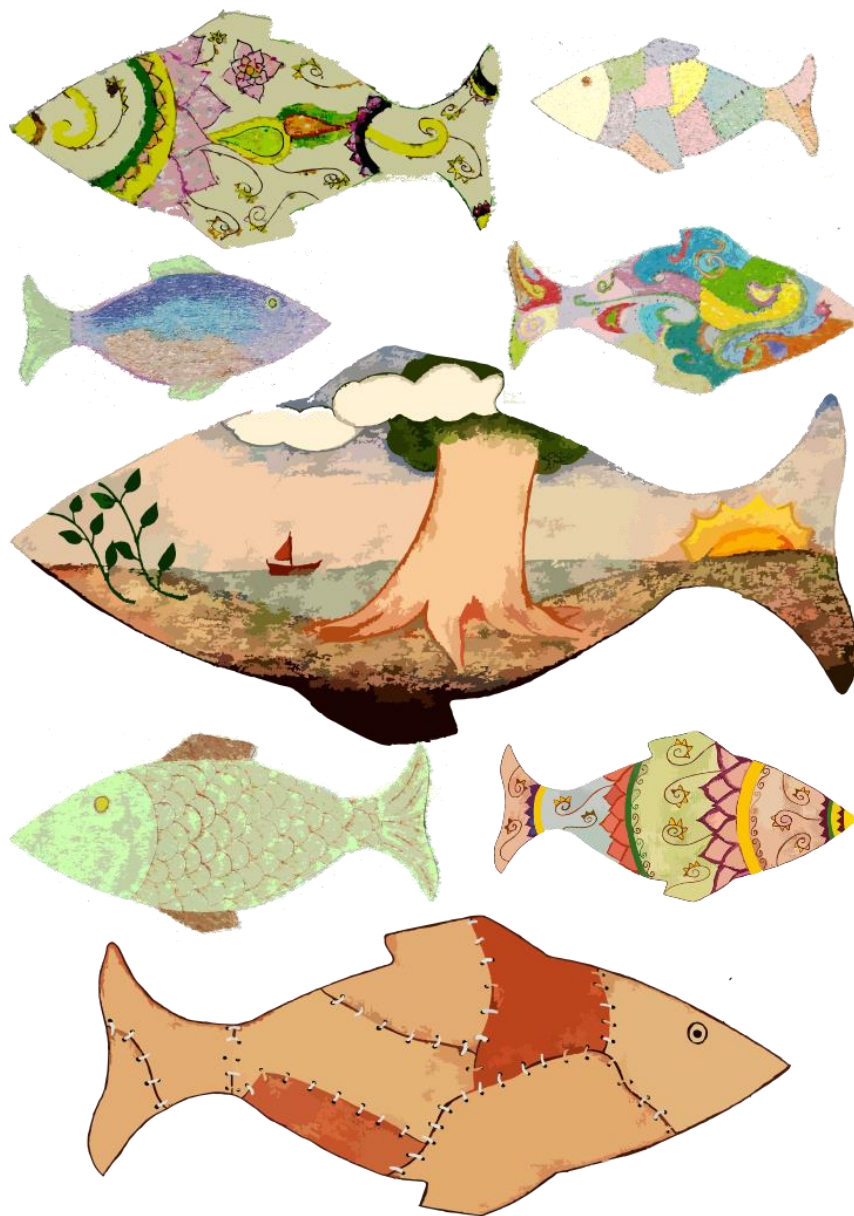


Figura 9 - Variedades de peixes. Priscila Borges, 2014.

Os nomes Anzikílan (Insikirán) e Anike, presentes em uma das versões recolhidas por Koch-Grünberg, na qual são descritos como irmãos de Makunaima, aparecem também nas narrativas recolhidas por Alcuíno Meyer, que estão organizadas na publicação *Onças, antas e raposas: mitos do povo makuxi registrados pelo monge beneditino Dom Alcuíno Meyer, O.S.B. entre 1926 e 1948* (DIOCESE DE RORAIMA, 2011). Nestas histórias os protagonistas Inxikiran e Ani'ke desempenham as ações que, nas narrativas recolhidas por Koch-Grünberg e

Cesareo de Armellada, são atribuídas a Makunaima. “Os dois irmãos gêmeos Inxikiran e Anike encontraram a cutia. E disseram a ela: - Vamos dormir de boca aberta! A cutia dormiu de boca aberta. Os dois irmãos espiaram os dentes da cutia, presos aos quais havia cascas de banana” (DIOCESE DE RORAIMA, 2011, p. 118). Lembrando que Akúli, personagem que aparece nas versões de Koch-Grünberg, é o nome da cutia em língua indígena. Inxikiran e Anike da mesma maneira que Makunaima e seus irmãos, encontram a árvore de todas as frutas, a qual derrubam, gerando uma grande enchente. Na versão narrada por Akúli a Koch-Grünberg sobre esse episódio da *Grande Enchente*, Makunaima e seu irmão Jigué se salvam subindo no alto de palmeiras inajás. Na narrativa recolhida por Meyer Inxikiran e Anike sobem em uma bacabeira, onde esperam a água baixar: “Então eles subiram no alto de uma bacabeira, pois a base do tronco da árvore Roraima jorrou água em quantidade” (DIOCESE DE RORAIMA, 2011, p. 119).

Na coletânea organizada a partir dos registros de Alcuíno Meyer, o nome de Makunaima aparece somente em uma narrativa e não fica clara a relação dele entre os irmãos. Em *Mito sobre Macunaima*, os irmãos Inxikiran e Anike encontram com Makunaima e o enganam com uma travessura: “Macunaima¹⁵ desfaleceu. Eles os sepultaram com pedras. Nesta cachoeira de Turu, à margem do Rio Cotingo, à altura do boqueirão do Contã, eles o sepultaram” (DIOCESE DE RORAIMA, 2011, p. 128). Mas o herói Makunaima não nega sua natureza extraordinária e, retornando da morte, transforma os irmãos em peixe e macaco, usando apenas sua vontade: “À ordem de Macunaima eles se transformaram. Anike virou peixe e Inxikiran, fugindo para a serra, se mudou em macaco ou em veado.” (DIOCESE DE RORAIMA, 2011, p. 128).

Cesareo de Armellada foi um missionário capuchinho que viveu e trabalhou entre os índios pemón da Venezuela, na região fronteira entre Brasil e Guiana, entre os anos de 1933 e 1943. Armellada se dedicou ao estudo da língua pemón e ao registro de cantos, narrativas e outras formas poéticas presentes na oralidade circum-Roraima.

El cuento y la leyenda se consideran como una riqueza digna incluso de que se la vaya a buscar a otras tribus, igual que se van a buscar medios o instrumentos de cultura física. El que tiene cuentos es apellidado *sak*, dueño o poseedor, igual que quien sabe ensalmos o el que tiene corotos útiles. Nunca se les hará pesado a los indios el hospedaje de aquel que les cuente cuentos, les traiga noticias o les comunique nuevos cantares. Se darán por bien pagados. (ARMELLADA, 1989, p. 11).

Em seu livro *Tauron panton: cuentos y leyendas de los indios pemón*, Armellada apresenta uma narrativa que conta a história de origem dos irmãos Makunaima. De acordo com

¹⁵ Nesta coletânea o nome é grafado com a letra C – Macunaima.

a narrativa – Leyenda de los Makunaima – os irmãos descendem do Sol, que naquele tempo era um índio “que se dedicaba a desbrozar montaña y quemarla (hacer conuco) para sembrar ocumo” (ARMELLADA, 1989, p. 27). A mãe dos Makunaima, segundo a versão apresentada, é uma mulher feita de pedra de jaspe, “rojiza como los pedazos de piedra de fuego que suele haber en el lecho de los ríos.” (ARMELLADA, 1989, p. 30). Essa mulher é a terceira enviada por um ser aquático chamada Tuenkarón, com quem o Sol se encontrou em uma cachoeira. Para evitar ser agarrada pelo Sol Tuenkarón lhe promete enviar uma mulher; as duas primeiras, uma delas feitas de argila branca e a outra de cera, derreteram ao contato com a água ou fogo, não sendo úteis na realização das tarefas que lhes davam o Sol (buscar água e cozinhar).

29. Y efectivamente, al otro día la mujer vino muy temprano, le hizo la comida cocida, le asó mapuey, arrancó yuca, la ralló e hizo casabe. Aquel día se quedó a dormir con el Sol y desde aquel día vivieron siempre juntos.

30. Y encontraron (tuvieron) varios hijos; y esos fueron los Makunaima.

31. [...] Y los nombres de los hijos fueron los siguientes: Meriwarek, el primogénito; luego Chiwadapuén, hembra; Arawadapuén, segunda hija; y Arukadarí, el más pequeño, que muchas veces se le llama Chiké. (ARMELLADA, 1989, p. 31).



Figura 10 - Muchacha cargando casabe. Priscila Borges, 2016.

Na coletânea de Alcuíno Meyer há uma narrativa onde se passa algo bem parecido. No texto *Mito dos irmãos Inxikiran e Anike* o Sol também se depara com um ser aquático, o Jacaretinga, que rouba seus peixes. “O Sol ficou escondido à espera do jacaré. O jacaré veio. O

Sol apanhou o jacaré e brigou com ele. Depois abriu-lhe a boca e cortou-lhe a língua” (DIOCESE DE RORAIMA, 2011, p. 99-100). O Jacaretinga também faz mulheres para serem esposas do Sol: a primeira, feita de barro, se derrete ao buscar água no rio, a segunda, feita de breu preto, arde e derrete ao fazer fogo, por fim, a terceira, feita de breu claro, atende a todas expectativas e se torna esposa do Sol, mãe dos irmãos Inxikiran e Anike: “Passado certo tempo a filha do jacaré, agora esposa do sol, deu à luz um filho. Logo depois pariu mais outro filho, irmão do primeiro. Os dois gêmeos vieram a ser os irmãos Inxikiran” (DIOCESE DE RORAIMA, 2011, p. 100).

A árvore quebrou-se. Caiu por cima da árvore Elu-yég e por cima da árvore Yeluwazaluima-yég. Makunaíma também derrubou essas árvores. (Seus tocos formam hoje as montanhas Elu-tepe e Yeluwazaluima-tepe. O toco da árvore Wazaká forma o Roraima. Todas estas montanhas têm o mesmo formato e são muito altas.) (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 61).

Ao longo das narrativas apresentadas por esses autores é possível identificar uma série de indicações geográficas e de elementos da paisagem que nos permite traçar um território tradicional de origem e desenvolvimento das narrativas de Makunaima. Nas narrativas coletadas por Koch-Grünberg são abundantes as referências a locais da geografia real. Na narrativa 1 – *A árvore do mundo e a grande enchente*, a primeira referência territorial apresentada são os Tepuis: Elu-tepe; Yuluwazaluima-tepe; e Roraima. Os tepuis são mencionados quando Makunaima e seus irmãos derrubam a árvore Wazaká, e ela cai por cima de outras duas grandes árvores. Segundo o narrador os troncos cortados das três árvores são aqueles tepuis: “todas estas montanhas têm o mesmo formato e são muito altas” (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 61). Na região da Gran Sabana (Venezuela) existe uma série de formações rochosas, todas elas muito altas e de formação parecida, planas na parte superior, chamadas de Tepuis. A formação destacada destes Tepuis exerce uma grande influência nos imaginários das populações locais e de visitantes; são paisagens que inspiraram e continuam inspirando a criação de mitos, de relatos de viajantes e a produção de obras artísticas. “*These tepuis are table-mountains composed of Precambrian quartzites and sandstones from the Guyana Shield, rimmed by steep cliff walls*” (AUBRECHT et al, 2012, p. 9).

O Monte Roraima constitui uma mesa ou tepuy, cujas rochas sedimentares assinalam a fronteira tríplice entre o Brasil, Venezuela e Guiana. De sua área total, apenas 5% encontra-se no Brasil, cabendo 10% à Guiana e 85% à Venezuela. Importantes bacias hidrográficas têm nessa localidade suas nascentes, citando os rios Arabopó na Venezuela, Cotingo no Brasil e Paikora e Waruma, afluentes da margem esquerda do rio Mazaruni na Guiana. (REIS, 2006, p. 1)

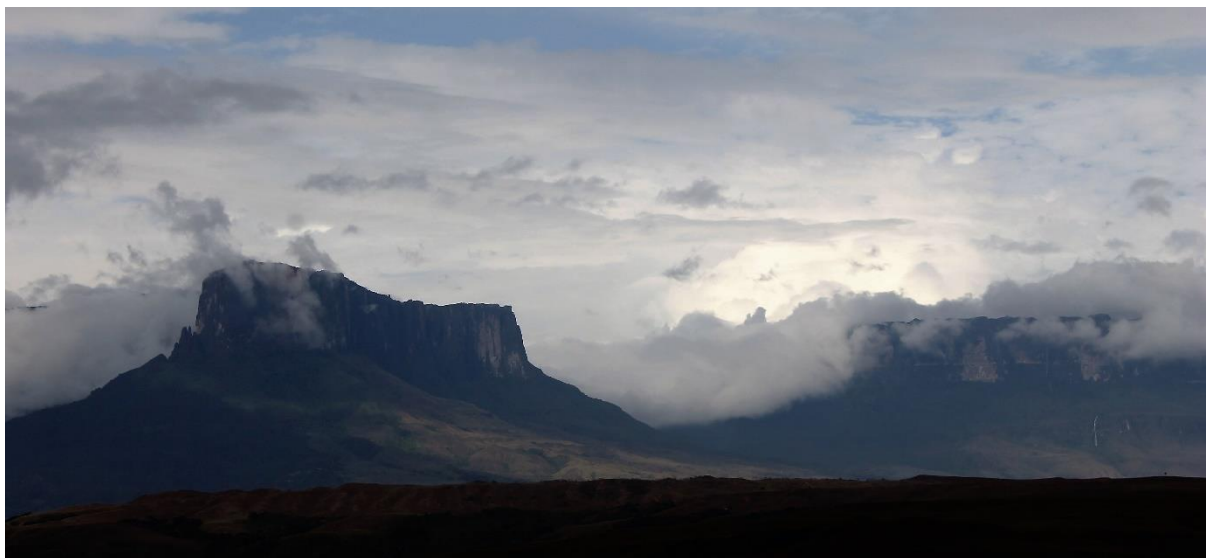


Figura 11 - Tepuy Roraima (encoberto e à direita) e Kukenán (à esquerda). Foto: Priscila Borges. Jan/2016.



Figura 12 - Mapa de localização do Monte Roraima na zona de fronteira entre Venezuela, Guiana e Brasil, e disposição de sua trilha de acesso. (REIS, 2006, p. 4).

Há uma indicação de direção, segunda a qual “as árvores caíram para o outro lado” (p.61). Sobre esta passagem, Koch-Grünberg comenta em nota de rodapé, que este outro lado é o Norte (p. 61). São também mencionados o Rio Caroní – pois a Wazaká-yég, ao ser cortada,

caiu sobre esse rio formando a cachoeira Wazaká-melu – e as cachoeiras formadas pelas outras árvores: Eutoálime-melu e Peleuúima-melu. A narrativa 4 – *Feitos de Makunaíma* é a mais abundante em referências territoriais, pois fala justamente das façanhas, de como Makunaima tinha o poder de transformar pessoas e animais em pedra. São nomeados os locais: Koimélemong, uma “aldeia de índios na Serra do Mel, região montanhosa na margem direita do Surumu médio” (p. 65), explica o próprio Koch-Grünberg em uma nota de rodapé; a própria Serra do Mel é mencionada três vezes, pois lá existem muitas pedras transformadas por Makunaima; montanha Aruayáng, “grande cordilheira de montanhas ao norte do Surumu médio” (p. 65), explica outra vez o etnógrafo em nota de rodapé; a montanha Mairari, “montanha elevada na margem esquerda do Surumu médio”, outra nota do alemão; e o rio Miáng. Há também a indicação de direção “para o outro lado”: “Makunaíma foi então para o outro lado, onde deve estar vivendo até hoje” (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 65); mais adiante encontramos a seguinte indicação: “muitas destas pedras estão na terra dos ingleses” (p. 65), ou seja, a Guiana. Na narrativa 5 – *Outros feitos de Makunaíma* também há uma referência à Guiana quando Makunaima e seu irmão roubam o anzol de um homem e ele diz que vai trabalhar do “outro lado” para adquirir outro anzol. Neste conto também é referenciada a “casa de Makunaíma”, que ficaria na montanha Aruayáng citada anteriormente. Infelizmente não foi possível identificar a localização de tal montanha. O mesmo acontece com outras localidades citadas, cujos nomes não consegui relacionar com seus correspondentes contemporâneos. De toda forma a partir das referências a locais reais teríamos o seguinte mapa:

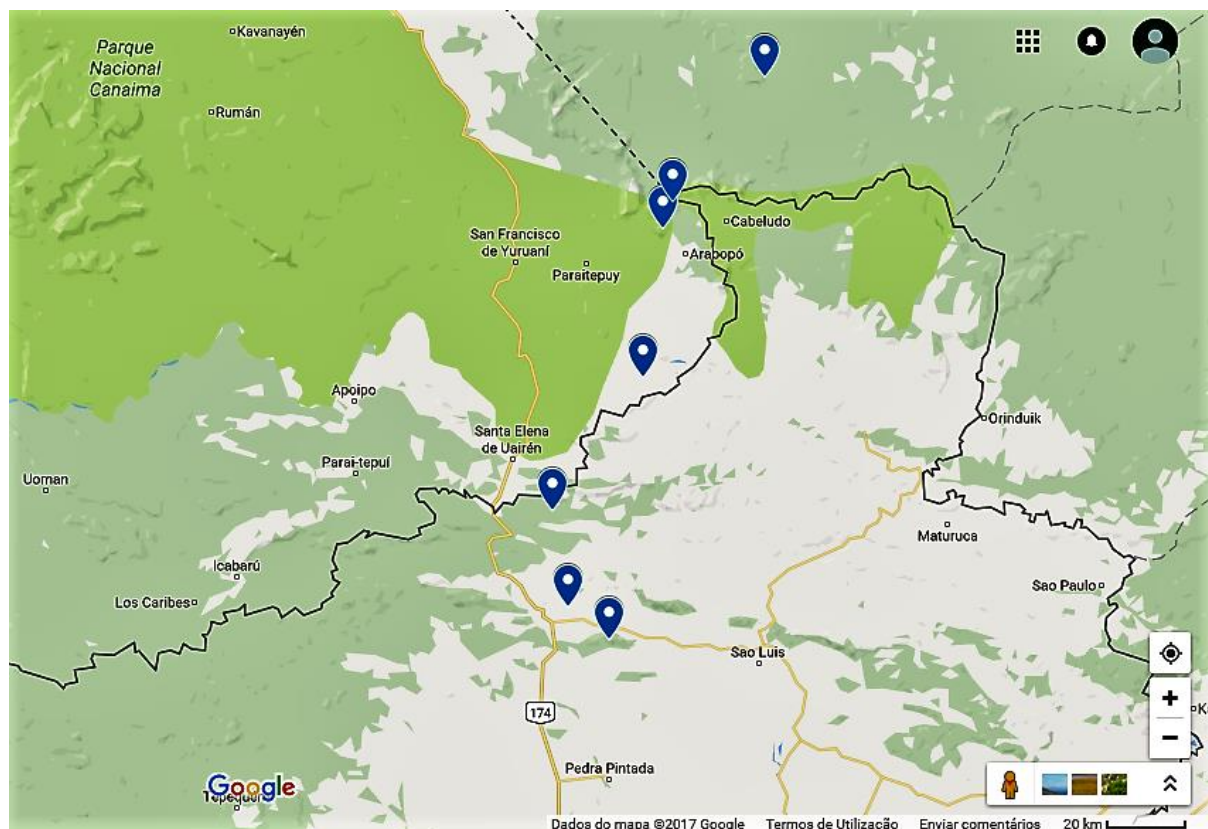


Figura 13 - Mapa da área de Koch-Grünberg

Nos textos coletados e apresentados por Cesareo de Armellada há algumas referências a locais da geografia real. O texto 2 – *Leyenda de los Makunaima* – é subdividido em 14 capítulos, numerados com algarismos romanos. No capítulo II o Sol (Wei), pai dos Makunaimas, viaja para Ikén, deixando a família sozinha. Nesta parte não há maiores explicações de que lugar seria esse. Gutierrez Salazar, em seu livro *Cultura pemón*, relata o episódio de nascimento dos Makunaimas e diz que “Wei, como buen pemón, viaja a Iken en busca de mercancías varias usuales” (GUTIERREZ SALAZAR, 2002, p. 89), o que nos ajuda a pensar em Ikén como um lugar onde os indígenas iam buscar as mercadorias que não conseguiam fazer por conta própria. É interessante como o mais jovem dos Makunaimas, Chiké, na coletânea de Armellada, é capaz de produzir sozinho uma escopeta, para espanto do irmão maior. No último capítulo do texto do próprio Armellada encontramos outra referência, um pouco mais elucidativa, sobre a localização de Ikén: “Algunos dicen que se fueron hacia Ikén, igual que había ido su padre la primera vez y ellos cuando querían comprar cosas de los teponkén (la gente que usa vestidos)” (ARMELLADA, 1989, p. 67). Angosto (2009), em um artigo publicado na revista *Antropológica* (Venezuela), reflete sobre as identidades étnicas pemón, e faz uma importante observação sobre o conceito de teponkén. De acordo com ele:

También relacionadas con el idioma y la articulación de identidad étnica encontramos los términos de categorización del “no-pemón”. Llamaremos particularmente la atención acerca del término teponkén, que puede ser traducido como “persona con ropas”. Actuando como sustantivo, este es el término genérico utilizado por los pemón para referirse a todo aquel que desde su perspectiva queda categorizado como “forastero no-indígena” (pudiendo incluir al “criollo”, en referencia al “venezolano no-indígena”). Es este por tanto un término abarcante que difumina la diversidad entre los grupos forasteros, en este caso “no-indígenas”, y contrasta con la distintividad con la que los miembros de los pueblos indígenas circunvecinos son nombrados, con nombres que, aunque no siempre corresponden con autodenominaciones de los miembros de esos pueblos, demuestran una relación diferenciada hacia ellos, de mayor cercanía social y geográfica. (ANGOSTO, 2009, p. 21).

Assim, podemos imaginar Ikén como uma localidade não-indígena. Gutierrez Salazar (2002) nos auxilia novamente. O livro *Cultura pemón*, é constituído por uma primeira parte onde o missionário apresenta algumas narrativas míticas, e uma segunda parte, espécie de guia turístico-geográfico, onde Gutierrez Salazar relaciona lugares da geografia aos mitos correspondentes. Ao final dessa segunda parte ele nos fornece um dicionário geográfico, onde há um verbete intitulado Inken¹⁶: “nombre que daban a la región Guayana” (GUTIERREZ SALAZAR, 2002, p. 400). A região Guayana é uma das nove regiões administrativas da Venezuela, o que não nos ajuda muito a limitar uma coordenada, mas nos auxilia a delimitar uma região e uma situação social. Existe sempre um “outro lado”, que em Koch-Grünberg (2002) é apresentado como a “terra dos ingleses”. Retornando ao capítulo final da lenda dos Makunaimas apresentada por Armellada, ela nos diz que os irmãos “*se fueron hacia la tierra de los karaivá, en el rumbo de Remonotá, dejando el valle de Kukenán*” (ARMELLADA, 1989, p. 67). Karaivá é o homem branco e Remonotá, segundo Armellada:

Gran Sabana (Remonotá) eran los campos brasileiros de Rio Branco (ahora T. Roraima). Así mismo sus viajes a Guayana Inglesa (ahora Guyana) se decían ordinariamente viajes a Ikén, es decir, a la confluencia del kuyuni y del kamarán con el río Masanuni (Masurin), afluentes por su vez del Essequibo. (ARMELLADA apud ROMERO, 2002, p. 23).

Outras referências, em Armellada (1989), a locais da geografia real são: o monte Roraima – obviamente; Wei Tepui (Montanha do Sol) – onde os Makunaimas encontram o pai desaparecido; o rio Apanwao – onde o mais novo dos Makunaimas foi caçar veado; vale do Karaueká ou vale do Kukenán – região original dos Makunaimas; e a montanha Aruadán – que “serviu de casa a los Makunaimas” (ARMELLADA, 1989, p. 58). Sobre esta montanha vale lembrar que em Koch-Grünberg (2002) a montanha casa dos Makunaimas foi nomeada

¹⁶ Aqui o nome da localidade é grafado INKEN, diferente do que aparece no corpo do texto do próprio Gutierrez Salazar, bem como do texto de Armellada, onde o nome é grafado IKEN.

Aruayáng, cuja pronúncia se aproxima muito de Aruadán. Gutierrez Salazar (2002), com seu dicionário geográfico, nos auxilia novamente no verbete intitulado Aruwandan: “cerro cerca de Pratavaká, entre los ríos Apanwao y kukenán, en el que se localizan varios episodios de la leyenda de los Makunaimá en el valle llamado Karauakta” (p. 398). Outra referência importante diz respeito à formação geológica do território, onde são abundantes as pedras de jaspe. De acordo com o mito apresentado por Armellada essas pedras caíram sobre o território com a explosão da velha sapa que é queimada pelos irmãos Makunaima em vingança da morte da mãe. A partir das referências geográficas apresentadas por Armellada temos o mapa seguinte:

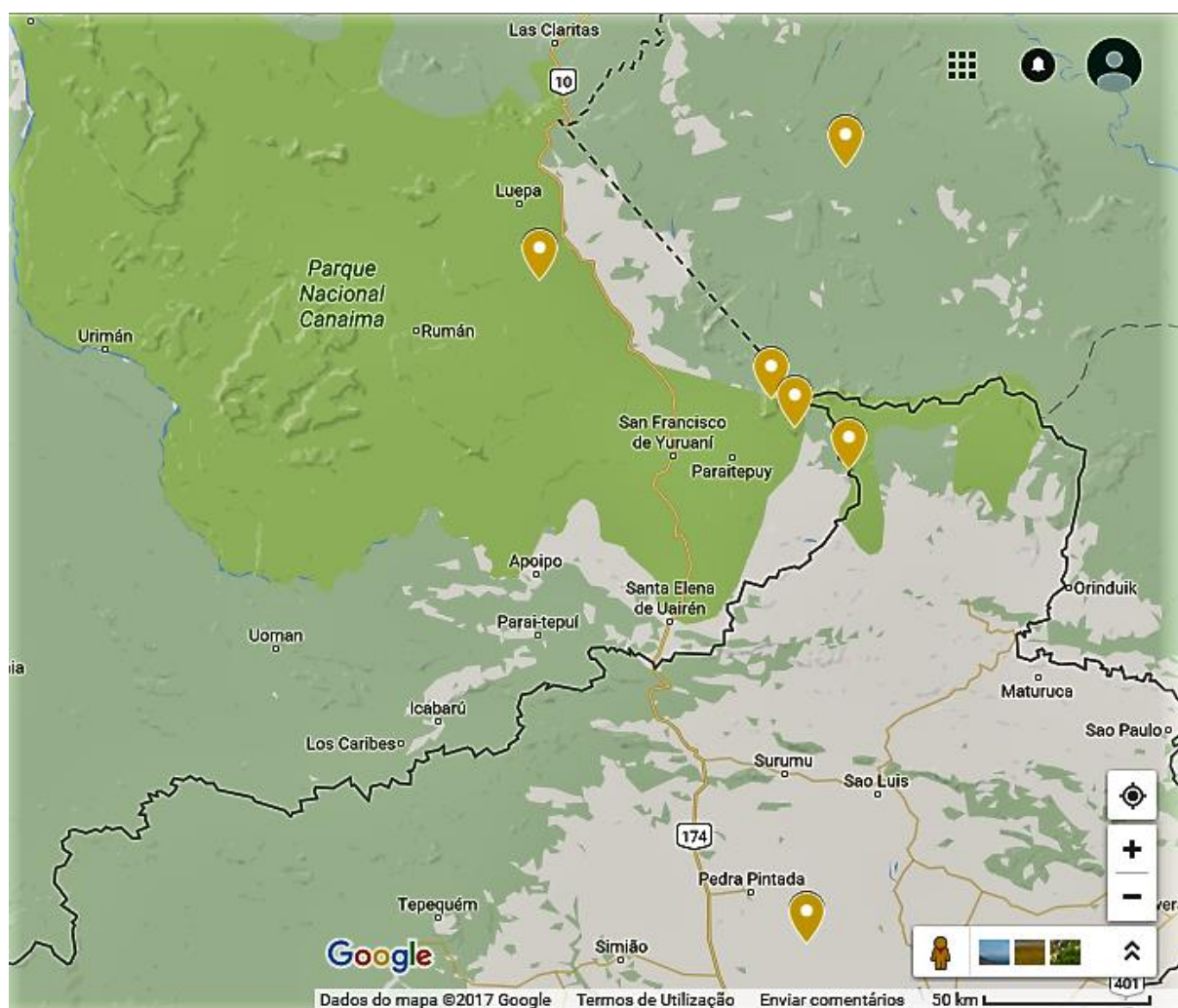


Figura 14 - Mapa da área de Cesáreo de Armellada

Na coletânea organizada pela Diocese de Roraima a partir dos registros de Alcuíno Meyer há poucas referências a locais da geografia, a saber, o Monte Roraima, que é formado com a queda da árvore das frutas, o rio Cotingo, que nasce no Monte Roraima e atravessa a

Terra Indígena Raposa Serra do Sol, desaguando no rio Surumu, e a localidade de Contão, possivelmente uma aldeia.

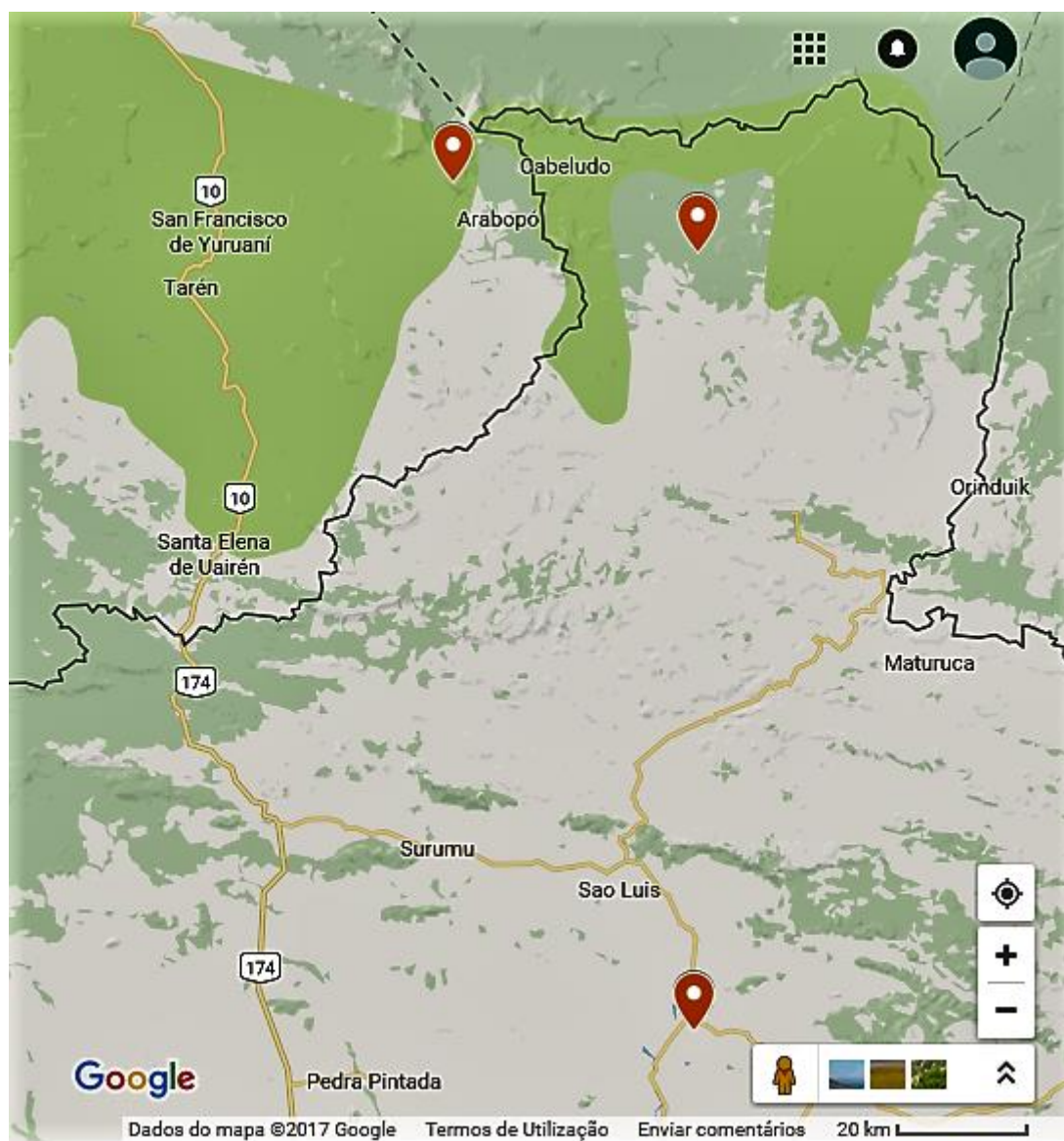


Figura 15 - Mapa da área de Alcuíno Meyer

As narrativas de todas as três obras aqui analisadas afirmam um amplo reconhecimento e intimidade com o ambiente onde elas circulam, e apresentam variedades de espécies vegetais e animais, elementos que compõem, conjuntamente com os marcos geológicos (rios, montanhas, etc.), o território. Também fica evidente a relação multnaturezas, interespecífica, assim como o perspectivismo enquanto forma de pensar as relações entre as diferentes gentes que compartilham um território – no caso o Território de Makunaima. Koch-Grünberg nos

apresenta 12 narrativas¹⁷ que cotam sobre as ações de Makunaima e seus irmãos, onde há dezenas de referências a locais, a plantas e espécies animais que compartilham afetos naquele território, o que nos permite mirar uma paisagem e perceber relações rizomáticas entre as identidades que ali se referenciam. Em um passeio com Makunaima e seus irmãos nos são reveladas plantas úteis daquele bioma, como a espécie de bromélia de nome Curauá, cujas fibras são usadas para confeccionar cordas “para fazer um laço para pegar uma anta” (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 69). Eles também nos mostram as árvores de frutos comestíveis, como a árvore Pupu, a árvore Ná-yég e a palmeira Inajá (*Maximiliana regia*). As relações interespecíficas são plenamente possíveis, ainda mais que naquele tempo – um tempo mítico – a distinção entre as espécies não era completa. Nas narrativas, Makunaima e seus irmãos interagem com uma diversidade de gentes de outras espécies:

Os cinco irmãos estavam com muita fome. Então Akúli¹⁸, que era um homem naqueles tempos, achou dentro da floresta uma árvore, chamada Wazaká, carregada com todas as frutas boas, todas as variedades de banana, mamão, caju, laranja e milho. Todos os dias ele comia muita fruta, mas nada dizia aos outros. (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 62).

Na narrativa *Morte e ressurreição de Makunaima*, Makunaima é morto e capturado pelo monstro Piai'mã; Ma'nápe é auxiliado por uma sequência de 'parentes', que são animais de outras espécies:

Ma'nápe desceu da árvore e seguiu as pegadas de Piai'mã. Seguiu também as manchas de sangue. Então encontrou-se com a pequena vespa Kambejike. Ela lhe perguntou: “Que fazes aqui, cunhado?” Ele respondeu: “Estou atrás do meu irmão, ele foi morto pelo Piai'mã, que agora o carrega nas costas. Vamos ver se o alcançamos!” Kambejike juntou o sangue de Makunaima e foi com Ma'nápe. (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 75).

Ainda uma outra narrativa conta sobre o encontro de Makunaima com o monstro Piai'mã; em *Makunaima e Piai'mã*, o herói se esconde em “uma árvore velha, com um buraco perto do chão”. Na tentativa de tirar Makunaima do buraco Piai'mã vai buscar pimenta; e ele traz “formigas Anakílan. Elas são a pimenta do Piai'mã” (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 73). Nessa passagem fica clara a possibilidade de que a mesma coisa seja encarada diversamente dependendo da perspectiva. Dessa forma, as formigas Anakílan representam para o Piai'mã o que os frutos da pimenteira representam para nós, gente humana; isso é o perspectivismo –

¹⁷ Algumas são versões diferentes do mesmo episódio narrativo, contadas pelos dois interlocutores indígenas de Koch-Grünberg.

¹⁸ Cutia (*Dasyprocta aguti*).

concepção partilhada por povos da América “segundo a qual o mundo é composto por uma multiplicidade de pontos de vista: todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade, que apreendem os demais existentes segundo suas próprias e respectivas características e potências” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 42).

Koch-Grünberg não nos apresenta uma narrativa que conte a origem dos Makunaimas, o que, todavia, não acontece nas coletâneas de Armellada e Meyer, que trazem, ambas, narrativas que contam do nascimento dos Makunaimas e do fato de serem filhos da união do Sol com uma mulher feita de jaspe/barro. Esta mulher, nas narrativas apresentadas pelos missionários, vive uma aventura com seus filhos em busca do marido que havia saído em viagem: “Cuando todavía el mas pequeño estaba en el vientre de su madre, el Sol se fue de viaje a Ikén¹⁹” (ARMELLADA, 1989, p. 32). No caminho mãe e filhos se perdem: “– Qual será o caminho de papai? – perguntou aos filhos que já tinham o tamanho de um metro. Finalmente foi pelo caminho dos bichos errando o rumo do marido” (DIOCESE DE RORAIMA, 2011, p. 100-101). Na versão de Armellada os Makunaimas e sua mãe chegam na casa do Tigre, e são recebidos por sua mulher – la vieja sapo. Na versão da narrativa recolhida por Alcuíno Meyer, a família chega à casa da sapa, que era de mãe de onças: “Vieram os filhos da sapa. Eram onças e eram muitos. O irmão mais velho deles era o gato maracajá” (DIOCESE DE RORAIMA, 2011, p. 101). Nas duas narrativas a mãe é morta, envenenada, ao comer piolhos.

¿Por qué tú envenenaste a nuestra madre? le dijeron. La mujer del tigre contestó: Yo no; fue ella misma. Yo le dije: los que están cerca de las orejas no los coma, que son venenosos. Pero ella no hizo caso, los comió y se envenenó sin yo quererlo (ARMELLADA, 1989, p. 36).

Em Koch-Grünberg não há referência a essa busca pelo papai Sol, e a morte da mãe é relatada brevemente na narrativa *Façanhas de Makunaíma*: “Depois a mãe morreu no lugar do “Pai da Tocandira”, Mura’Zapómbó. A casa da mãe se chamava Araliamáitepe. É uma montanha” (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 70). Para além da dimensão territorial mais material, uma montanha, onde era a casa da mãe, temos uma dimensão mais subjetiva: lugar do Pai da Tocandira. As populações indígenas de Roraima reconhecem uma série de lugares relacionados aos Pais ou Donos de determinada espécie animal. Eu mesma pude presenciar este traço cultural na comunidade de Camararén, município de Uiramutã/RR, em 2012. Na ocasião nos foi apresentada uma pedra, no leito do Rio Maú, a que eles chamam de Pai dos Piuns. Dizem que se alguém encosta nesta pedra, uma grande tempestade acontece. A categoria de donos ou

¹⁹ Uma localidade na República Cooperativa da Guiana.

país é marcante no pensamento ameríndio, aparecendo em diferentes tradições narrativas. Ao investigar a multiplicidade da pessoa Marubo, Cesarino (2011) aborda as complexas relações estabelecidas pelas categorias de bicho, gente e espírito. Um aprofundamento no pensamento Marubo revela a presença de pelo menos duas dimensões da pessoa (bicho): uma que é seu bicho/carcaça/corpo e outra, constituída como duplo, o dono de sua gente e de seu bicho/carcaça/corpo. “Quando agride um determinado bicho a pessoa não se dá conta de sua gente, que vive em outra parte e, de lá, vigia atentamente seu “bicho””. (CESARINO, 2011, p. 35). Alguns destes lugares – associados aos países ou donos de determinada espécie de bicho/corpo – mantêm relação com as façanhas de Makunaima:

Juntaram-se então muitas e muitas Maniúra, que foram colocadas dentro de uma grande cabaça. Quando todos chegaram na Serra do Mel, a cabaça caiu e partiu-se em duas partes. A saúvas foram saindo uma atrás da outra, com a “Mãe das Saúvas” na frente. Encontraram-se com Makunaima, que transformou todas em pedras. (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 66).

As narrativas de Makunaima – como também toda a tradição narrativa circum-Roraima e ameríndia – são atravessadas de devires-animais, de interferências geradas no contato e no convívio das diferentes naturezas num território. “Acreditamos na existência de devires-animais muito especiais que atravessam e arrastam o homem, e que afetam não menos o animal do que o homem” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 14). As espécies de gentes que compõe o território narrativo de Makunaima não representam uma individualidade, mas se constituem enquanto população: “Num devir-animal, estamos sempre lidando com uma matilha, um bando, uma população, um povoamento, em suma, com uma multiplicidade”. (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 16).

1. Por aquel tiempo los Makunaima tenían poca comida. Y un día el Chiké vio como una lagartija muy grande, así como la madre de todos esos reptiles. Su nombre era Maimaimá.
2. Y el Chiké le dijo a su hermano: "Mira cómo está echada su vientre (sobre) en la puerta de su cueva y durmiendo. Espera aquí un poco que yo le voy a cortar el rabo para comérmelo".
3. "No hagas eso, hermanito, le dijo el mayor; cuidado no te vaya a tragar. Pero Chiké no le hizo caso. Se abalanzó sobre Maimaimá, la agarró por la cola y tira que tira se la arrancó. (ARMELLADA, 1989, p. 44).

Makunaima possui a virtude da metamorfose, pode mudar sua natureza facilmente, utilizando plantas de poder ou apenas a força de seu intento. Ao longo das narrativas, coletadas pelos nossos pesquisadores no início do século vinte, Makunaima e seus irmãos têm o poder de se transformar em diferentes animais: aimará (peixe), grilo, mosca, bicho-de-pé. A

metamorfose, a efetivação do devir-animal, é perfeitamente possível na narrativa, mais que isso, é expressão de literariedade na produção verbal ameríndia. Na vida cotidiana os humanos em condições normais veem a si mesmos como humanos, e aos animais como animais. Para um humano ver espíritos ou animais humanizados é um sinal de que as condições não são normais, ou está enfeitado, ou em estado alterado de consciência ou é um xamã.

Se um homem começa a ver os vermes que infestam a carcaça de um animal como peixes grelhados, à maneira dos urubus, ele está se transformando em um deles, está deixando de ser humano para seus parentes (e vice-versa); em suma, ele está gravemente doente, ou mesmo já morreu e não sabia. Ou, o que é quase a mesma coisa, está em vias de se tornar xamã. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 63).

Os xamãs são responsáveis pela tradução dos sinais, dos pontos de vistas, e são mestres da metamorfose. O que permite esse desempenho é, além do fato de serem escolhidos espiritualmente, um grande treinamento corporal, através de jejuns e tabus alimentares, processos de sutilização da matéria²⁰ e o uso de plantas de poder.

O xamanismo ameríndio pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades “estrangeiras”, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não-humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 49).

A partir das narrativas apresentadas Makunaima e seus irmãos podem ser lidos como poderosos xamãs, capazes de interpretar os sinais e promover os diálogos interespecíficos. Mais do que um território físico, as narrativas, e suas interferências com a realidade, compõem um território vivo – como o da geografia de Milton Santos – e um território existencial – da Ecosofia de Guattari – onde gentes de distintas naturezas se relacionam, fazem rizoma; e onde a possibilidade de transformação, metamorfose, é real na ação dos xamãs.

²⁰

Técnicas corporais como yoga, capoeira, faquirismo, entre outras.

3. AMPLIAÇÃO DO TERRITÓRIO TRADICIONAL

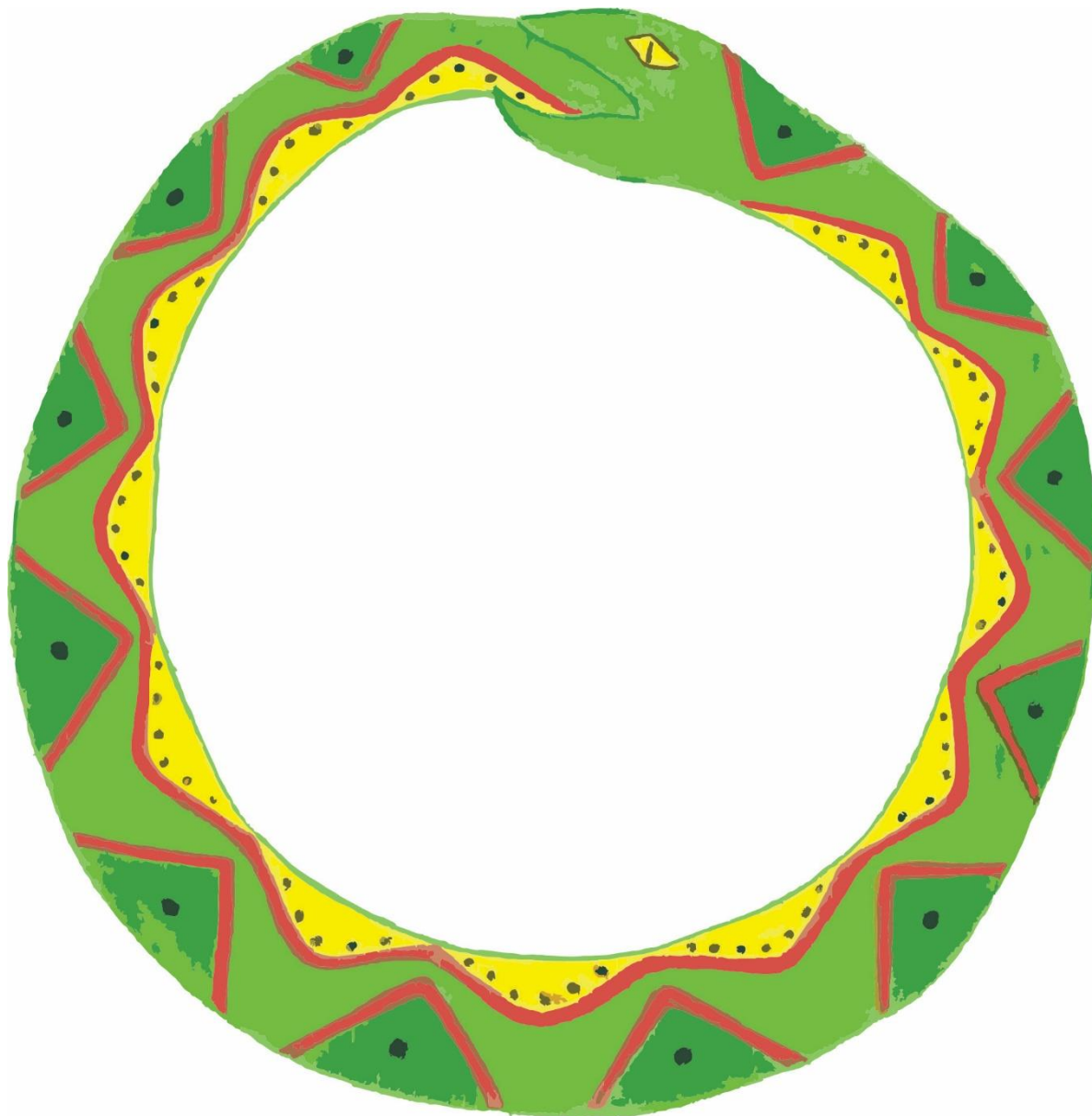


Figura 16 - Ouroboro. Priscila Borges, 2013.

3.1. Geografia de Macunaíma

No fundo do mato-virgem nasceu Macunaíma, herói de nossa gente. Era preto retinto e filho do medo da noite. Houve um momento em que o silêncio foi tão grande escutando o murmurejo do Uraricoera, que a índia tapanhumas pariu uma criança feia. Essa criança é que chamaram de Macunaíma. (ANDRADE, 1984, p. 9).

A trajetória do Macunaíma²¹ de Mário de Andrade começa tradicionalmente, na bacia do Uraricoera, importante curso d'água das regiões de serras e lavrados do território extremo-norte brasileiro. Também Koch-Grünberg, que forneceu matéria de inspiração à Andrade, começou sua viagem pelo lado brasileiro da fronteira, vindo de Manaus para Boa Vista, e de lá para o Monte Roraima. Andrade (1984) é cuidadoso na utilização da linguagem, compondo, pela escolha do vocabulário, uma espécie de paisagem semântica, que transporta o leitor a outras paragens, míticas, históricas e originárias.

Ficava no canto da maloca, trepado no jirau de paxiúba, espiando o trabalho dos outros [...]. No mucambo, si alguma cunhatã se aproximava dele pra fazer festinha, Macunaíma punha as mãos nas graças dela, cunhatã se afastava. [...]. Porém respeitava os velhos e frequentava com aplicação o murua a poracê o torê o bacorocô a cucucogue, todas essas danças religiosas da tribo. (ANDRADE, 1984, p. 9).

Mário de Andrade leva o herói mítico Makunaima a passear de norte a sul do país, assumindo a insígnia de Macunaíma; não é à toa que, sob esse nome, ganhou o título de herói na nossa gente. Mário de Andrade demonstra, em *Macunaíma*, seu profundo conhecimento da diversidade cultural brasileira e, imbuído dos objetivos do Movimento Modernista de busca por uma escrita originalmente brasileira e a criação de uma identidade nacional, produz algo como o romance de fundação do Estado moderno brasileiro. Carvalho (2015) ao se debruçar sobre a figura de “Makumaimi/Makunaima” reflete sobre o projeto empreendido pelo modernismo e por Mário de Andrade, reconhecendo que “a figura indígena tem ocupado lugar de destaque desde o início da vida cultural letrada do país, haja vista que tem assumido dimensões de emblema de um programa coletivo organizado em favor da instituição do caráter nacional brasileiro” (CARVALHO, 2015, p. 97).

Moretti (2003), pensando a partir do romance europeu, reflete a dificuldade de pensarmos o Estado-Nação enquanto território, já que ele não é algo como nosso “vilarejo ou vale”, que podemos abarcar com o olhar. Segundo Moretti estes lugares, “o vilarejo, a corte, a

²¹ Será usada a escrita *Macunaíma* quando se referir diretamente ao personagem do livro de Mário de Andrade.

cidade, o vale, o universo, podem todos serem representados visualmente” (MORETTI, 2003, p. 27). Já o Estado-Nação teria encontrado no romance sua forma de representação. O ideal de criação de uma identidade nacional, que à primeira vista pode parecer uma boa ideia, pode resultar no apagamento das expressões de diversidades frente a uma identidade mais homogeneizada – brasileira. “A construção do Estado exige enquadramento, disse anteriormente: de barreiras físicas, e dos muitos jargões e dialetos que são irreversivelmente reduzidos a uma única língua nacional” (MORETTI, 2003, p. 56).

Em seu conhecido estudo *Roteiro de Macunaíma* Cavalcanti Proença (1974), comenta sobre as intenções de Mário de Andrade ao escrever o *Macunaíma* – intenções expressas, segundo Proença, em dois prefácios ao livro que não chegaram a ser publicados – que era escrever um livro que se reconhecesse como “símbolo de cultura nacional” e ao mesmo tempo “como um ataque às desvirtudes nacionais” (PROENÇA, 1974, p. 6). É possível que Mário de Andrade tenha mesmo alcançado estes objetivos, e ainda mais, que tenha influenciado em uma visão estereotipada da matriz indígena principal com a qual ele trabalhou (no caso a circun-Roraima) e da tradição indígena de forma geral. Não se trata de nenhuma crítica à obra de Andrade, a qual admiro muito, apenas uma ressalva aos perigos de uma história única e à importância de valorização das literaturas-outras que circulam em variados suportes.

Retomando o trajeto traçado por Mário de Andrade: Macunaíma decide sair pelo mundo em andanças após a morte da mãe, a quem ele mata, enganado pelas artimanhas de Anhangá. A mãe é enterrada “por debaixo de uma pedra no lugar chamado Pai da Tocandeira²²” (ANDRADE, 1984, p. 17). Aliás, mesmo antes da morte da mãe, Macunaíma já havia começado suas andanças, já havia atravessado o “reino encantado da Pedra Bonita em Pernambuco” (p. 17). Este local ficou conhecido por abrigar uma seita religiosa relacionada ao sebastianismo no final do século dezenove. O Reino da Pedra Bonita ficou famoso por um massacre ocorrido no ano de 1838, espécie de sacrifício coletivo orquestrado pelas lideranças religiosas da seita; na ocasião mais de 200 pessoas morreram/foram mortas, entre elas crianças. José Lins do Rego e Ariano Suassuna escreveram, inspirados no ocorrido, os romances *Pedra bonita* e *Romance da pedra do reino*, respectivamente.

Após o funeral materno e o período de luto, Macunaíma e os irmãos saem pelo mundo, e sua primeira parada é nas terras de Ci, a mãe do mato, chefe das Icamíabas, “tribo de mulheres sozinhas parando lá nas praias da lagoa Espelho da Lua, coada pelo Nhamundá” (ANDRADE,

²² No capítulo anterior foi tratado sobre o tema da morte da mãe dos Makunaimas e, em Koch-Grünberg, sobre a referência ao local chamado Pai da Tocandira.

1984, p. 19). O imaginário sobre as Icamíabas e sobre os Muiraquitãs são muito fortes em toda a bacia do Rio Amazonas. Na região do município de Nhamundá/AM, às margens do Rio de mesmo nome, há um local chamado Lago Espelho da Lua, muito divulgado para visitação turística, onde dizem ser o lago de onde as Icamíabas tiravam a argila lodosa para a confecção dos muiraquitãs. Depois de muita luta violenta, Macunaíma consegue subjugar Ci, e brincar com ela, e se torna “o novo Imperador do Mato-Virgem” (ANDRADE, 1984, p. 20) aumentando ainda mais a área de sua influência. Mas o sossego do herói não dura muito, e a morte do filho pequeno e da esposa Ci põe Macunaíma novamente em movimento. Ele e os irmãos vagueiam muito pelos “matos misteriosos” (p. 24), até que um encontro com Capei – a boiúna – faz os irmãos fugirem, alcançando o litoral e o Sul do país:

Correndo correndo, légua e meia adiante deram com a casa onde morava o bacharel de Cananéia²³. O coroa estava na porta sentado e lia manuscritos profundos. Macunaíma falou pra ele: – Como vai, bacharel? – Menos mal, ignoto viajor. – Tomando a fresca, não? – C’est vrai, como dizem os franceses. – Bem, té-logo bacharel, estou meio afobado. E chisparam outra vez. Atravessaram os sambaquis do Caputera e do Morrete²⁴ num respiro” (ANDRADE, 1984, p. 26).

A Capei-Boiúna desiste da caçada e sob para o céu, se transformando em Lua, e Macunaíma volta outra vez aos seus matos virgens. Acontece que, enquanto se escondia de Capei, o herói havia perdido o precioso muiraquitã, herdado de Ci (que nesta altura da narrativa havia se transformado em uma estrela), e a procura por este elemento de memória o leva, junto com seus irmãos, a São Paulo, em busca de “um regatão peruano chamado Venceslau Pietro Pietra” que havia comprado o talismã e “enriquecera e parava fazendeiro e baludo lá em São Paulo, a cidade macota lambida pelo Igarapé Tietê” (ANDRADE, 1984, p. 28). Macunaíma chama os irmãos e se prepara novamente para “descer” em direção ao sul do país, antes, porém, deixa “a consciência na Ilha de Marapatá” (p. 29); também conhecida como Ilha da Consciência, é uma ilha próxima a Manaus. Dizem que quem sobe o Rio Amazonas deixa a vergonha em Marapatá, representando o limite do dito homem civilizado.

Eles passam por vários biomas e situações – “caatingas rios corredeiras, gerais, corgos, corredores de tabatinga matos-virgens e milagres do sertão” (ANDRADE, 1984, p. 29) – chegando a São Paulo navegando o Rio Araguaia. Na cidade Macunaíma e seus irmãos sofrem um grande choque cultural ao se depararem com aquela realidade-outra: seus bagos de cacau não eram dinheiro corrente naquela parte, e também era preciso pagar para brincar com as

²³ Trata-se de Cosme Fernandes Pessoa, personagem histórica da época da chegada dos primeiros exploradores portugueses ao Brasil. Viveu no litoral sul brasileiro.

²⁴ Sítios arqueológicos localizados nos municípios de Laguna / SC e Morrete / PR.

raparigas, as malocas eram altas e havia vários bichos inexplicáveis que todos chamavam de máquinas.

A inteligência do herói estava muito perturbada. As cunhãs rindo tinham ensinado pra ele que o sagui-açu não era sagui-açu não, chamava elevador e era uma máquina. De manhãzinha ensinaram que todos aqueles piados berros cuquiadas sopros, roncões esturros não eram nada disso não, eram mas cláxons campainhas apitos buzinas e tudo era máquina. As onças pardas não eram onças pardas, se chamavam fordes hupmobiles chevrolés dodges mármons e eram máquinas. (ANDRADE, 1984, p. 31-32).

Espanto parecido viveu Davi Kopenawa ao chegar em Manaus pela primeira vez:

Sobretudo eu nunca tinha visto um carro. Por isso, sempre ficava muito aflito quando tinha de andar a pé na cidade, para ir até a casa da Funai. Permanecia em alerta constante, vigiando sempre o movimento dos carros, de um lado e do outro. Tinha medo de me atropelarem e me esmagarem em seu caminho. Pareciam tão pesados! Observava-os de longe, e tentava fixar meu olhar nas rodas, que me intrigavam. Ficava me perguntando: “O que será isso? Serão como jabutis de ferro? Será que têm espécies de mãos e pés? Como podem se movimentar tão depressa?”. (KOPENAWA, 2015, p. 286).

À medida que Macunaíma tem contato com a realidade-outra de São Paulo, novas subjetividades – subjetividades capitalísticas – vão se integrando e compondo a paisagem de um novo território. Apesar do estranhamento inicial, Macunaíma e seus irmãos não se mostram inertes e continuam desempenhando sua criatividade, criando e transformando coisas: “O bichinho caiu em Campinas. A tatorana caiu por aí. A bola caiu no campo. E foi assim que Maanape inventou o bicho-do-café, Jiguê e lagarta rosada e Macunaíma o futebol, três pragas” (ANDRADE, 1984, p. 38). Lúcia Sá (2002), no artigo *Tricksters e mentirosos que abalaram o mundo*, analisa a ação transformadora do Makunaima mítico enquanto “criatividade pragmática” (p. 251). O Macunaíma de Andrade utiliza o dom da metamorfose ao extremo, alcançando mesmo subjetividades maquínicas no território da cidade:

De toda essa embrulhada o pensamento dele sacou bem clarinha uma luz: os homens é que eram máquinas e as máquinas é que eram homens. Macunaíma deu uma grande gargalhada. Percebeu que estava livre outra vez e teve uma satisfação. Virou Jiguê na máquina telefone, ligou pros cabarés e encomendou lagostas e francesas. (ANDRADE, 1984, p. 33).

Em um trecho longo do texto, a personagem Macunaíma conta a origem mítica dos automóveis. Conta do embate entre duas Onças, a parda e preta, e como a onça parda se transforma em automóvel:

Então de medo a onça nunca mais que largou de tudo que o que tinha ajudado ela a fugir. Anda sempre com roda nos pés, motor na barriga, purgante de óleo na garganta, água nas fuças, gasolina no osso-de-Pai-João, os dois vagalhões na boca e capote de folha de banana-figo cobrindo, ai ai! Prontinha pra chispar. (ANDRADE, 1984, p. 103).

Macunaíma se mostra interessado em aprender tudo sobre o ambiente da cidade, sobretudo sua língua, suas palavras, uma forma de internalizar o universo-outro da cidade e assim inventar uma cultura que ele reconheça. Roy Wagner (2012), ao investigar sobre a função do antropólogo em situações de trabalho de campo e choque cultural, nos fala sobre como esse profissional faz uma “invenção da cultura estudada” (WAGNER, 2012, p. 44). De acordo com o autor “a cultura é tornada visível pelo choque cultural” (p. 54). O estranhamento diante de situações de choque cultural leva a Macunaíma a afirmar sua própria identidade. É o que acontece na comemoração do dia do Cruzeiro; um homem identifica àquelas quatro estrelas no céu como a constelação do Cruzeiro, e Macunaíma faz um discurso inflamado defendendo que aquele é o Pai do Mutum. À medida que ele vai circulando pelos espaços de São Paulo (Cantareira, parque do Anhangabaú, Mooca, Ipiranga, etc.) vai também se familiarizando com aquela nova paisagem. Passeia também pelos lugares do Rio de Janeiro (o terreiro de tia Ciata, a baía de Guanabara, a Avenida Rio Branco, o Flamengo). Quando o espanto com as coisas da cidade já não é mais tão grande, vamos tendo sinais daquilo que podemos chamar de colonização do pensamento, com a substituição das subjetividades tradicionais por outras, de natureza massificada e capitalística. Isso fica claro no capítulo *Carta pras Icamiabas*, onde o Imperador do Mato Virgem conta às Icamiabas o sucesso de seus empreendimentos em São Paulo e traça elogios aos costumes, pessoas e ambientes da cidade.

Como vedes, assaz hemos aproveitado esta demora na ilustre terra bandeirante, e si não descuidamos do nosso talismã, por certo que não poupamos esforços nem vil metal, por aprendermos as coisas mais principais desta eviterna civilização latina, por que iniciemos, quando for do nosso retorno ao Mato Virgem, uma série de melhoramentos, que, muito nos facilitarão a existência, e mais espalhem nossa prosápia de nação culta entre as mais cultas do Universo. E por isso agora vos diremos algo sobre esta nobre cidade, pois que pretendemos construir uma igual nos vossos domínios e Império nosso. (ANDRADE, 1984, p. 63).

Em seu embate com Venceslau Pietro Pietra – a quem o herói associa ao mítico gigante Piaimã – Macunaíma anda por várias partes do país: avista uma vaca nas alturas de Barbacena, atravessa os pampas do Paraná, visita a cidade de Serra no Espírito Santo e a Ilha do Bananal (ANDRADE, 1984, p. 41). Outras tantas referências territoriais abundam na obra, tanto àquelas que se referem a uma geografia real (por nós identificada e partilhada), como também lugares

de uma geografia inventada: “Os três manos seguiram com a companheira nova. Atravessaram a cidade das Flores evitaram o rio das Amarguras passando por debaixo do salto da Felicidade, tomaram a estrada dos Prazeres e chegaram no capão de Meu Bem que fica nos cerros da Venezuela” (ANDRADE, 1984, p. 20); “Saiu da cidade e foi no mato Fulano experimentar força” (p. 99). Os irmãos percorrem todo o Brasil, de norte a sul e margeiam também as fronteiras de nossos países vizinhos. Macunaíma ameaça mesmo uma viagem à Europa “em busca de Venceslau Pietro Pietra que é o gigante Piaimã comedor de gente!” (p. 94). Sua área de influência poderia ter sido ainda maior caso se tornasse genro de Vei, a Sol, que desejava que Macunaíma se casasse com uma de suas filhas; o dote oferecido eram territórios: “Oropa França e Bahia” (ANDRADE, 1984, p. 56). Mas como Macunaíma não consegue ser fiel, Vei, a Sol, retira a oferta e dá a Macunaíma como presente a pedra Vató que “dá fogo quando a gente quer” (p. 57).

Macunaíma absorve religiosidades-outras, e visita o Terreiro de Mãe Ciata no Rio de Janeiro; lá, em diálogo com Exú, o herói aplica uma surra em seu opositor, o Piaimã-Venceslau. Em outro momento Macunaíma recebe a visita do índio Antônio e da companheira de Mãe de Deus e entra “pra religião Caraimonhaga que estava fazendo furor no sertão da Bahia” (ANDRADE, 1984, p. 69). Antônio Risério (1993) critica, na obra de Mário de Andrade, o que ele chama de “um silêncio escandaloso” (p. 106), que protege a religiosidade católica das peraltices de Macunaíma.

E Mário, em sua “rapsódia”, percorre várias práticas rituais, mas deixa de fora o catolicismo. Não é que Macunaíma não vá a missa. É que ele *não pode* ir lá. Mário jamais permitiria que a santa missa (da “elevadíssima religião católica”) virasse, como a macumba, um espetáculo de humor grotesco. O silêncio sobre o catolicismo no *Macunaíma*, é maior do que o silêncio do Uraricoera²⁵. (RISÉRIO, 1993, p. 106).

Risério (1993) também critica a identificação do Macunaíma como síntese de identidade nacional ou como herói nacional. Segundo ele “aquele “preto retinto” é uma figuração paulista do malandro carioca, circulando num ambiente decorado (brilhantemente, sem dúvida) com lendas e motivos indígenas” (p. 106), e não representa os variados tipos culturais brasileiros. Reconheço a verdade destas críticas direcionadas à obra de Mário de Andrade, assim como a todo um conjunto de textos indigenistas que, se de alguma forma contribuíram para a difusão de um imaginário indígena no Brasil, também colaboraram negativamente para a construção de uma imagem de índio homogeneizado, selvagem, primitivo, etc. Todavia, nos limitando aos

²⁵

Todos os grifos do autor.

aspectos textuais de *Macunaíma*, percebemos que o texto marca as dimensões territoriais e também os traços identitários, que são partes constituintes dos territórios vivos. Dessa forma, Macunaíma, esse herói transcultural (CARVALHO, 2015, p. 16) realiza o trabalho de demarcação das fronteiras culturais brasileiras. Ainda assim, em determinado momento da narrativa, Macunaíma demonstra saudades do Uraricoera, se formando, no herói, um desejo de retorno à sua matriz étnica e geografia tradicional:

E espalhando a saudade falaram dos matos e cobertos cerrações deuses e barrancas traçoceiras do Uraricoera. Lá que eles tinham nascido e se rido pela primeira vez nos macurus.... Encostados nas maquiras pra lá do limpo do mucambo os guirás cantavam o que não dava o dia e eram pra mais de quinhentas as famílias dos guirás... Perto de quinze vezes mil espécies de animais assombavam o mato de tantos milhões de paus que não tinham mais conta... (ANDRADE, 1984, p. 76).

Após a morte do Piaimã e recuperação do Muiraquitã, eles deixam São Paulo navegando novamente pela hidrografia do país, cruzando o interior do Brasil e a Amazônia para retornar ao seu território tradicional circum-Roraima, na bacia do Uraricoera:

No outro dia atingiram as cabeceiras de um rio²⁶ e escutaram perto o ruidejar do Uraricoera. Era ali. [...]. Veio vindo o Forte São Joaquim erguido pelo Mano do Marquês. Macunaíma deu um té-logo pro cabo e pro soldado que só possuíam um naco esfarrapado de culote e o boné na cabeça e viviam guardando as saúvas dos canhões. Afinal ficou tudo conhecidíssimo. Se enxergou o cerro manso que fora mãe um dia, no lugar chamado Pai da Tocendeira, se enxergou o pauê trapacento malhado de vitórias-régias escondendo os poraquês e os pitiús e pra diante do bebedouro da anta se viu o roçado velho agora um tiguera e a maloca velha agora uma tapera. Macunaíma chorou. (ANDRADE, 1984, p. 117).

Macunaíma, porém, não retorna o mesmo de suas viagens ao sul. Quando volta para buscar sua consciência na Ilha de Marapatá, ele não a encontra, e acaba pegando a consciência de um hispano-americano. Ele também retorna doente: “No outro dia Macunaíma amanheceu com muita tosse e uma febrinha sem parada. Maanape desconfiou e foi fazer um cozimento de broto de abacate, imaginado que o herói estava héptico. Em vez era impaludismo, e a tosse viera só por causa da laringite que toda a gente carregava de São Paulo” (ANDRADE, 1984, p. 117). Uma vez em casa, os irmãos têm dificuldade com a caça, e Macunaíma e os manos já não se entendem, e o herói acaba ficando só:

²⁶ A que tudo indica o Rio Branco. O forte São Joaquim o Rio Branco está localizado na confluência entre o Rio Uraricoera e Tacutu, onde se forma o Rio Branco, este por sua vez possui ligação com o Rio Negro, e assim com toda a hidrografia amazônica.

Macunaíma se arrastou até a tapera sem gente agora. Estava muito contrariado porque não compreendia o silêncio. Ficara defunto sem choro, no abandono completo. Os manos tinham-se ido embora transformados na cabeça esquerda do urubu-ruxama e nem sequer a gente encontrava cunhãs por alo. O silêncio principiava cochilando a beira-rio do Uraricoera. Que enfaro! E principalmente, ah!... que preguiça!... (ANDRADE, 1984, p. 126).

À medida que Macunaíma vai se cansando do mundo ele vai tomando a decisão de ir morar no céu, com Ci. A dimensão de um território celeste vai se delineando a partir do momento em que a companheira do herói, a chefe das Icamiabas, se transforma em estrela. Esse território celeste é reforçado ao lembrarmos a descendência do Makunaima circum-Roraima – filho do Sol. Macunaíma, sozinho, se vê mutilado após um encontro desastroso com a Uiara num lago cheio de piranhas; e toma a decisão: “Não vim no mundo para ser pedra” (ANDRADE, 1984, p. 131). O herói planta um cipó que cresce até Capei-Lua e por ele Macunaíma sobe ao céu. “Então Pauí-Pódole teve dó de Macunaíma. Fez uma feitiçaria. Agarrou três pauzinhos jogou pro alto fez encruzilhada e virou Macunaíma com todo o estenderete dele, galo galinha gaiola revólver relógio, numa constelação nova. É a constelação da Ursa Maior” (ANDRADE, 1984, p. 133).

A geografia do *Macunaíma* é profundamente marcada pelo movimento, e seu mapa certamente reproduziria uma dinâmica de migrações. O ritmo de viagem de Macunaíma é frenético, e nos vemos, às vezes, perdidos, sendo necessário retornar e conferir a última placa – marcas territoriais deixadas pelo autor. Macunaíma não passeia como o flaneur de Benjamin; nosso herói está sempre correndo, fugindo de algo, ou no caso do Muiraquitã, respondendo a uma carência. Seu andar lembra menos os nômades e andarilhos e mais os migrantes forçados, que buscam nas cidades melhores condições de vida, e acabam retornando a seus territórios natais após a dissolução das ilusões com o espaço urbano. Historicamente, pensando no processo de urbanização e êxodo rural presenciado por Mário de Andrade em seu tempo, podemos relacionar a trajetória dos Makunaimas a de tantos indígenas e populações rurais que deixaram seus territórios tradicionais para viver nas cidades.



Figura 17 - Mapa da área de Mário de Andrade

4. CARTOGRAFIAS CONTEMPORÂNEAS DE MAKUNAIMA



Figura 18 – Wazaká jorrando água. Priscila Borges, 2013.

4.1. Vozes coletivas

Nossos maiores amavam suas próprias palavras. Eram muito felizes assim. Suas mentes não estavam fixadas noutro lugar. Os dizeres dos brancos não tinham se intrometido entre eles. Possuíam seus próprios pensamentos, voltados para os seus. Não ficavam o tempo todo repetindo: “Um avião vai pousar amanhã! Visitantes brancos vão chegar! Vou pedir facões e roupas!” ou então “Garimpeiros estão se aproximando! A malária deles é perigosa, vai nos matar!”. Hoje, todas essas falas a respeito dos brancos atrapalham nosso pensamento. A floresta perdeu seu silêncio. Palavras demais nos vêm das cidades. (KOPENAWA, 2015, p. 226).

Desde a invasão de portugueses e espanhóis ao nosso continente as populações originárias têm sido alvo de violências de várias ordens (física, moral, religiosa, territorial, etc.), entre elas o apagamento de sua voz perante a História oficial. No caso brasileiro, os registros “oficiais” que temos dos primeiros contatos entre europeus e brasileiros são aqueles escritos e preservados pelos invasores, já que os diversos povos indígenas que aqui viviam possuíam outras técnicas de preservação da memória (com forte suporte na oralidade), bem como não possuíam sistema de escrita alfabética. O pouco que nos chegou da voz indígena daquele tempo foi preservado através de grafismos, cantos e narrativas orais, registros pouco confiáveis do ponto de vista da tradição intelectual ocidental, com forte ênfase na escrita. Algumas foram transcritas, a maioria delas recriadas em língua não indígena por missionários jesuítas, viajantes e pesquisadores de origem europeia. Risério (1993) afirma que “o texto ameríndio foi falsificado, traído e silenciado. Fundamentalmente, por obra e graça de missionários” (p. 40).

Ao longo da história da colonização do Brasil pelos portugueses a perspectiva indígena foi sempre apresentada pelo colonizador. Tratando-se de estudos literários temos algumas fases de reconhecimento da identidade indígena na historiografia literária brasileira; a primeira delas, inaugurada e protagonizada por Pero Vaz de Caminha, relata um índio idílico, primeira impressão do contato exuberante com uma realidade outra nunca imaginada. Depois surge o índio cruel, canibal, em relatos como os de Hans Staden, no período compreendido como literatura dos viajantes – ou quinhentismo. Posteriormente, o romantismo de Gonçalves Dias e José de Alencar, criou uma nova posituação da figura indígena, mas de maneira idealizada e carregada de valores não-indígenas. Também o modernismo, na sua busca por uma escrita nacional, se apropriou da voz indígena, e se, por um lado, teve o mérito de colocar a estética e cultura indígena em evidência, por outro, incorre nos deméritos da generalização e criação de estereótipos, como é o caso de *Macunaíma* de Mário de Andrade.

As políticas de governo imputadas no Brasil a partir da chegada dos portugueses em 1500 foram extremamente danosas à voz indígena, que se perpetuava na oralidade, operando

um apagamento real, físico, um genocídio estruturado para a dizimação dos povos indígenas. Guerras justas, epidemias, imposição da fé cristã, proibição de uso de uma língua própria, incitação de guerras tribais, foram as políticas de colonização adotadas pela Coroa portuguesa no século XVI. Na época da invasão portuguesa, a população indígena do Brasil estava na casa dos dois milhões²⁷, hoje, segundo dados do IBGE (censo 2010) a população indígena brasileira é de pouco mais de 817 mil habitantes. O Estado republicano brasileiro também não se mostrou favorável aos povos originais e deu continuidade aos projetos de colonização iniciado pelos portugueses. Os conflitos violentos envolvendo terras indígenas foram, e ainda são, constantes na história do país. Além das violências físicas, assassinatos e epidemias, percebemos no processo do contato uma forte violência de ordem simbólica. O projeto de conversão ao cristianismo foi operado desde o início pelos jesuítas, e continua até hoje. Poderíamos citar, ainda, como violência simbólica os vários esforços de contato empreendidos por governos, estudiosos e sociedade envolvente. A introdução de ‘mercadorias’ nas comunidades indígenas, iniciada em 1500, é ainda prática nas políticas indigenistas brasileiras²⁸.

O tempo contemporâneo trouxe uma nova proposta de trabalho com as narrativas tradicionais ameríndias. Há mesmo, na atualidade, um movimento de comunidades indígenas (em grande parte apoiadas pelas universidades) que vêm organizando e publicando coletâneas de mitos e histórias, bem como publicações com temas das mais variadas áreas do conhecimento. Maria Inês Almeida e Sônia Queiroz (2004) falam sobre a recente inserção dos chamados Livros da Floresta na historiografia literária brasileira, e a importância para a “reconstrução da memória indígena no Brasil, embora também se construa sobre os escombros da sua história, sobre o esquecimento do seu passado” (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 201).

4.1.1. Narrativas orais indígenas em Roraima

O projeto de pesquisa Pantan Pia’ – narrativas orais indígenas é um bom exemplo dessas iniciativas que ocorrem em todo o país. Desenvolvido através da iniciativa do professor-doutor Devair Fiorotti (ligado à Universidade Estadual de Roraima), o projeto promoveu o registro oral de histórias de vida, histórias comunitárias e narrativas tradicionais nas regiões da Terra

²⁷ Manuela Carneiro da Cunha. *Introdução a uma história indígena*. 1992.

²⁸ A esse respeito temos o documentário *Paralelo 10*, realizado por Silvio Da-Rin, que retrata o sertanista José Carlos Meirelles, na condição de consultor da FUNAI, na tentativa de fazer contato com os “isolados” no Acre. As filmagens foram realizadas em 2010. Trailer oficial disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=T2XmIV205As>.

Indígena São Marcos e Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Estes registros foram organizados em três volumes que aguardam publicação em breve.

Como já foi dito anteriormente, o material produzido pelo projeto é de grande valia ao pesquisador de literatura oral/indígena; trata-se de um material voltado para esse público, pois mantém referências ao método de coleta e tratamento, bem como indicações da performance oral do narrador. No trabalho de transcrição do oral para o escrito manteve-se a estrutura sintática do texto – o que o torna muito próximo da linguagem oral – fazendo pequenas revisões para adequar o máximo possível à linguagem formal escrita. Vejam esse exemplo de depoimento do indígena Clemente Flores em entrevista ao projeto:

CF: Por que eu, a história de Macunaima foi assim. Ele foi uma pessoa, assim como nós. Então, o filho maior sai menos que o menor; o menor sai mais valente do que o maior. Toda vez que nós temos filhos, o menor sai mais forte do que... mais valente do que o irmão maior. Assim era então. [...]. Porque a história de Macunaima é muito comprida, é muito longa. Vamos passar uma semana gravando, tem que trazer mais gravador desses [risos]. (FIOROTTI, no prelo 2017a, p. 27)

Além das histórias de vida e comunitárias, as coletâneas apresentam narrativas diversas do corpus de literatura oral circum-Roraima. Destas nos interessam, de forma específica, aquelas que apresentam referências à Makunaima²⁹ e à sua territorialidade. No volume 01 (registros na Terra Indígena São Marcos) temos uma versão da história de Makunaima contada por Clemente Flores (indígena Taurepang que viveu entre os “parentes” venezuelanos). Nessa narrativa Makunaima³⁰ tem um irmão mais novo chamado Xicö; importante lembrar que nas versões apresentadas por Cesareo de Armellada (1989) a partir do território venezuelano, o irmão mais novo dos Makunaimas leva o nome de Chiké. Na versão de Clemente de Flores, assim como em outras versões apresentadas neste estudo, o irmão mais jovem é tido como mais valente e esperto. Clemente nos fornece a seguinte explicação: “Então, o filho maior sai menos do que o menor; o menor sai mais valente do que o maior. Toda vez que nós temos filhos, o menor sai mais forte do que... mais valente do que o irmão maior” (FIOROTTI, no prelo 2017a, p. 27). A saga destes irmãos tem início quando o pai deles sai de madrugada, na frente da mulher e dos filhos para caçar, e orienta qual caminho deveria seguir a família:

“Olha, bicho tem caminho por aí, caminho que vai por aqui assim, tem pena de pássaro. Esse aí é meu caminho. Agora se vão cair num caminho...” Você sabe que tem caminho que tem encruzilhada, né? Encruzilhada pra cá e outra pra lá [aponta

²⁹ O projeto Pantón Pia’ utiliza a grafia Macunaima, e eu utilizarei esta grafia apenas nas citações diretas dos textos, no mais continuarei utilizando Makunaima, como tenho feito desde o começo da presente pesquisa.

³⁰ As coletâneas do projeto Pantón Piá trabalham com a grafia Macunaima.

com as mãos pros lados]. No meio do caminho é pena de pássaro. Agora no caminho, na saída do caminho do inimigo é... cabelo de... catitu. O senhor conhece catitu? (FIOROTTI, no prelo 2017a, p. 28).

Os filhos junto com a mãe vão seguindo pelo caminho do lavrado, os filhos flechando pássaros, assim nos conta Clemente: “No caminho, no lavrado, têm muitas qualidades de pássaros, que ninguém pode chamar qual é o nome do pássaro. Aí estavam querendo flechar ele para comer, porque nós, nós gostamos de comer pássaro pequeno, flechando com a zarabatana” (p. 29). Assim aparece uma primeira indicação territorial que nos localiza em território brasileiro: a menção ao lavrado, como é conhecida a vegetação de savana nessa parte do país. Ao chegar na encruzilhada, porém, se perdem do caminho certo e chegam à casa da Sapa, esposa da onça, e a mãe dos Makunaimas é envenenada e morta, e os filhos se vingam queimando a velha sapa, exatamente como na versão apresentada por Armellada (1989) e em outras versões da narrativa.

A explosão da sapa, segundo Clemente Flores, dá origem às pedras de jaspe, bem comuns no território venezuelano. “Quando ela explodiu virou pedra, esse Jaspe. Aqui no Mapauri, na Venezuela, tem muito lugar” (FIOROTTI, no prelo 2017a, p. 32). O entrevistado se refere, provavelmente, a Santa Cruz de Mapauri, comunidade indígena pemón localizada na Gran Sabana, estado Bolívar. Apesar do narrador ser entrevistado como um indígena brasileiro, percebe-se claramente a influência da tradição narrativa da região da Venezuela. O trânsito de pessoas, mercadorias e ideias é constante entre estes dois países; a fronteira serve menos ainda às populações indígenas, que tradicionalmente têm se deslocado entre comunidades na vasta região da Gran Sabana. O próprio Clemente nos aponta essa compreensão: “não sei como se chama a seiva, a seiva aqui na Venezuela, porque eu falo mais espanhol do que português, porque já aprendi a falar espanhol, né?” (FIOROTTI, no prelo 2017a, p. 31-32).

Após o episódio da vingança da morte da mãe – em que os irmãos matam a sapa, e também o marido dela, a onça – Clemente Flores narra, rapidamente, sobre alguns feitos dos Makunaimas, enquanto eles viajavam “dentro da mata” (FIOROTTI, no prelo 2017a, p. 33): o roubo do fogo; o roubo do anzol que pertencia ao senhor garça; e a descoberta da árvore das frutas. Este episódio envolve a cutia, ou akuri em língua taurepang: “O Senhor Cutia, o que é que ele faz? Tu sabe que cutia anda por aí na roça [pra] conseguir batata, conseguir jerimum, conseguir melancia. Ele consegue, né. Então, esse aí, esse aí era o pensamento do Cutia” (FIOROTTI, no prelo 2017a, p. 34). Na história Akuri encontra frutas e nada conta aos Makunaimas; os irmãos, porém, descobrem frutas nos dentes do Cutia, primeiro a fruta pupu e em seguida banana. Eles derrubam a árvore pupu e passaram fome novamente. Também

derrubaram o pé de todas as bananas, episódio análogo à derrubada da árvore Wazaká ou Wadaká, que continha todas as frutas.

Apesar do ato de cortar esta árvore aparentemente ser algo ruim, provocando uma grande inundação, ele é responsável por espalhar todas as variedades de bananas existentes: “Chegaram lá no pé de banana. Banana najá, baié, banana comprida. De tudo pé de banana. Tudo, tudo, tudo, tudo, de tudo. As bananas que existem agora aqui no mundo foram espalhadas a partir daquele momento” (FIOROTTI, no prelo 2017a, p. 37). Lúcia Sá (2012) comenta sobre a “criatividade prática” de Makunaima e sua natureza de “transformador incansável” (SÁ, 2012, p. 63). A autora analisa essa característica do personagem mítico de Makunaima, atribuindo a ele a ideia arquetípica do trickster, noção que aparece em diversos estudos do campo da mitologia, do imaginário e do inconsciente coletivo. O arquétipo do *trickster* aparece em diversas culturas, assumindo diferentes formas. Jung vai dizer que enquanto arquétipo o trickster representa um estado de consciência muito antigo, anterior ao mito. Ele representa tendências opostas no inconsciente: a nossa herança primitiva (instinto) em luta com nossos valores culturalmente adquiridos. De acordo com o autor este arquétipo representa uma força tão poderosa que não pode ficar recalcado no inconsciente, mas deve ficar sob a vigia constante da consciência. A referência mitológica que Jung usa para discutir a pertinência do arquétipo do trickster é o ciclo de narrativas dos índios Winnebabo dos Estados Unidos, que foi analisado pelo antropólogo Paul Radin na primeira metade do século XX. A partir desta referência Jung vai traçar algumas características do trickster mitológico: duplo nascimento – divino e animal; ambiguidade; natureza criadora e transformadora; inversão de valores e hierarquias; mania de destruição e sofrimento autoinfligido. Estas características são facilmente identificadas à natureza da figura mítica de Makunaima.

Retomando às narrativas coletadas no projeto Pantan Piá: O tronco cortado dessa grande bananeira, segundo Clemente Flores, é o Monte Roraima. Depois, de acordo com o narrador taurepang, Makunaima escreveu em muitos lugares, em muitas pedras: “Olha aqui, aqui tem a história também, continuando por aqui na beira do Parimé, tem uma pedra, ele escreveu. [...]. Aí chegou na Pedra Pintada, chegou lá e pintou. Tá ali a letra de Macunaima” (FIOROTTI, no prelo 2017a, p. 39). As histórias de marcas deixadas pelos Makunaimas são muitas e variam conforme a região geográfica. A Pedra Pintada, citada em muitas histórias na região do lavrado brasileiro, é um sítio arqueológico registrado no Cadastro Nacional de Sítios Arqueológicos do Iphan. Tradicionalmente os indígenas associam as pinturas rupestres presentes na pedra à atuação dos Makunaimas. Segundo Reis (2008):

A denominação dada a essa unidade geológica provém do monólito conhecido como Pedra Pintada, imponente feição geomórfica ovalada que contrasta com extensa planície de savana circundante. A abundância de inscrições rupestres existentes em sua superfície deu origem à denominação de "pedra pintada". As inscrições rupestres se cercam de lendas sobre a existência passada de um imenso lago, "Parime ou Manoa", que teria possibilitado a realização de pictógrafos na Pedra Pintada, encontrados a dez metros acima da superfície. Ao redor do lago também giram outras lendas sobre a busca por tesouros do El Dorado, cujo registro na cartografia de antigos mapas de exploradores retrocede ao final do século XVI. (REIS, 2008, p. 1).

No volume 01 de *Panton Pia'* também nos é apresentada entrevista com Lucinézio Peres Ribeiro, indígena macuxi que no momento da entrevista tinha 40 anos. A fala desse narrador aponta a fragilidade da persistência desse ciclo narrativo nos dias contemporâneos. Sua referência de pessoa conhecedora das histórias era seu próprio avô: "O vovô, o vovô conta uma história assim, ele fala assim pra gente: Você fala tanto em Macunaima, Macunaima é um diabo!, fala assim o vovô. Mas ele sabe da história todinha do Macunaima, o vovô (FIOROTTI, no prelo 2017a, p. 232). Ao mesmo tempo, Lucinézio afirma que as crianças atuais pouco conhecem das histórias sobre Makunaima:

[...] os meninos daqui conhecem Macunaima como ali, só o Centro Macunaima, o malocão [risos]. Falar de Macunaima, eles pensam logo no Centro Macunaima, mas só que eles não sabem da realidade que foi o Macunaima. A criança de hoje, daqui pra frente não vai saber o que é Macunaima, mas no passado eles têm uma história escrita profunda mesmo do Macunaima. (FIOROTTI, no prelo 2017a, p. 232).

Lucinézio reconhece uma realidade em que as histórias de Macunaima estão ligadas ao processo de escolarização e ao "resgate" das narrativas tradicionais proposto por escolas e educadores indígenas:

Depois que a gente começou a estudar, a gente viajou lá, pra ali, pro Perdiz, pra Pedra Pintada. Aí a gente foi, a gente já tinha ouvido falar nessas histórias, aí lá a gente foi, aprofundando mais, como se diz, foi pesquisando mais como foi a história de Macunaima, que passou por certos lugares. (FIOROTTI, no prelo 2017a, p. 231).

O volume 2 de *Panton Pia'* também traz referências significativas para a composição do território de Makunaima. A entrevista com Regina Santos da Silva, indígena da comunidade de Sol Nascente na Terra Indígena São Marcos, reforça a Pedra Pintada enquanto lugar de memória e marco geográfico do território de Makunaima: "mas eu escutava um pouco, assim quando ela tava contando, que Macunaima era poderoso, ele tinha poder, andava muito, na Pedra Pintada, e ele andava assim" (FIOROTTI, no prelo 2017b, p. 24). Arlene Silva, outra entrevistada no volume 2 de *Panton Pia'*, nos apresenta informações interessantes ao falar de um tempo mítico, de Makunaima, onde imperava o multinaturalismo:

Que Macunaima era, antes do dilúvio, uma pessoa igual nós mesmos aqui. Era raça... Era raça. Só que ele era muito corajoso. Ele era pajé. Ele, de primeiro, ele não batia assim como nós batemos. Eles não matavam como nós matamos. Os animais todos eram amigos com ele. Tudininho eram amigos. Eles cruzavam, como eu tava falando, depois que gerou ele, começou a gerar homens e eles cruzavam com animais, né, homem. Aí ele era um desses que tudo que fazia raiva pra ele, ele não ia bater, ele transformava você em qualquer coisa: pedra, árvore. Então, daí ele foi gerando, gerando gente. O irmão dele, Aniquê, era casado com a Raposa. (FIOROTTI, no prelo 2017b, p. 78).

Viveiros de Castro (2015) analisa os mitos a partir dos estudos estruturalistas, principalmente de Lévi-Strauss, e pós-estruturalistas, propondo um diálogo entre a antropologia e a filosofia, na tentativa de demonstrar uma ontologia ameríndia com base nos princípios de perspectivismo e multinaturalismo. Sobre a presença das relações entre espécies nas narrativas míticas ameríndias o autor afirma:

A grande divisão mítica mostra menos a cultura se distinguindo da natureza que a natureza se afastando da cultura: os mitos contam como os animais perderam atributos herdados ou mantidos pelos humanos. Assim, se nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais normalmente ocultos pela cultura – tendo outrora sido “completamente” animais –, o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros existentes cósmicos continuam a sê-lo, mesmo que de uma maneira não evidente para nós (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 60).

Arlene Silva, em sua fala, reforça a Pedra Pintada como referência de “lugar” – em sua dimensão mais carregada de sentido; lugar enquanto espaço de histórias, memórias e práticas culturais. De acordo com ela a última viagem de Makunaima (junto com seus irmãos: Insikiran e Anikê) foi para a Pedra Pintada (FIOROTTI, no prelo 2017b, p. 78). Arlene também relata que no tempo em que Makunaima e seus irmãos andavam pela Pedra Pintada, lá teria sido palco de uma grande festa, da qual participavam gentes de distintas naturezas:

Na Pedra Pintada, estavam fazendo festa, festa deles. Aí: “Olha, não é pra ninguém brigar. Se brigar...” Lá começaram a brigar, empurraram o Tatu. Aí o tatu zangou, começou a cavar, aí pedra tava virando: “Olha, a pedra tá virando. Corre lá!” Aí correram era o Tatu. Bateram nele. O Jacu foi lá, pegou fogo no rabo do jacu. Aí voaram, foram embora. Abandonaram a Pedra Pintada, aí ficou. Mas deixaram todo aí, toda lembrança deles na Pedra Pintada (FIOROTTI, no prelo 2017b, p. 79).

A entrevista de José Melquíades Peres – apresentada no *Panton Pia'* volume 2 – nos fornece algumas referências das andanças de Makunaima em locais da geografia real: “por que o Macunaim nasceu no Monte Roraima, Monte Roraima. De lá ele veio pra cá, morou no pé da

Serra do Marari e depois foi pra Pedra Pintada. Na Pedra Pintada ele mudou pro rio Maú. Do rio Maú subiu e foi morrer na Pedra Pintada, no Monte Roraima” (FIOROTTI, no prelo 2017b, p. 119). José Peres também relata sobre uma grande festa realizada na Pedra Pintada por Makunaima:

[...] uma festa lá de despedida dele, convidou todo mundo. Nessa época foi tatu canastra; foi Pato; foram os animais selvagens. Quando foi quatro horas da madrugada houve briga entre Macunaima e entre os animais todos. E o tatu canastra (já ouviu falar em tatu canastra?) disse assim: “Tu tá pensando que é poderoso Macunaima? Eu também sou. Agora nós vamos porfiar.” Macunaima já estava brabo, né? Aí o canastrazão foi lá e cavou perto da casa do Macunaima. Tirou tudo e a casa foi tombar, avisaram ele: “Olha Macunaima, o tatu tá pra derrubar sua casa.” Quando foi olhar já tinha tombado. É por isso que se fala que a Pedra Pintada é meio de lado, desde o tempo da festa que tiveram (FIOROTTI, no prelo 2017b, p. 120).

Na versão narrada por Melquíades, Insikiran e Anikê aparecem como filhos de Makunaima, e não como irmãos. Na história narrada por ele Makunaima é casado com sua irmã Makunapa, mãe dos irmãos Insikiran e Anikê. Assim como em outras versões anteriormente apresentadas neste estudo, os irmãos ficam órfãos de mãe: “Agora que a mãe de vocês morreu, meus filhos, você dá o jeito de vocês. Agora vou embora pra terra onde nasci” (FIOROTTI, no prelo 2017b, p. 121). Assim, Makunaima segue para o Monte Roraima e é morto por inimigos, conforme nos conta José Melquíades. A narrativa dele continua, e ele nos conta sobre os irmãos Insikiran e Anikê, que juntos representam a ambivalência do Makunaima arquetípico: “Os filhos dele, os filhos dele se tornaram curador, mentiroso” (FIOROTTI, no prelo 2017b, p. 121). O mais novo deles é também mais esperto, como é de se esperar, e se torna um homem quando o mais velho sai para roça, e assim mantém relações com a cunhada. Mas ambos são poderosos: “Eles fizeram arraia; fizeram carapanã; fizeram pium: todos esses tipos de história que prejudica a gente, fizeram, próprio por eles. Piranha” (FIOROTTI, no prelo 2017b, p. 122).

Outro depoimento importante do volume 2 de *Panton Pia’* é do jovem tuxaua Jair da Silva Henrique. De acordo com ele Makunaima nasceu na Serra do Marari, e foi levado por sua mãe para morar na Pedra Pintada. São interessantes estas referências, que localizam momentos tão relevantes da vida do herói – o local de nascimento, a casa materna – em território brasileiro. Na versão de Jair, Makunaima era um pajé que teve dois filhos “que também eram de capacidade toda, poder pra fazer o bem e fazer o mal” (FIOROTTI, no prelo 2017b, p. 159). Outro lugar citado por Jair é o Contão, uma aldeia onde existem duas pedras, que eram o pajé e Makunaima.

Os volumes 1 e 2 de *Panton Pia’* trazem entrevistas com moradores de comunidade da Terra Indígena São Marcos; já o volume três apresenta entrevistas realizadas com moradores

da Terra Indígena Raposa Serra do Sol e também nos fornece elementos para a composição de um território mítico-literário de Makunaima a partir da região brasileira. O Senhor Alcuíno de Lima é o primeiro entrevistado e conta histórias interessantes, uma delas sobre duas meninas encantadas numa região chamada Serra da Onça ou “Pedra da Onça, ali na cabeceira do Tracajá, Igarapé do Tracajá” (FIOROTTI, no prelo 2017c, p. 42). Essas meninas, segundo Alcuíno, viveram no tempo da alagação de Noé. Na história contada pelo indígena percebe-se uma clara influência da mitologia bíblica e sua assimilação ao ciclo narrativo de Makunaima; vejam esse trecho:

Essas meninas encantadas, foi assim no tempo da alagação. Quando **Noé** falava né, ajunta seu povo, pra que ia ter, a moça ali, que ia ter a alagação, mas ninguém acredita até hoje. Se eu falar alguma coisa vai dizer: "Isso é conversa dele rapaz, ele nunca viu, né. Como é que ele sabe que vai se acabar o mundo?" Mas ninguém sabe dum dia pra outro, né. Como vocês tão aqui, que nunca pesaram de vocês chegarem aqui. Quem é que pensava? Nunca! Vem gente de Brasília, de Brasília, não sei de onde, de São Paulo, e aí todo aqui, chega ônibus, chega dois ônibus aqui. Não param por ali, só aponta pra cá. Mas por quê? Eles procuram de fazer alguma história daquela, uma coisa assim, é interesse isso daí. Então essas, as meninas disseram: "Oh **Noé**, meu senhor, o senhor é poderoso. Eu quero que o senhor abra um local que dê de água num entrar." Essas meninas falaram pra ele né. "Eu quero que o senhor organize um lugar aonde água não entra, pra nós ficar pra sempre." E aí esse **Macunaima** tá escutando, sempre **Macunaima**³¹ andava por ali e tá escutando ali. (FIOROTTI, no prelo 2017c, p. 42).

Continuando a leitura da narrativa sabemos que Noé atendeu o pedido das meninas e criou um lugar onde a água não entrou, uma pedra muito alta, onde elas vivem até hoje, como atestam o senhor Alcuíno de Lima e sua esposa, que já visitaram o local. Outra narrativa envolvendo Makunaima e seus filhos – Insikiran e Anikê segundo a versão de Alcuíno de Lima – é sobre um homem gaiato, que repetia, ou remedava, tudo que uma pessoa dissesse a ele. Certa vez Makunaima se encontra com esse gaiato que repete tudo o que ele diz. Na sequência da história aparece novamente Noé e não fica claro, pelo menos para mim, se Noé representa uma outra pessoa, ou se a figura dele se confunde ao próprio Makunaima:

Aí disse: "Bom rapaz, eu sei que tu quer, tu vai ficar aqui, nós não vamo mais te levar não, tu vai ficar aqui." Aí fala com Noé: "Noé, esse camarada aqui tá muito gaiato rapaz, num deixa a gente conversar, num deixa a gente fazer nada. Será que ele num pode ficar aqui?" "É bom ficar né?" "Eh, bora deixar ele então". [...] "Camará!" "Que é camará?" "Tu vai ficar aqui, tu vai ficar aqui." Por que diz, por que diz, dizia tudo o que ele dizia. "Ah, então fica aqui mesmo!" Pronto né, ele encantou ele na pedra, tá lá na pedra. (FIOROTTI, no prelo 2017c, p. 44-45).

31

Grifos meus.

Não é raro encontrar a figura mítica do Noé bíblico integrado a narrativas diluvianas. Missionários cristãos de diferentes ordens se encarregaram de traduzir, ou mesmo falsificar, a mitologia indígena a partir de sua própria perspectiva religiosa. Alberto Mussa (2009), no texto *Meu destino é ser onça*, busca a reconstrução do mito de origem tupinambá a partir de fontes históricas; uma delas são os escritos do padre Manuel da Nóbrega, chefe da primeira missão de jesuítas no Brasil. Alberto Mussa apresenta esta fonte com reservas, reconhecendo que o Padre Nóbrega:

assim como outros jesuítas, não estava nem um pouco interessado na mitologia indígena. Queria apenas saber o quanto da “verdade” – revelada nas Escrituras – era deles conhecida. [...] Essa associação de mitos tupinambá a passagens bíblicas servia tão somente para ratificação dos livros sagrados (MUSSA, 2009, p. 123).

Têm notícia de Noé, posto que não segundo a verdadeira história, porque dizem que morreram todos exceto uma velha que escapou numa árvore alta. E também têm notícia de Santo Tomé e de um seu companheiro; e nesta baía estão umas pegadas numa rocha que se têm por suas, e outras em São Vicente, que é no cabo desta costa. (NÓBREGA apud MUSSA, 2009, p. 124).

O senhor Alcuíno de Lima fornece outras informações sobre a natureza do Makunaima; de acordo com ele o herói teria uma irmã gêmea, com quem teria se casado, gerando os filhos Insikiran e Anikê. Essa mulher, de nome Macunupa, ao morrer foi enterrada por Makunaima e pelos filhos no pé da Serra do Marari: “morreu a velha. E aí o que ele fez? Ele manda fazer um painelão grande, colocou a mulher dentro do painelão. Rapaz isso daí o que muito já andei, diz que tá no pé da serra do Marari” (FIOROTTI, no prelo 2017c, p. 70). Alcuíno também faz referência à Pedra Pintada: “Aí ele fez uma barragem, ele fez aquela casa, Pedra Pintada que hoje em dia tá lá Pedra Pintada” (FIOROTTI, no prelo 2017c, p. 70). Segundo o indígena os Makunaimas viviam como uma raposa na Pedra Pintada; morreu e foi enterrada na região hoje conhecida como Raposa (na Terra Indígena Raposa Serra do Sol) e uma de suas pernas é enterrada separada do corpo, formando o igarapé da Raposa: “Ah, agora vai ficar como Igarapé da Raposa. Até hoje tem esse nome da raposa lá” (FIOROTTI, no prelo 2017c, p. 71). Outras referências geográficas apresentadas no relato de Alcuíno são os já mencionados rio Cotingo, o Monte Roraima e o vale do Kukenán, além do Lavrado do Maruai, região onde habitam os cavalos lavradeiros, região nordeste do estado de Roraima no município de Pacaraima. Alcuíno também comenta que foi Makunaima que deu nome aos igarapés e serras:

Ele que deu nome desses igarapé da serra, Macunaima, eles procuram muito isso né. Tem muitos que diz assim: “Quem deu nome desse Cotingo ali?” “Não, foi fulano.” “E placa?” “Foi fulano” E assim né. Quando camarada fala por aí assim, mas os

igarapés, as serras, quem deu nome foi o Macunaima, deu nome do Cotingo (FIOROTTI, no prelo 2017c, p. 73).

O volume 3 de Pantan Pia' traz também a entrevista com América Torres, indígena macuxi então com 82 anos. A senhora América inicia sua história sobre a Makunaima com os versos:

Macunaima veio deste lado
Hum... Macunaima veio
Macunaima veio pra cá, por aqui veio
Ele fez a casa pra ele
Fez a serra
Ele fez o rio Surumu
[...]
Ele fez e foi-se embora
Os filhos dele são Insikiran, Anikê, são três... (FIOROTTI, no prelo 2017c, p. 117).

Depois ela nos conta sobre a grande festa na casa – Pedra Pintada – construída por Makunaima, da qual participaram todos os bichos. Na versão contada por América a festa também termina em briga e os Makunaimas saem em andanças levando o filho da raposa: “Foram embora, filhos deles levando, filho de raposa, foram embora, por esse matão aí, foram embora, aí ele virava, vira, vira pedra, vira serra, ele vai dizendo e foi dizendo, esse é Macunaima, essa terra aqui todo é Macunaima que vai fazendo, foi embora” (FIOROTTI, no prelo 2017c, p. 117-118). A história relatada por América também atribui importância à raposinha que os Makunaimas criaram, pois ao morrer e ser enterrada teria se transformado na “Serra de Raposa”. A entrevistada ressalta o poder criador de Makunaima:

Daí mesmo ele manda formar uma serra, um lavrado, pra dar nome de raposa, hoje em dia é Maloca de Raposa pra lá, assim é a história, né, me contavam, eu escutava assim, pois é, foi embora, Macunaima. Hoje em dia tem esse rio pra baixo, foi Macunaima que fez, Macunaima quer dizer, esse Macunaima é Deus, é Deus, Macunaima é Deus o que fez isso aí, mas nós chamamos assim pro Macunaima né como uma história, mas ele é Deus (FIOROTTI, no prelo 2017c, p. 118).

Caetano Raposo, em entrevista para o Pantan Pia' 3 nos conta uma história interessante, uma versão do episódio do encontro com a velha sapa. Este episódio narrativo foi apresentado por Cesareo Armellada e também por Alcuíno Meyer; ambas as versões apresentadas pelos religiosos dizem que Makunaima e seus irmãos – em Armellada – ou Insikiran e Anikê – em Meyer – são filhos do sol com uma mulher feita de jaspe ou breu. Na história contada por Caetano Raposo os irmãos Insikiran e Anikê são filhos da Lua com uma índia. Lua, como nas

outras versões desse episódio comentadas anteriormente, sai para caçar e indica à mulher e aos filhos o caminho a seguir, eles erram e vão parar na casa da sapa:

Aí desviou pelo outro caminho. Chegou numa casa e tinha a vovó. Vovó velha, velha. Ela ficou lá com ela. Vovó Sapa. Aí ficou com ela lá. Nem marido não encontrou mais, não. Pronto. Aí a Sapa queria comer ela, Sapa queria comer ela. Até que um dia a Sapa envenenou ela, mãe das crianças, esses Anikê com Insikiran. Eram dois, ninguém sabia não, dois irmãozinhos. (FIOROTTI, no prelo 2017c, p. 151).

Caetano Raposo conta que os irmãos se vingam da Sapa e saem pelo mundo e daí encontram com Makunaima, “que é parente deles” (FIOROTTI, no prelo 2017c, p. 153).

A entrevista de Carlos Antônio Servino, apresentada no terceiro volume do projeto, é bastante relevante por tratar-se de um indígena da etnia Wapichana, população que fala uma língua da família Aruak, diferentemente de outros depoimentos e coletâneas anteriormente apresentadas, todas representativas de etnias da família linguística Karib. Segundo informações do portal de internet *Povos Indígenas do Brasil* – Instituto Socioambiental:

Em território brasileiro, na porção nordeste de Roraima, as aldeias wapichana localizam-se predominantemente na região conhecida por Serra da Lua, entre o rio Branco e o rio Tacutu, afluente do primeiro. No baixo rio Uraricoera, outro formador do rio Branco, as aldeias são, em sua maioria, de população mista, Wapichana e Makuxi. Aldeias mistas, Wapichana e Makuxi ou Wapichana e Taurepang, ocorrem igualmente nos rios Surumu e Amajari. [...] Na Guiana, as aldeias wapichana concentram-se entre os rios Tacutu, Rupununi, e Kwitaro, limitando ao norte, nas montanhas Kanuku, com o território Makuxi; ao sul, sua ocupação se estende à vizinhança do território Wai-Wai. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/wapichana/1999>

Carlos Servino nos conta que os Makunaimas vieram da Serra do Tepequém, passando pela Serra do Outo Fino até chegar na Serra do Maruai – posição de onde fala o narrador: “Aí eles vieram pra cá, pra serra do Maruai” (FIOROTTI, no prelo 2017c, p. 190). O relato de Carlos aponta a presença desta árvore e a atuação de Makunaima como determinantes no surgimento dos pajés: [...] porque na época que passaram aí tinha muita árvore, pé de Maruai, na época. Aí foi daí que começo a nascer o pajé” (FIOROTTI, no prelo 2017c, p. 190).

Macunaima. Porque andava o Jaitini, avô dele era pajé, mas tava com muito tempo que ele tinha morrido. Aí contou a história pro Macunaima, que era o mais velho da turma deles: "É com essa árvore aqui que o papai trabalhava" "O que é isso daí?" "É Maruai, isso daqui que dá remédio pra nós, fazer remédio, papai trabalhava com essa folha." [...] “Então vamos botar o nome dessa serra. Serra do Maruai”, porque tinha muito Maruai, de lá nasceu a pajelança dos Wapichana aqui, através do Macunaima (FIOROTTI, no prelo 2017c, p. 190).

O narrador wapichana cita diversos locais de passagem dos Makunaimas: a Pedra Pintada – “Lá era muito respeitado na época, passaram lá deixaram um bicho lá que não passava ninguém por lá, os bichos chamavam pra dentro do lago, é um lago na frente da pedra pintada” (p. 191); a Pedra Preta – “Aí fizeram um panelão , tá lá o panelão ainda” (p. 191); a serra da Mina – “Essa serra é rica, tem uma gruna, eu entrei 80 metros nessa gruna, só encontrei um sapo. [...] tá lá a gruna, aquela loca grande lá, onde se acamparam” (p. 191); serra da Arara – “bem aqui, pra lá do Perdiz, aonde era o Pavão, aonde tem igarapé. Lá desenharam um homem, tá lá” (p. 191). Este homem desenhado, segundo a história de Carlos Servino, é o Noé: “Aí assim pra baixo, na cabeceira do igarapé, têm umas pedras tipo barco, foi aonde o Noé encostou com o barco dele na época que secou” (FIOROTTI, no prelo 2017c, p. 192). Na narrativa de Carlos, Makunaima parece perder sua face zombeteira; nosso entrevistador pergunta a ele se Makunaima “aprontava com as pessoas”, ao que ele responde: “Não! Ele só fazia ensinar! [...] Fazia como a gente trançasse, fazia pussanga, fazia usar casca de pau, pra que servia, pra quê, tudo ele fazia” (FIOROTTI, no prelo 2017c, p. 193). Essa descrição de Makunaima casa perfeitamente com a sua ação de ter ensinado a usar o Maruai, tendo assim surgido os primeiros pajés.

Dilmo de Lima, indígena da etnia makuxi, faz um relato interessante, em que relaciona o episódio narrativo em que um dos irmãos Makunaima, no caso o Anikê, havia se transformado em peixe e sido pescado e cortado pelo Mappinguari. O irmão faz uma oração para “reviver” esse mano; assim este episódio narrativo, que aparece em diversas outras versões já apresentadas nesta pesquisa, está relacionado a uma oração utilizada pelos indígenas: “Por exemplo, vou contar a história do Anikê, é uma oração que a gente faz pra, eu vou rezar, por exemplo, pra susto, quebranto, mal olhado, coisa assim” (FIOROTTI, no prelo 2017c, p. 224). Mais adiante o senhor Dilmo continua a história de Makunaima contando sobre a “Árvore da Vida” que os irmãos encontraram na serra do Monte Roraima. Os manos, segundo Dilmo, derrubam a árvore, da qual jorra muita água formando rios:

[...] quando derribaram surgiu do pé da bananeira, aí surgiu aquela água. Aí disse e agora: "Trança, trança peneira rapidinho!". Pra tampar, aí trançaram a peneira. "Trança, trança Insikiran!". Aí trançaram a peneira e jogaram em cima do pé da bananeira. Daí a água espirrou: pra cá saiu o rio Cotingo, pra cá saiu o riu Maú, pra lá o Furiname [aponta em direção aos rios] da coisa da peneira do Insikiran que tamparam o pé da árvore da vida lá. (FIOROTTI, no prelo 2017c, p. 228).

Outro entrevistado no Pantan Pia’ volume 3, Dionísio Servino, diz que desconhece que Insikiran e Anikê sejam filhos de Makunaima:

DF: O senhor ouviu contar história de como surgiu Macunaima? Os irmãos?
 DS: Não. Agora do Insikiran e Anikê, eu sei que há várias, uns contos diferentes né. Então é que esse Insikiran diz que não, uns dizem que é filho do Macunaima, mas pela história que eu sei, não é filho do Macunaima, já me contaram outra história. (FIOROTTI, no prelo 2017c, p. 246).

Na história narrada por ele há um velho que cria duas mulheres; uma destas é engravidada pelo sol. A continuação da narrativa é parecida com o que foi apresentado por outras fontes: o sol viaja e deixa a mulher grávida para trás; ela erra o caminho, pegando o caminho das onças e chega na casa da Sapa:

Sapa muito grande e, tipo gente, e ela começou a catar ela, tirar o piolho e ela disse se você morder o que tiver aqui na nuca, aqui atrás, você vai morrer, porque tem veneno, você pode morder o que tem por aqui, de lá não. E ela esqueceu e nesse momento quando estava catando, então ela pegou e mordeu e caiu morta. (FIOROTTI, no prelo 2017c, p. 247).

Os irmãos, Insikiran e Anikê, são tirados de dentro da mãe e criados pela Sapa, e ao crescerem são avisados por passarinhos quem fora a culpada pela morte da mãe deles. Eles se vingam colocando fogo na Sapa no meio da roça. “Então isso, a história que me contaram, a história que me contaram. Vamos ver aqui, Anikê e Insikiran, mas uns dizem que é filho de Makunaima³², mas uns dizem que é filho do Sol” (FIOROTTI, no prelo 2017c, p. 248). A versão contada por Dionísio Servino é bem semelhante ao que é apresentado no livro organizado pela Diocese de Roraima, com exceção que nas narrativas recolhidas por Alcuíno Meyer é o Jacaretinga que faz uma filha para ser esposa do Sol, mas esta mulher igualmente dá à luz Insikiran e Anikê. Dionísio alerta que a história dos dois irmãos é muito comprida, e nos vai contando alguns de seus feitos. Diz que eles cavaram o rio Cotingo e o rio Surumu e também criaram a arraia, animal bastante comum nos igarapés da região e que tanto incomodam os indígenas da região, e o jacaré-açu. Os episódios narrativos que envolvem a criação destes dois animais também possuem orações – rezas – correspondentes. Sobre a narrativa de criação do jacaré-açu, Dionísio relata:

Então ele foi lá e o jacaré tava lá, não era mais aquele calanguinho desse tamanho, era um jacaré-açu, engoliu ele inteiro, sem mastigar. Então ele, isso também se transformou em reza, eu não sei qual é essa reza né, se transformou em reza, então ele foi lá e abriu a barriga do jacaré e tirou o irmão dele (FIOROTTI, no prelo 2017c, p. 251).

³²

Na versão original do volume 3 de Pantan Pia’ aparece grafado assim: Makunaima.

Ainda no terceiro volume do Panton Pia', Terêncio Silva, indígena makuxi, tenta explicar a natureza dos Makunaimas:

Porque aí têm muita versão que muita gente fala. Uns dizem que eram deuses. Deuses, por quê? Porque eles chamavam deus, por quê? De tudo quase tudo eles faziam, até tipo milagre. Eu, pelo meu conhecimento, meu pai também não conta muita coisa, contava um pouco, dizia que eram pessoas que eram sábios. O que eles dissessem, por exemplo: transformavam uma coisa, transformava uma pessoa em qualquer coisa. Encantavam, vamos dizer assim, uma pessoa vinha, pr'aí! Né? Aí a pessoa parava ali, já transformava em uma pedra também, uma qualquer coisa, uma árvore. Aí pronto, aí fazia. E eu ouvi dizer que todas aquelas escritas, que tem hoje naquelas pedras, diziam que eram deles, porque pra eles tudo parecia ser mole. Passavam com o dedo ali, desenhando qualquer coisa na pedra, ali era tudo mole. E hoje a gente vê, parece assim um sinal (FIOROTTI, no prelo 2017c, p. 379).

A riqueza de detalhes e versões das histórias presentes nos três volumes de Panton Pia' deixa claro que as histórias de Makunaima (ou dos Makunaimas, ou mesmo da dupla Insikiran e Anikê) formam um complexo mosaico, com variações maiores ou menores dependendo da etnia e do território vivencial do narrador. A partir dos relatos, acima comentados, podemos apresentar o seguinte mapeamento:

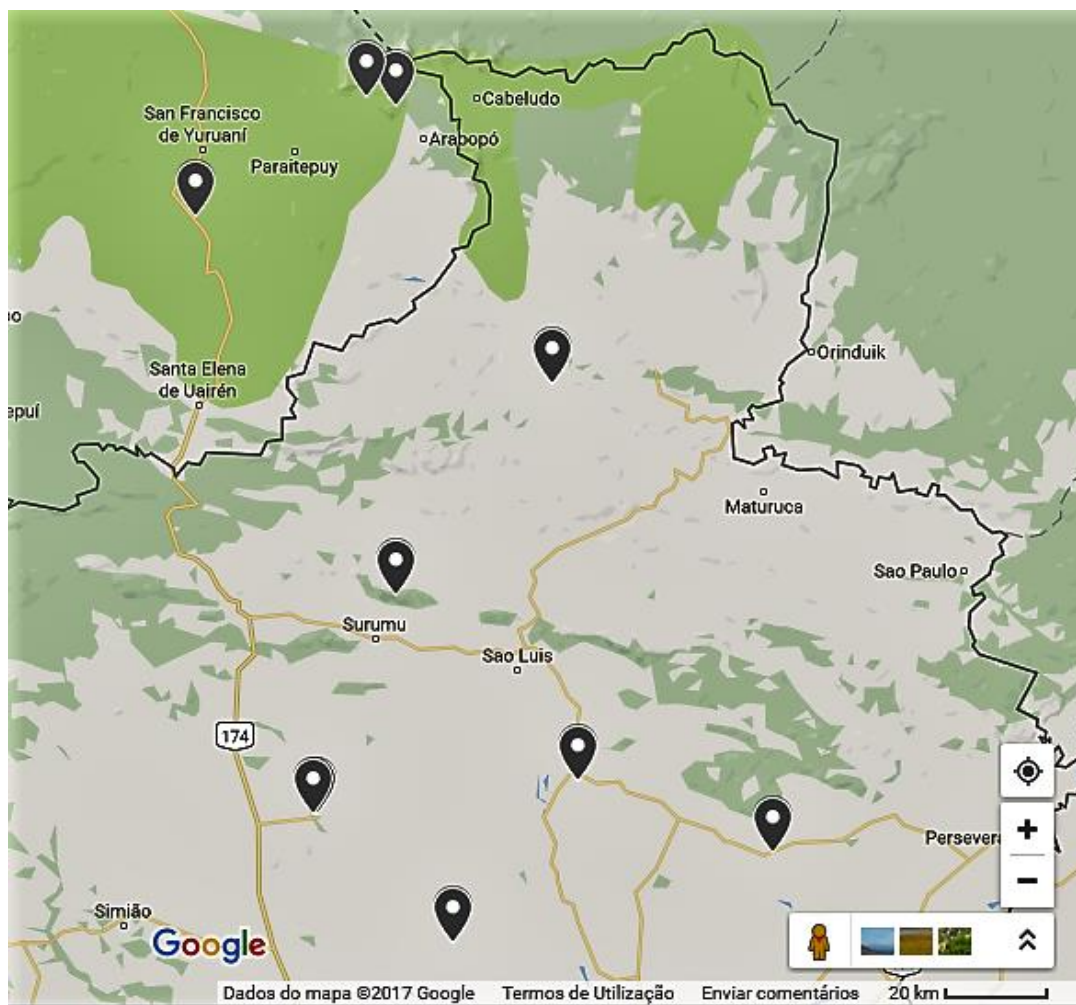


Figura 19 - Mapa da área do projeto Pantan Pia'

4.1.2. Vozes da “terra dos ingleses”

Long ago it had two brothers – Insikiran e Ani’ke. Most Amerindian people believe in Insikiran e Ani’ke. They are two brothers, a big and a small brother. Apparently their parents died or they didn’t have any parents. People believe that Insikiran made the Essequibo River. (GRUND, s/d, p. 46)³³.

Na expectativa de realizar uma cartografia literária de Makunaima não poderia deixar de buscar algum material oriundo da República Cooperativa da Guiana, que juntamente a Brasil e Venezuela compõe a tríplice fronteira que tem o Monte Roraima como ponto de junção. Nesse sentido encontrei o livro *Surama (Hi)stories*, organizado por Lisa K. Grund em parceria com a comunidade de Surama, na Guiana. Surama Village é uma comunidade localizada na bacia do

³³ “Há tempos atrás havia dois irmãos – Insikiran e Ani’ke. A maioria dos indígenas acreditam em Insikiran e Ani’ke. Eles são dois irmãos, um grande e um irmão pequeno. Aparentemente seus pais morreram ou não tinham pais. As pessoas acreditam que Insikiran fez o rio Essequibo”. Tradução minha.

rio Rupununi e habitada por população predominantemente Makuxi. “*In Guyana the Makushi live on the southern slopes of the Pakaraima Mountains, in the north Rupununi Savanna and the Kanuku mountains*” (BUTT-COLSON, 1985, p. 3). O Rupununi é afluente do rio Essequibo – principal rio da região. O Rupununi tem suas nascentes nas montanhas Kanuku, e sua bacia compreende grandes trechos de savana e algumas manchas de floresta tropical.



Figura 20 - Bacia hidrográfica da Guiana, incluindo Rupununi e Essequibo.

Fonte: By Kmusser - Own work using Digital Chart of the World and GTOPO data., CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=4766156>

Surama (Hi)stories apresenta textos em línguas makuxi e inglês. A publicação aparenta uma produção “caseira”; não há menções da editora ou data de publicação. As únicas referências aparecem na parte inicial do livro, intitulada “Agradecimentos”. Essa parte é assinada por Lisa K. Grund, a quem podemos atribuir a função de organizadora. Grund nos conta um pouco sobre o contexto de produção do livro: “*This book is an attempt to gather at least a small amount of life histories and traditional stories of the huge variety that there is in Surama*” (GRUND, s/d, p.1). A única menção de data aparece ao final desta parte dos

Agradecimentos, após a assinatura da organizadora: “*Lisa K. Grund, volunteer in Surama for Eerepamî Regenwaldstiftung, (April 2009 to April 2010)*” (p. 1).

Das histórias apresentadas, duas têm relevância para este trabalho: *Akuri Pantoni* (apresentada somente em língua makuxi) e *Insikiran e Ani’ke* (apresentada também em inglês). Em relação ao texto *Akuri pantoni*, é possível identificar algumas palavras que compõe seu campo semântico, ainda que não o possa ler na íntegra. Panton, em makuxi, é história, a terminação pantoni marca o possessivo: história de Akuri (cutia)³⁴. O *Guia para aprendizagem e dicionário makuxi* (AMÓDIO; PIRA, 2007, p. 143) traz a seguinte informação: “**panton** forma possessiva **pantoni** 1. *estória* Panton anetî pai wai’ sîrîrîpe. *Hoje quero ouvir uma estória*”³⁵. Alcuíno Meyer registra entre os makuxi do Brasil uma narrativa nomeada *Insikiranyamî moropai akuri pantoni*; apresenta também sua versão em português: *Mito dos irmãos Insikiran e Ani’ke e a cutia*. No texto *Akuri pantoni* também aparecem os nomes dos irmãos Insikiran e Anike. A partir disso é possível identificar a história ao episódio da árvore de todas as frutas, quando os irmãos míticos encontram a árvore auxiliados pela cutia.

O segundo texto de interesse, *Insikiran e Ani’ke* (narrado por Jean Allcock), é apresentado em língua inglesa, o que nos permite sua análise integral. Na história Insikiran e Anike (o nome Makunaima não aparece) caminham pelo mundo e promovem façanhas. Nesta versão é dada bastante ênfase ao fato de haver um irmão maior (Insikiran), que também é considerado o irmão sábio, e o outro menor (Ani’ke), considerado como o irmão mau. “*So they had wicked brother – Ani’ke – as well as the wise one – Insikiran*” (GRUND, s/d, p. 46). Os irmãos, nesta versão, estariam muito preocupados com as coisas que eles iriam criar naquele território: “*The wise one thought a lot about the future and how he would create the environment, the nature of the place. How he would make the trees look nice etc.*” (p. 46). Logo no começo do conto o narrador alerta que muitas pessoas atribuem a criação do rio Essequibo aos irmãos Insikiran.

De acordo com a história Insikiran e Ani’ke gastavam seu tempo pescando e caçando, bem como viajando pelo território, porém “*they were so lonely*” (GRUND, s/d, p. 46) que decidiram criar um cachorro para lhes fazer companhia. O cachorro é produzido usando cera de abelha e pelo de porco-espinho. Depois de modelarem o cachorro com a cera e espetarem os pelos do porco-espinho, Insikiran dá a ordem: “*Go and become a dog*” (p. 47); e somente a força de sua voz/intento é suficiente para que o cachorro de cera de abelha se torne um cão de

³⁴ Koch-Grünberg registra o nome da cutia como Akúli.

³⁵ Grifos dos autores.

verdade. Os irmãos ainda criam a primeira mulher, para ser esposa de Insikiran, usando a madeira de uma árvore branca e de casca mole: Sereke yég. Da mesma maneira Insikiran demonstra seu poder criativo e diz: “*Turn into a girl and become my wife*” (GRUND, s/d, p. 47).

No texto, não fica explícito, mas dá a entender de que Ani’ke, o irmão mais novo (e mais perverso) tinha intenções com a esposa do irmão. Foi dele a ideia de fazerem uma esposa para Insikiran. Quando a linda cunhã tomou vida, o irmão mais novo “*was so happy to see his brother had a wife*” (p. 47). É preciso lembrar que nas histórias coletadas por Koch-Grünberg e por Cesareo de Armellada, o irmão mais jovem (Makunaima na versão de Koch-Grünberg e Chiké na versão de Armellada) trai o irmão mais velho com sua esposa.

Depois de criada essa mulher os três continuam viajando pelo território, aparecendo a primeira referência territorial, pois eles seguiram “*to Iwokrama, Essequibo river*” (GRUND, s/d, p. 47). Iwokrama é o nome de uma floresta e também de uma cadeia de montanhas na região da Guiana. A Floresta Iwokrama é um grande território de floresta primária, localizado entre o rio Essequibo e as fronteiras de Brasil com Guiana. A mesma importância possui o rio Essequibo na hidrografia da região, pois possui grande volume de águas e faz a ligação com o Oceano Atlântico.

No rio Essequibo Insikiran e Ani’ke encontram com o Grande Caracol (no inglês: the big snail). Pensando nas narrativas tradicionais identificadas por Koch-Grünberg, Armellada e Meyer, evocamos da ideia de Pai ou Dono, identificando o “big snail” ao Pai dos Caracóis. No ciclo de histórias de Makunaima há sempre a relação dos heróis com estes seres identificados como pais ou donos; e no curto-circuito entre eles acontece a criação de lugares da geografia. Isso também acontece na narrativa do *Surama (hi)stories*; Insikiran e Ani’ke decidem pegar o Pai dos Caracóis colocando cascalho e pedras no lugar onde ele se escondia: “*Where the Fairview is today that is where they put big boulders.*” (GRUND, s/d, p. 48). Fairview Village é uma aldeia indígena localizada na margem esquerda do Rio Essequibo, na região da Floresta Iowkrama.

Na sequência da história os irmãos pegam o Pai dos Caracóis, e o atiram, bem como às pedras, em direção ao Essequibo, cada pedra vai formando as cachoeiras e corredeiras do rio que hoje existem. Ao retornarem dessa aventura a esposa de Insikiran, a mulher feita de madeira, estava podre, pois eles haviam demorado muito tempo. Assim, eles viajam novamente, dessa vez para as Montanhas Kanuku. No caminho vão criando a paisagem “*just by saying: Tree, you become this, and bird, you become that*” (GRUND, s/d, p. 49).

Apesar do pouco material de análise fornecido pelo *Surama (hi)stories*, ele é extremamente importante por se tratar de material da República Cooperativa da Guiana, o que nos coloca diante de outras referências para compreensão do Território de Makunaima.

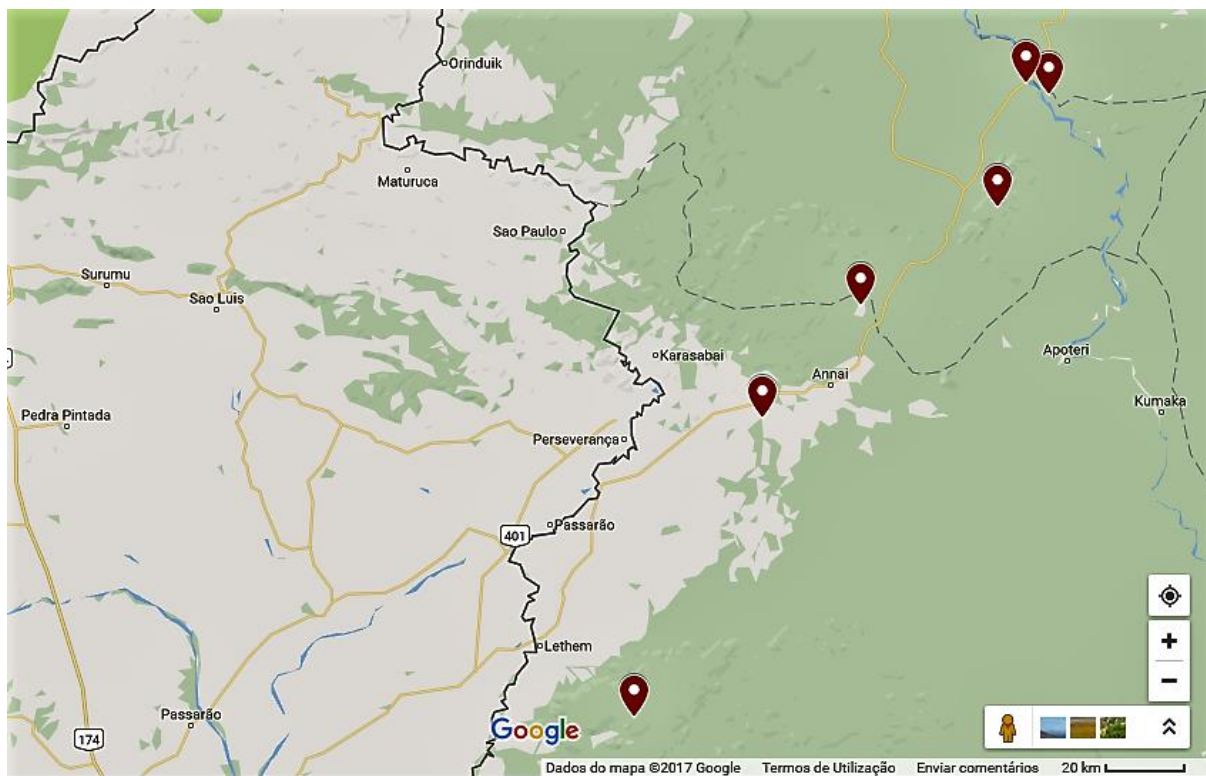


Figura 21 - Mapa da área de Surama's Histories

4.2. Makunaima no vale dos Kanaimés

O conceito de kanaimé desempenha um papel muito importante na vida desses índios. Designa, de certo modo, o princípio mau, tudo que é sinistro e prejudica o homem e de que ele mal consegue se proteger. O vingador da morte, que persegue o inimigo anos a fio até matá-lo traiçoeiramente, esse “faz kanaimé”. Quase toda morte é atribuída ao kanaimé. Tribos inteiras têm a má fama de ser kanaimé. Kanaimé, porém, é sempre o inimigo oculto, algo inexplicável, algo sinistro. (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p. 70).

O projeto de “autoria étnica” (CARVALHO, 2015, p. 195) do venezuelano, pemón kamarakoto, Lino Figueroa, *Makunaima en el valle dos los kanaimas*, nos apresenta uma outra face do nosso herói Makunaima – a de um jovem kamarakoto aprendiz de xamã (piasan) – que também é iniciado nas artes do kanaimé. O Povo Kamarakoto se concentra na porção mais setentrional do Parque Nacional Canaima (Venezuela), onde a influência do Monte Roraima já não é tão grande, ao contrário, onde se destacam outras tantas belezas naturais e formações

rochosas fantásticas, como o Auyán tepuy, o Salto Angel – a mais alta cachoeira do mundo – e a lagoa de Canaima.

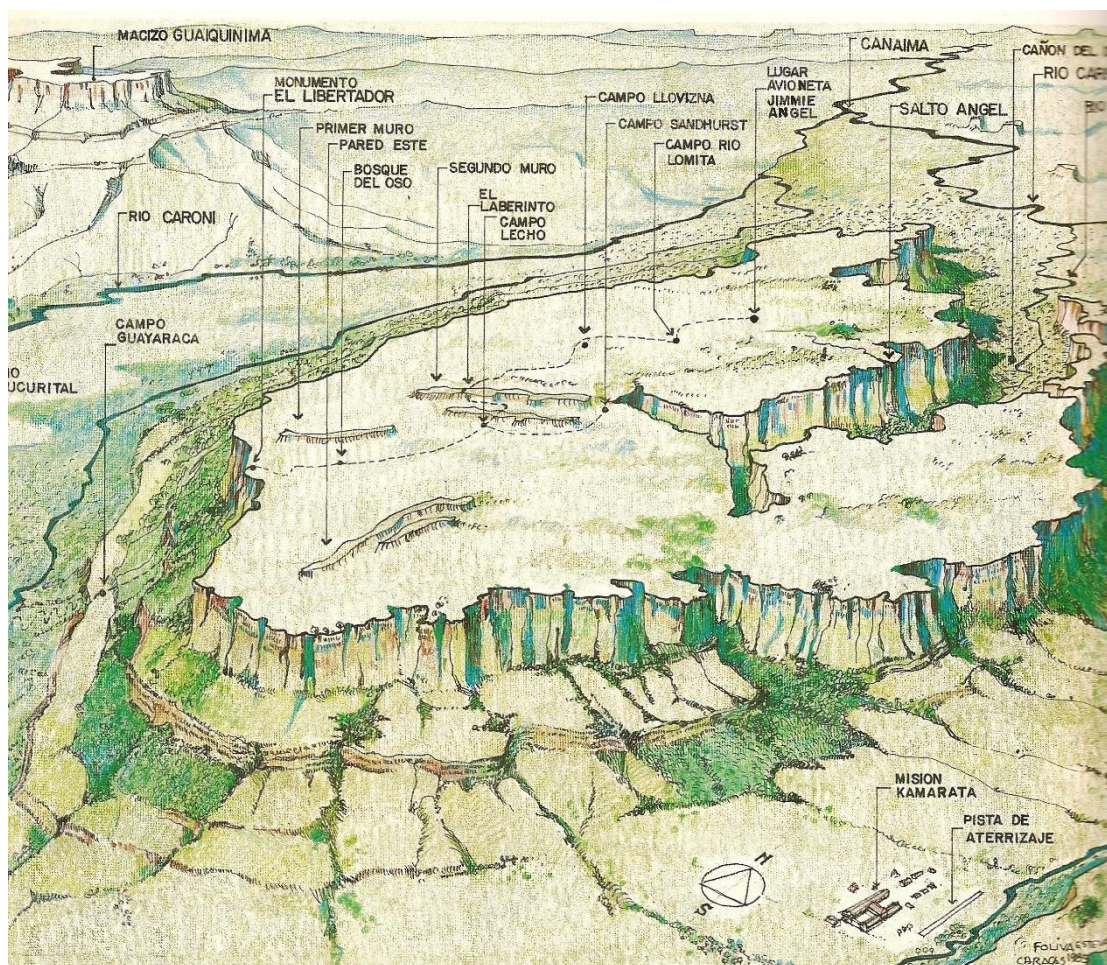


Figura 22 - Mapa do Auyán Tepuy (Venezuela).

A trajetória do Makunaima de Figueroa começa no vale de Kamarata, nas proximidades do Rio Akanan. Toda essa região é território tradicional do povo pemón kamarakoto; de acordo com Paulo Santilli (2001) no livro *Pemongon Patá*, os kamarakoto são o “povo da região de Kamarata” (p. 18). Makunaima começa a aprender com seu pai – Kaponokok – os segredos do xamanismo pemón junto a outros jovens da comunidade kamarakoto. Paralelamente Makunaima é iniciado no universo dos kanaimé, que são, conforme definição do próprio Lino Figueroa em um glossário ao final do livro: “hechiceros, los chamanes (piasan) maléficos entre los pemones. Son ambivalentes por definición: saben curar y matar por sus relaciones con el mundo de los pia y mawariton” (FIGUEROA, 2001, p. 128). Gutiérrez Salazar (2002), em *Cultura pemón*, traz a seguinte definição:

A KANAIMÄ lo podemos considerar el "coco" de los pemón; el enemigo número uno y el causante de todas las muertes, por sistema. Pero contrariamente a lo que piensan los civilizados, Kanaimä no es ningún espíritu del mal ni demonio; simplemente es un hombre de carne y hueso deslamado, enemigo de todos y, por tanto, voluntariamente segregado de los demás. (GUTIÉRREZ SALAZAR, 2002, p. 70).

Kaponokok secretamente convida seu filho a visitar diferentes locais daquela região, momentos em que vai lhe ensinando tudo sobre a cosmovisão kamarakoto e sobre as relações que estes mantêm com as outras espécies (vegetais e animais), ou seja, relações interespecíficas ou multinaturezas. O xamã ensina muitas coisas a Makunaima; Kaponokok faz Makunaima ser picado pela formiga kuyuk: “Eso te dará un poder especial para llamar al ave que tú quieras llamar” (FIGUEROA, 2001, p. 18). O pai também faz arranhões no corpo do jovem e passa nas feridas um macerado da planta chamada kupita: “Esto es para atraer el aimara” (FIGUEROA, 2001, p. 18). Kaponokok também mostra a Makunaima uma outra planta: “Esta es otra que te servirá para entrar en el mundo de plantas y animales. También te hará entender su lenguaje” (FIGUEROA, 2001, p. 18-19).

No segundo capítulo, *El baile de los peces*, Figueroa dialoga com a concepção indígena circum-Roraima dos chefes (ou pais ou donos) dos bichos, que já foi anteriormente comentada. Na narrativa de Figueroa o xamã Kaponokok leva a seu filho Makunaima até a margem de uma cachoeira (a quebrada de Atapere, que também é o nome de um rio), onde eles observam um estranho comportamento dos peixes, que agem como se estivessem bêbados. Gutiérrez Salazar (2002) também faz referência ao Atapere: “ATAPERE (KERETEKE): Cerro cercano al Atapere en Kamarata, donde, dice la leyenda, se oían cantar gallos” (GUTIÉRREZ SALAZAR, 2002, p. 398-399).

Kaponokok propõe que eles façam uma barreira mais abaixo para apanhar os peixes: “porque ya es la hora en que el jefe de los peces baila regresando al río Akanán [...] En el mundo de los peces también viven como nosotros; tienen bailes, bebidas y consecuentemente, la borrachera” (FIGUEROA, 2001, p. 20). A história de Kaponok continua e ele conta a Makunaima sobre a origem de Marakavere, o chefe dos peixes:

En tiempo muy remoto Marakavere, que era un piasan, convocó a un festín a todos los peces. Los invitó a fumar kawai en una ceremonia mágica nocturna, y en su memoria, hasta hoy en día se repite la gran celebración. Todos los peces suben a una quebrada para bailar tukui y embriagarse como lo hemos observado en la noche (FIGUEROA, 2001, p. 22).

Diferentemente da figura mítica de Makunaima que havíamos comentado até então, este jovem kamarakoto não nasceu sabendo; ele aos poucos é introduzido à cultura dos piasans e

dos kanaimés. Ele também perde a natureza ambivalente do Makunaima mítico, comportando-se mais como um herói no sentido clássico. Não fica claro ao leitor, em relação à natureza do Makunaima apresentado por Figueroa, se esse entendimento dele enquanto um xamã e kanaimé é uma essencialidade da tradição mitológica kamarakoto ou fruto do construto criativo do autor. Fábio Carvalho (2015, p. 227-228), ao analisar a obra, comenta sobre a perda da característica de ambiguidade na natureza do herói Makunaima na obra de Figueroa e faz a leitura de que essa perda advém da função social do texto e do desejo do autor de construir uma imagem valorosa da cultura kamarakoto.

A iniciação xamânica de Makunaima é apresentada de forma detalhada, e Kaponokok nos serve de guia nessa empreitada. No capítulo *Encuentro con Ayuk*, o ancião afirma a singularidade de Makunaima frente aos demais ao mesmo tempo em que dá ao filho informações sobre o seu processo de iniciação:

No podrás ser igual a los demás...[...]. Pasarás tres días en ayunas, tomarás agua solamente. Habitarás una choza apartada de los demás donde permanecerás por espacio de siete días. Estarás sin hablar con nadie, absolutamente con nadie, ni siquiera conmigo (FIGUEROA, 2001, p. 28).

Koch-Grünberg (2002) nos apresenta um interessante conto de iniciação xamânica, que não possui relação com o ciclo de narrativas de Makunaima, mas que nos dá ideia de quão difícil e complexo é a aprendizagem de um médico-feiticeiro. No conto narrado ao etnógrafo alemão por Akúli, indígena Arekuna, cinco irmãos vão parar na casa do monstro Piai'mã, que era dono do fumo. Esse lhes dá muita água para vomitarem e diz que quer educá-las:

“Quero educá-las. A água que beberam até vomitar vai tornar a voz de vocês boa e bonita, para que saibam cantar bem e bonito, e para que falem sempre a verdade e nunca uma mentira!” Então as transformou em médicos-feiticeiros. [...] As crianças emagreceram muito, porque todos os dias ele lhes dava um medicamento. As crianças ficaram num pequeno casebre: ali vomitavam e ninguém podia vê-las porque era muito perigoso para as mulheres. [...] Beberam então todas aquelas cascas, bem pulverizadas e misturadas com água. Vomitaram tudo dentro de uma canoa e beberam de novo até não poderem mais. Então entornaram a canoa (dentro do casebre, onde ninguém os via). Fizeram outra mistura de casca, beberam, vomitaram e beberam de novo, até não poderem mais. No fim beberam Ayúg. Todas estas cascas são “como gente”, são “sombras” (“almas das árvores”) (KOCH-GRÜNBERG, 2002, p. 89).

No capítulo *Encuentro con Ayuk*, Makunaima tem seu primeiro encontro com a deusa Ayuk, espírito da árvore de mesmo nome, que segundo o próprio Figueroa, no glossário do livro, é “auxiliador do piasan” (FIGUEROA, 2001, p. 128). Após esse primeiro encontro, acontecem outros, onde a deusa Ayuk leva a Makunaima a viajar e conhecer todos os tepuyes,

que são as casas de determinados seres espirituais: “Así pues el principiante Makunaima visitó cada uno de los tepuis hasta altas horas de la noche. Durante esta visita siempre Ayuk iba en primer lugar, haciendo el papel de guardián e quien nadie puede oponerse” (FIGUEROA, 2001, p. 67).

Makunaima passa a fazer um estudo com diversas plantas de poder usadas pelos pajés da região, cada uma delas capaz de lhe ensinar algo, ou de lhe conferir algum dom especial. A cada noite o jovem aprendiz experimenta uma nova folha: a primeira delas lhe confere o poder da “manifestación del dios de los peces” (p. 84); a segunda a manifestação do deus das aves; com a terceira Makunaima faz uma incrível viagem em uma bolha flutuante, momento em que recebe uma profecia. Makunaima se mostra surpreso diante de tantos acontecimentos incomuns, mas seu pai o tranquiliza:

De la misma manera cómo pudiste vivir en una burbuja flotante, también es posible emplear otros elementos: viento, plantas, rocas... Donde las dimensiones ordinarias dejan de existir, hay una sola dimensión, un lenguaje universal para todo lo creado, y una ley universal que rige a todos por igual. Ese es el mundo de los *pias* (FIGUEROA, 2001, p. 88).

À medida que Makunaima vai entrando nesse novo território – o mundo dos *pias* – o seu poder vai aumentando, e ele se torna capaz de realizar feitos impossíveis aos *pemóns* comuns: viagem transcendental através do espaço – “Cada cual se sentó en las piedras para aplicar otra vez el método de autolevitación después del desdoblamiento, para trasladarse al lugar indicado” (FIGUEROA, 2001, p. 101); escutar pessoas a longas distâncias; se comunicar sem o uso de palavras; dominar espíritos da natureza através do uso dos *taréns*³⁶; assumir o corpo de outros animais:

Quiso observar su propio cuerpo; su pelaje de animal era como una vestidura que hubiese tomado e algún momento, sin dejar de ser él mismo. Veía entonces al Makunaima animal, al Makunaima de todos los días y el cuerpo de Makunaima inerte allá a la orilla de la gran laguna (FIGUEROA, 2001, p. 94).

Essa passagem nos faz recordar a discussão de Viveiros de Castro (2015) sobre a corporalidade ameríndia, sobre o entendimento do corpo como uma roupa que pode ser desvestida e trocada:

O motivo do perspectivismo é quase sempre associado à ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um mero envelope (uma “roupa”) a esconder uma forma

³⁶

_____ Espécie de texto oral com valor de oração ou fórmula mágica entre os indígenas *pemón*.

interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos comutadores perspectivais transespecíficos, como os xamãs (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 57).

Outro território em que esse jovem Makunaima se embrenha, é o mundo dos kanaimas (kanaimés), bem mais obscuro. Figueroa relata explicitamente todo o ritual de morte dos kanaimés, colocando nossa personagem Makunaima no centro destas ações, ele mesmo participando da orgia assassina desta classe de xamãs. Essa seria, segundo o autor e a personagem de Kaponokok, a única maneira de cruzar a “puente de la oscuridad”, espécie de dimensão onde o tempo e espaço deixam de existir. Makunaima se encontra com o espírito de Kumi, uma planta de poder: “Yo soy kumi, yo soy quien te transporta de un lugar a otro, yo soy el guardián del puente de oscuridad, donde la vida y la muerte se separan” (FIGUEROA, 2001, p. 97). Como kanaimé Makunaima visita diversos lugares, os quais são detalhadamente descritos pelo autor:

Nuestros personajes habían llegado bajo las brumas de aquella caída de agua salvaje, que parecía una escalera celestial hacia lo desconocido; una fisura abierta en el propio corazón del cielo azulado, a más de mil metros de altura, desde donde las aguas se desprendían como globos de plata que, en su larga trayectoria de caída, formaban como un paracaídas que se iba abriendo a medida que se acercaba al suelo, dispersándose en pequeñas gotas (FIGUEROA, 2001, p. 100).

Há outros trechos como este, que descrevem a beleza natural do território. Exemplo é quando chegam à Lagoa Canaima (grande lagoa formada pelo rio Carrao), cuja paisagem é detalhadamente descrita:

En su viaje de placer visitaron los lugares más bellos existentes en todo el país, que hoy en día nos dejan asombrados por la magnitud inexplicable de su perfección. Esta vez habían escogido “la laguna de Kanaima”. Las siete cascadas que caen en la laguna, eran visitadas por estos legendarios kanaimas. Incalculable volumen de agua se precipitaba desde una altura de cuarenta y cinco metros, produciéndose un estruendoso ruido al chocar sobre las rocas del fondo, los cuales hacia la entrada en forma lisa como si alguien las hubiese diseñado arquitectónicamente (FIGUEROA, 2001, p. 102).

Fica evidente que Figueroa tem a intenção de contar ao leitor sobre as belezas de seu território e sobre a virtude dos nobres homens de seu povo. Mesmo em relação à figura dos kanaimés, que sendo tão temidos e odiados pelos indígenas, merecem a consideração de Figueroa: “Ya no queda nada de estos amantes de la naturaleza que se conocían con el nombre de kanaima. Eran ellos los que se encargaban de cantarle a los tepuyes y saltos de la zona. En otras palabras, fueron los primeros poetas” (FIGUEROA, 2001, p. 100). O autor leva suas

personagens a viajarem por um amplo território, sendo abundantes as referências a lugares da geografia real. Dentre estes locais podemos citar: **Tepuyes:** Aparaman-tepui; Apauray-tepui, “mansión de los makoi quienes son expertos en el mundo de las plantas” (p. 67); Murochipan-tepui; Chimanta-tepui; Auyan-tepui (o mais alto da região, de onde é formada a cachoeira de Salto Angel); Cusari-tepui; Paracaupa-tepui; Curavaina-tepui; Apaerada-tepui. **Cachoeiras:** Keuchipa-meru; Wadayma-meru; Churun-vena (a cachoeira de Salto Angel); Iwanamaru-meru; Vaca-meru; Parepa-meru. **Rios:** Aparaman; Akanan; Kianavake; Carrao.

A partir dos deslocamentos do Makunaima de Lino Figueroa temos o seguinte mapa:

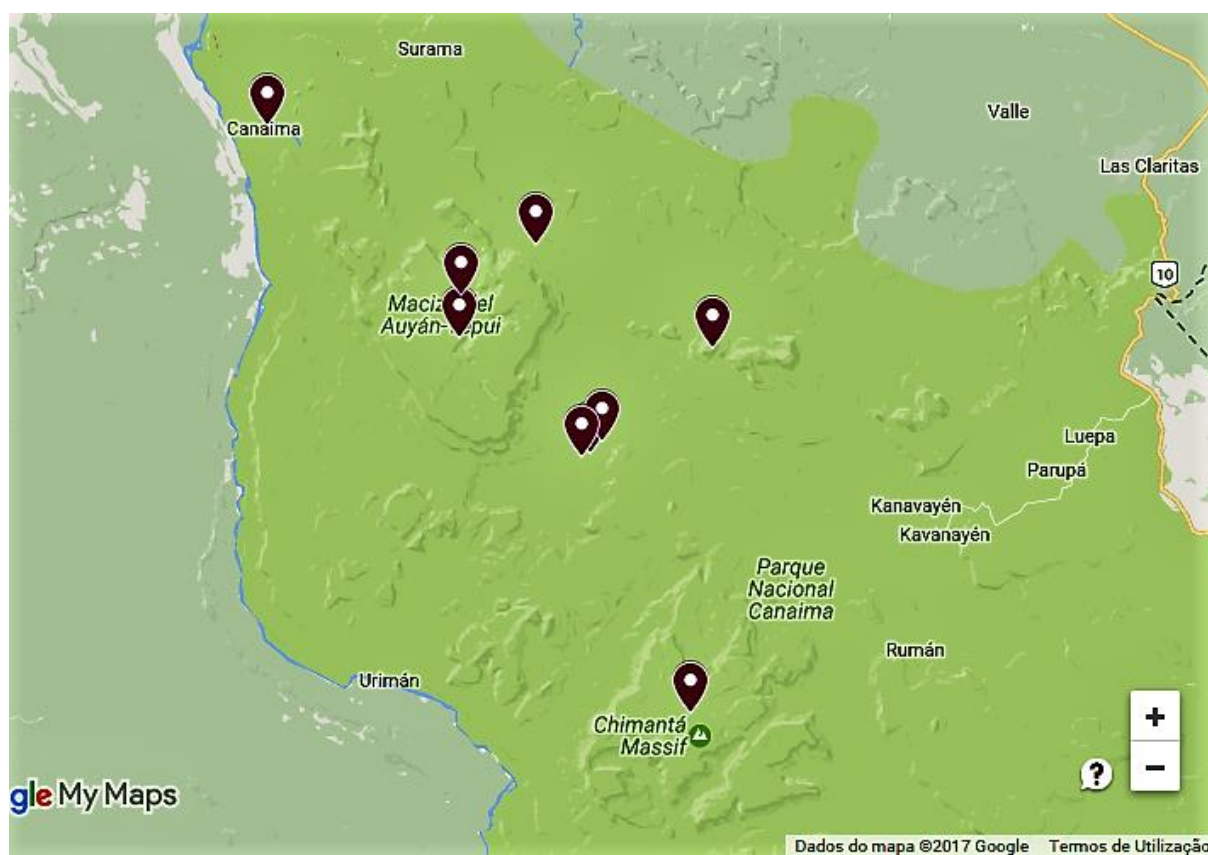
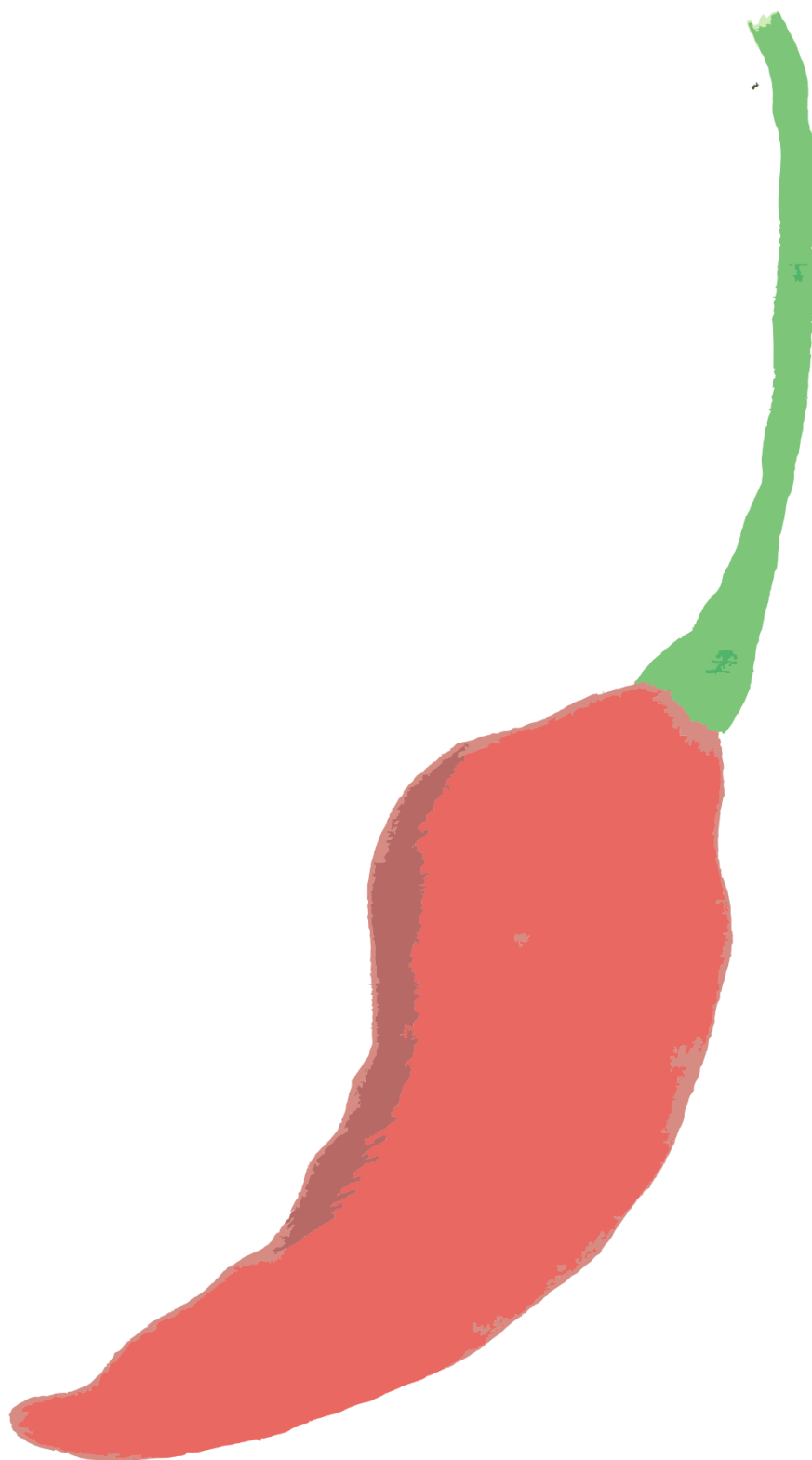


Figura 23 - Mapa da área de Lino Figueroa

CONSIDERAÇÕES FINAIS



24 - Tu'kan pimi wî'po - Tem muita pimenta na serra. Priscila Borges, 2013.

Observando o território mítico-literário delineado pelas narrativas analisadas neste estudo, percebemos o quanto a figura de Makunaima possui de potencial criativo. Entendido hora como deus, hora como herói ambivalente; encarado às vezes com a seriedade do kanaimé, outras com a graça maldosa característica do trickster, Makunaima, herói indígena circum-Roraima, “ganhou mundo” e continua gerando leituras na contemporaneidade. A análise em conjunto dos textos aqui apresentados – de origem e composição heterogêneos – nos permite visualizar a propagação rizomática do mito, que possui pontos de concentração de agenciamentos, como o Monte Roraima, e linhas de fuga, como o Rio Araguaia, usado no fluxo/refluxo do *Macunaíma* de Andrade.

As narrativas coletadas no século vinte por etnógrafos e missionários continuam de grande importância para os estudiosos da cultura e literatura indígena circum-Roraima, sendo valiosas, também, para as populações indígenas da região, que podem assumir as histórias registradas como parte de seu próprio repertório oral. Apesar da relevância das obras de Koch-Grünberg, Alcuíno Meyer e Cesareo de Armellada, essas são ainda pouco conhecidas pelos leitores brasileiros, e, em minha opinião, ainda não totalmente exploradas em contextos de pesquisa no campo da literatura.

O mesmo não ocorre com o *Macunaíma* de Andrade, obra amplamente conhecida e sobre a qual se debruçaram muitos pesquisadores literários. Encontrar um novo recorte de estudo para um livro como esse não é tarefa simples, daí a iniciativa de estudá-la em conjunto com os outros textos, e na perspectiva de obter referências e coordenadas para o mapeamento de um território. Mário de Andrade se esforça em nacionalizar o herói, fazendo-o transitar por lugares – no sentido patrimonial – da identidade brasileira; mas ele certamente não é um herói brasileiro. Ele está plenamente vivo (ainda que enfraquecido) entre as populações indígenas circum-Roraima. Porém, ele definitivamente não é só indígena: é também, de certa forma, como esses “parentes” que deixando suas aldeias natais se aventuram nas cidades como cidadãos brasileiros, sem, no entanto, perderem sua essencialidade étnica. Makunaima é também universal, compartilhando a natureza arquetípica dos tricksters mitológicos, presentes nas mais diversas culturas ao redor do mundo. O mapeamento do território de Makunaima nos auxilia na compreensão do universo indígena que ele representa, que ele carrega consigo, mesmo quando transita por espaços urbanos, como o caso do *Macunaíma* de Andrade, que vai morar em São Paulo.

Tão importante quanto as obras citadas é o material gerado pelo projeto Pantan Pia’, que registrou talvez os últimos mantenedores dessa tradição narrativa oral, nascidos antes de todo esse processo de globalização e comunicação de massa que também alcançou muitas

comunidades indígenas da região circum-Roraima. Trata-se de um material ainda todo a ser explorado, e de grande valia ao pesquisador e à própria comunidade, que tem ali a memória dos mais velhos registrada.

O ciclo narrativo de Makunaima, aparentemente, perde sua potência de verdade mítica na atualidade, encontrando outro campo de saber, estando muito presente nos processos de escolarização e de “resgate” das tradições realizados pelas escolas indígenas. Esta é a percepção que temos ao escutar³⁷ os narradores registrados pelo projeto Pantan Pia’; muitos dizem desconhecer as histórias de Makunaima ou, se conhecem, não sabem contar; é sempre um pai ou avô mais velho que sabia contar.

Também há referências dessa apropriação do ciclo narrativo pelas escolas, que levam os alunos a conhecer determinados lugares onde há histórias escritas, as marcas dos antepassados. A escola indígena em Roraima possui forte vocação política, sendo espaços de debates e de afirmação das identidades étnicas. Em determinadas comunidades as escolas são responsáveis pela perpetuação de uma boa parte do acervo cultural tradicional: são elas que organizam e ensaiam os parixaras, que ensinam os cantos tradicionais, e também que revitalizam o repertório literário oral. A afirmação dos lugares e histórias de Makunaima tem relação com a afirmação de um território.

Este é o caso também do livro de Lino Figueroa, que se insere em um movimento contemporâneo de narrativas étnicas e de afirmação de identidades. O Makunaima de Figueroa personifica o homem kamarakoto, vivendo e aprendendo tudo o que um jovem precisa para ser um xamã e um homem verdadeiro. O livro de Lino Figueroa aponta para a vitalidade da figura do Makunaima que, ainda hoje, é capaz de gerar leituras interessantes. *Makunaima em el valle de los kanaimas* é uma obra vigorosa, forte, possui descrições poéticas da natureza local e não se priva de tocar em assuntos complexos como o xamanismo e a atuação dos kanaimés. O venezuelano nos revela, além de um território físico, composto de montanhas, rios, cachoeiras e vilas, territórios subjetivos: o mundo dos piaima – por onde os xamãs são capazes de transitar – e o mundo dos mawari – por onde se deslocam os kanaimés. Apesar de subjetivos estes mundos nada têm de irreais, sendo plenamente reconhecidos na cosmovisão kamarakoto.

O Território de Makunaima é mítico-literário, e estas dimensões não estão separadas. A expectativa de separar, ou classificar, aquilo que é mito daquilo que é literatura, é infrutífera no contexto apresentado nesta pesquisa. Independente ao fato de Makunaima transitar entre o

³⁷ Ainda que o material de acesso seja escrito, temos por vezes a sensação de escutar a história, tamanho o respeito com a variante oral e com os dialetos regionais.

sagrado e o literário, o certo é que ele configurou um território real, no sentido mais palpável da palavra, pois é composto da matéria durável das rochas. O território de Makunaima é, também, um território político, de afirmação das identidades étnicas e de preservação do território existencial das comunidades indígenas circum-Roraima. O território de Makunaima questiona as fronteiras estabelecidas, a soberania dos Estados nacionais. As narrativas nos mostram um fluxo de vidas e oralidades que embaralham identidades e línguas, indiferente às restrições de mobilidade muitas vezes impostas à sociedade não indígena na região circum-Roraima. É território de vida, de disputa, de apropriação cultural e de arte, criação, inventividade, como propõe a natureza criadora de Makunaima.

A conclusão desta pesquisa apresenta uma nova possibilidade de entendimento e análise das narrativas tradicionais ameríndias, que possuem forte relação com a paisagem, e marcam também uma dimensão política, ao delimitar fronteiras de um território étnico. A exemplo do trabalho de reconhecimento como patrimônio imaterial da Cachoeira do Iauretê e do que por hora propus em relação ao território de Makunaima, podemos pensar o desenho de outros territórios, tendo como coordenadas os ricos acervos mitológicos-narrativos dos povos indígenas brasileiros.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Inês de. **Desocidentada**: experiência literária em terra indígena. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

ALMEIDA, Maria Inês de; QUEIROZ, Sônia. **Na captura da voz**: as edições da narrativa oral no Brasil. Belo Horizonte: Autêntica, FALE/UFMG, 2004.

AMÓDIO, Emanuele; PIRA, Vicente. **Guia para a aprendizagem e dicionário makuxi**. Manaus: Editora Valer, 2007.

ANDRADE, Mário de. **Macunaíma**: o herói sem nenhum caráter. Belo Horizonte: Itatiaia, 1984.

ANGOSTO, Luis Fernando. Donde lo pemón se torna indígena: perspectivas etnográficas para el estudio de las políticas étnicas y la conciencia colectiva. **Antropológica**, tomo LIII, nº111-112, Caracas, p. 13-34, 2009.

ARMELLADA, Cesareo. **Tauron Pantón**: cuentos y leyendas de los indios pemón. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 1989.

AUBRECHT, R.; BARRIO-AMORÓS, C.L.; et al. Venezuelan tepuis: their caves and biota. **Acta Geologica Slovaca – Monograph**. Bratislava: Comenius University, 2012.

BAKHTIN, Mikhail. **Marxismo e filosofia da linguagem**: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. São Paulo: Hucitec, 1999.

BARTHES, Roland. **Aula**. São Paulo: Cultrix, 1980.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BLUMENBERG, Hans. **Trabajo sobre el mito**. Espanha: Ediciones Paidós, 2003.

BORGES, Luiz Carlos. Os Guarani Mbyá e a oralidade discursiva do mito. In: FERNANDES, Frederico Augusto Garcia (Org.). **Oralidade e literatura: manifestações e abordagens no Brasil**. Londrina: Eduel, 2013. Livro digital.

BUTT-COLSON, Audrey Butt. Routes of knowledge: an aspect of regional integration in the circum-Roraima area of the Guiana Highlands. In: **Antropológica**, 63-64: 103-149. Venezuela: 1985. Disponível em: [http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1985_63-64_103-149\(1\).pdf](http://www.fundacionlasalle.org.ve/userfiles/ant_1985_63-64_103-149(1).pdf)

CARVALHO, Fábio de Almeida. Makunaima/Makunaíma, antes de Macunaíma. **Revista Crioula**, São Paulo, nº 5, maio de 2009. Publicada em: <http://www.revistas.usp.br/crioula/article/view/54943/58591>.

CARVALHO, Fábio de Almeida. **Makunaima / Macunaíma**: contribuições para o estudo de um herói transcultural. Rio de Janeiro: E-papers, 2015.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. **Oniska**: poética do xamanismo na Amazônia. São Paulo: Perspectiva, 2011.

CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA. **Raposa Serra do Sol**: índios no futuro de Roraima. Boa Vista: CIR, 1993.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DELEUZE, Gilles. **A lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka**: por uma literatura menor. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia**, vol 1. São Paulo: Editora 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 1730 - devir-intenso, devir-animal, devir-imperceptível. In: DELEUZE & GUATTARI. **Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia**, vol 4. São Paulo: Editora 34, 1997.

DERRIDA, Jacques. **Essa estranha instituição chamada literatura**: uma entrevista com Jacques Derrida. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Atlas ou a gaia ciência inquieta**. Portugal: Imago, 2013.

DIOCESE DE RORAIMA. **Onças, antas e raposas**: mitos do povo makuxi registrados pelo monge beneditino Dom Alcuíno Meyer entre 1926 e 1948. Brasília: Diocese de Roraima, 2011.

DUNDES, Alan. **Morfologia e estrutura no conto folclórico**. São Paulo: Perspectiva, 1996.

FERNANDES, Frederico Augusto Garcia (Org.). **Oralidade e literatura**: manifestações e abordagens no Brasil. Londrina: Eduel, 2013. Livro digital.

FERREIRA, Jerusa Pires. **O universo conceitual de Paul Zumthor no Brasil**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo, n 45, setembro de 2007.

FIGUEROA, Lino. **Makunaima en el valle de los kanaimas**. Caracas / Venezuela: Editorial Intenso, 2001.

FIOROTTI, Devair Antônio. Do timbó ao timbó ou o que eu não sei, eu invento. **Aletria**, v. 22, n. 3, p. 239-252, 2012.

FIOROTTI, Devair Antônio (Org.). **Panton pia'** narrativa oral indígena: registro na terra indígena São Marcos, vol. 1. No prelo 2017a.

FIOROTTI, Devair Antônio (Org.). *Panton pia'* narrativa oral indígena: registro na terra indígena São Marcos, vol. 2. No prelo 2017b.

FIOROTTI, Devair Antônio (Org.). *Panton pia'* narrativa oral indígena: registro na terra indígena Raposa Serra do Sol. No prelo 2017c.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina & GHAGAS, Mário (org.). **Memória e patrimônio**: ensaios contemporâneos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

GLOWCZEWSKI, Bárbara. **Devires totêmicos – cosmopolítica do sonho**. São Paulo: n-1 Publicações, 2015.

GRUND, Lisa K (org.). **Surama(hi)stories**. Guiana: s/d.

GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. Petrópolis / RJ: Vozes, 1986.

GUATTARI, Félix. **Caosmose**: um novo paradigma estético. São Paulo: Editora 34, 1992.

GUTIÉRREZ SALAZAR, Mariano. **Cultura pemón. Mitología pemón**: guía mítica de la Gran Sabana. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 2002.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

IPHAN. **Cachoeira do Iauaretê** (Dossiê de Registro). Brasília / DF: Iphan, 2007.

IPHAN. **Portaria nº 127 de 30 de abril de 2009**. Estabelece a Chancela de Paisagem Cultural. Diário Oficial da União, Brasília, DF, n. 8, 05 de mai. 2009. Seção I, p. 17.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis / RJ: Vozes, 2000.

KAYSER, Wolfgang. **Análise e interpretação da obra literária**. São Paulo: Martins Fontes, 1976.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. Mitos e Lendas dos índios taulipangue e arekuná. In: MEDEIROS, Sérgio (Org.). **Makunaíma e Jurupari**: cosmogonias ameríndias. São Paulo: Perspectiva, 2002.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Do Roraima ao Orinoco, v.1**: observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura**: um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **O cru e o cozido** (Mitológicas vol. 1). São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- MEDEIROS, Sérgio (Org.). **Makunaíma e Jurupari: cosmogonias ameríndias**. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- MEIHY, José Carlos Sebe B. RIBEIRO, Suzana Salgado. **Guia prático de história oral: para empresas, universidades, comunidades, famílias**. São Paulo: Contexto, 2011.
- MORETTI, Franco. **Atlas do romance europeu: 1800-1900**. São Paulo: Boitempo, 2003.
- PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia (Org.). **Pistas do método da cartografia: Pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. Porto Alegre: Sulina, 2015.
- PEIXOTO, Renato Amado. **Cartografias imaginárias: estudos sobre a construção da história do espaço nacional brasileiro e a relação história & espaço**. Natal: EDUFRN, 2011.
- PINTO, Marilina Conceição Oliveira Bessa Serra. **Cultura e ontologia no mito da cobra encantada**. Manaus: Editora da UFAM, 2012.
- PROENÇA, Manuel Cavalcanti. **Roteiro de Macunaíma**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.
- REIS, Nelson Joaquim. Monte Roraima / RR - Sentinela de Macunaíma. In: Winge; Schobbenhaus; et. al. **Sítios Geológicos e Paleontológicos do Brasil**. Publicado na Internet em 10/02/2006. Disponível em: <http://sigep.cprm.gov.br/sitio038/sitio038.pdf>
- REIS, N.J.; SCHOBENHAUS, C. Pedra Pintada, RR - Ícone do Lago Parimé. In: WINGE, M.; SCHOBENHAUS; et. al. (edit.) **Sítios Geológicos e Paleontológicos do Brasil**. Publicado na Internet em 12/08/2008 no endereço <http://www.sigep.cprm.gov.br/sitio012/sitio012.pdf>
- RISÉRIO, Antônio, **Textos e tribos: poéticas extraocidentais nos trópicos brasileiros**. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- ROMERO, Fanny Longa. **Relações entre língua e identidade em uma comunidade bilíngue: o grupo etnolinguístico taurepang**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Letras da Universidade Federal de Pernambuco, 2002.
- ROTHENBERG, Jerome. **Etnopoesia no milênio**. São Paulo: Azougue Editorias, 2006.
- SÁ, Lúcia. **Literaturas da floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.
- SANTILLI, Paulo. **Pemongon Patá: território macuxi, rotas de conflito**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

SANTILLI, Paulo. Povos do Roraima. In: MIRAS (org.). **Makunaima grita!:** terra indígena Raposa Serra do Sol e os direitos constitucionais no Brasil. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009.

SANTOS, Milton. **Por uma geografia nova:** da crítica da geografia a uma geografia crítica. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço:** técnica e tempo, razão e emoção. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006a.

SANTOS, Milton. **O Brasil:** território e sociedade no início do século XXI, Rio de Janeiro: Record, 2006b.

SANTOS, Milton. **Da totalidade ao lugar.** São Paulo: Edusp, 2008.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização:** do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2012.

SANTOS, Raimundo Nonato Gomes dos. Luta para encontrar o rumo certo: lideranças indígenas em Roraima. In: FERNANDES. (Org.). **História e diversidade – política, educação, gênero e etnia em Roraima.** Boa Vista: Editora da UFRR, 2010.

SAQUET, Marcos Aurélio. SILVA, Sueli Santos da. Milton Santos: concepções de geografia, espaço e território. In: **Geo UERJ**, Ano 10, v.2, n.18, Rio de Janeiro, p. 24-42, 2008.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções sobre território.** São Paulo: Outras Expressões, 2013.

SILVA, Luis Cláudio de Jesus. **Análise dos potenciais de desenvolvimento sustentável gerados pela instalação de hidrelétrica no rio Cotingo as comunidades indígenas da área Raposa Serra do Sol em Roraima** (Dissertação de Mestrado em Economia da UFRGS). Porto Alegre: 2009. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp111726.pdf>

TEIXEIRA, Luana. Lugares. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Org.). **Dicionário IPHAN de patrimônio cultural.** Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. (verbete).

THIÉL, Janice. **Pele silenciosa, pela sonora:** a literatura indígena em destaque. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté:** os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais:** elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WEISSHEIMER, Maria Regina. Paisagem cultural brasileira: do conceito à prática. **Fórum Patrimônio**, Belo Horizonte, v.5, n. 2, jul./dez., 2012.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.