

YAKAIKANĪ: DA NARRATIVA À IDENTIDADE DOS POVOS GALIBI-MARWORNO E PALIKUR EM OIAPOQUE/AP

Mariana Janaina dos Santos Alves¹

Yanérica Narciso Monteiro²

Resumo: Narrar compõe um cenário de vivência, ora individual, ora coletivo. Nas comunidades indígenas, nas quais, não é comum o registro escrito dos fatos, o ato de contar histórias registra os ocorridos e propaga a memória cultural dos povos. As imagens-lembranças referenciam-se em situações passadas. A compreensão humana absorve as partes, e nesse processo, é possível armazenar o passado como memória por meio da oralidade. Nessa perspectiva, este estudo versa sobre a narrativa da *Cobra grande*, conhecida pelos povos indígenas Galibi-Marworno, como *Yakaikanĩ*, na língua khéuol. A reflexão sobre a narrativa é acompanhada da leitura crítica de textos sobre a oralidade, dos estudos culturais e antropológicos.

Palavras-Chave: Povos indígenas. Oralidade. Memória. Yakaikanĩ.

Introdução

Jean Paul Sartre ao discorrer sobre o *Imaginário* explica a partir da fenomenologia, a estrutura intencional da imagem e o papel dela na vida psíquica. Nessa leitura, encontramos a seguinte afirmação: a imagem é uma consciência. Nas palavras do filósofo, “a palavra **imagem** não poderia, pois, designar nada mais que a relação da consciência ao objeto, dito de outra forma, é um certo modo que o objeto tem de aparecer à consciência, ou se preferirmos, um

¹ Professora de língua literatura francesa na Universidade Federal do Amapá – Campus Binacional de Oiapoque. Doutoranda em Estudos Literários pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP - FCL-Ar. Membro do Núcleo de Pesquisa em Estudos Literários (NUPEL) vinculado ao CNPq. Endereço Eletrônico: marianaalves@unifap.br.

² Graduada em Letras português/francês pela Universidade Federal do Amapá – Campus Binacional de Oiapoque. Endereço eletrônico: yanericnarciso@bol.com.br.

certo modo que a consciência tem de se dar um objeto” (SARTRE, 1996, p. 19, grifo do autor).

Considerando como referência a reflexão acima, para encaminhar a leitura que segue, propomos a apresentação da narrativa sobre a *Cobra grande* ou *Yakaikani*, registrada na língua khéuol, como expressão da cultura dos povos indígenas Galibi-Marworno e Palikur. A *Cobra grande*, mesmo diante de todas as mudanças ocorridas nas aldeias, geradas pelo acesso à informação e as tecnologias, permanece como um mecanismo que coloca em evidência a oralidade para a preservação dos valores culturais e a identidade dos povos. As narrativas relevam questões pontuais, no que tange ao processo de sucessão de narradores em cada etnia, haja vista que em cada um dos povos, a história é contada no idioma da comunidade, a saber, para os galibi-marworno, o khéuol e para os Palikur, o Parikwaki.

Neste texto, faremos a apresentação da narrativa em khéuol, com partes que serão traduzidas para a língua portuguesa do Brasil. Essa versão, que foi contada pelo pajé Leven, o senhor José Andrade Monteiro, será comparada com uma versão da *Cobra grande* narrada entre os indígenas da etnia Palikur.

Este povo habita nos dois lados da fronteira entre o Brasil e a Guiana Francesa e, a respeito das diferenças de contexto, mantêm uma organização social bastante semelhante em ambas as situações de habitação. Os Palikur falam o parikwaki, uma língua pertencente à subfamília Maipureanas filiada à grande família linguista Arawak. Segundo Capiberibe (2016, p. 86) “Antes do processo de escolarização dos Palikur, na Guiana Francesa e no Brasil, os indígenas estudavam até o ensino médio e poucos chegavam até a universidade. Contudo, tem se observado que no Brasil, há um crescimento no número de estudantes Palikur que frequentam e concluem o ensino superior”. Esse processo ocorre devido acesso mais facilitado à universidade, por meio de cursos de modulares realizados na cidade de Oiapoque/AP, geograficamente mais próxima da área indígena, e pelo investimento das famílias no processo

de formação educacional como um meio eficaz para entender e dominar o sistema político-econômico brasileiro.

Por sua vez, os Galibi-Marworno são habitantes das vastas savanas e campos alagados do norte do Amapá, país de aves brancas e jacarés sombrios, se dizem um povo “misturado e unido”. Segundo Vidal (2016, p. 124):

Atualmente, a população Galibi-Marworno tem como língua materna uma variação do crioulo falado na Guiana Francesa. Esse idioma é utilizado como língua franca dos povos indígenas do Baixo Oiapoque, que reconhecem diferentes fonéticas entre aquele falado pelos Karipuna e o falado pelos Galibi-Marworno.

Anteriormente, os Galibi-Marworno falavam sua língua conhecida como “Galibi antigo” que, com o passar dos anos, deixou de ser utilizada pelos indígenas dessa etnia. Historicamente, sabe-se que devido ao contato com os franceses que capturavam escravos, em outra época, os Galibi-Marworno passaram a aprender e a adquirir o crioulo francês como língua de comunicação e tornaram-na materna. Porém, o crioulo indígena, distingue-se do crioulo francês, no que se refere aos aspectos fonéticos e lexicais. Entretanto, os indígenas mais velhos desse povo, ainda conhecem um pouco sobre o Galibi antigo, principalmente, o pajé que ainda utiliza a língua nos cantos do Turé, que é uma dança típica entre os povos dessa região.

Nesse contexto, as narrativas se compõem a partir dos mitos indígenas. Para esses povos, elas são formas de tentar explicar o mundo, e assim, abrir caminhos para várias interpretações e aplicações diversas no cotidiano. De acordo com Vidal, os mitos registrados entre os Galibi-Marworno relatam e interpretam fatos históricos marcantes, sempre localizados na paisagem específica da Terra Indígena Uaçá que, por sua vez, também é, de alguma forma, submetida a uma interpretação, como os rios e lagos, as montanhas e formações geológicas variantes. Esses dois povos, os Palikur e os Galibi-Marworno, compartilham várias narrativas, por estarem próximas as suas regiões, eles adaptaram as histórias à realidade social

e cultural das aldeias, relacionando-as, na maioria das vezes, com a natureza, as paisagens e formas de vida.

Os caminhos que levam aos Galibi-marworno e Palikur

Para verificar entre os povos indígenas os aspectos culturais que envolvem esta narrativa, optamos em fazer a análise comparada de histórias contadas nas etnias Galibi-Marworno e Palikur, ambas localizadas na Terra Indígena Uaçá, município de Oiapoque, Amapá. No estudo comparado, por meio das aplicações das teorias críticas, assim como dos Estudos Culturais e da narrativa, a base para a compreensão e análise sobre a *Cobra Grande*, foram as relações existentes nos aspectos históricos e culturais da região e dos povos, além disso, foram feitas analogias sob a perspectiva da tradução cultural de uma etnia para outra.

Verificamos, ainda, a relevância que essas histórias têm para esses povos, no que diz respeito, à sua cultura e tradição. Não nos limitamos, a investigar se as referências são factíveis, tão pouco, nos ocuparemos da veracidade das histórias e suas comprovações. Propomos, de fato, fazer considerações sobre as diferenças nas formas como a mesma narrativa é contada e quais variantes podem ser observadas nesse processo.

É importante também registrar que, a divulgação desta pesquisa amplia o estudo crítico, quanto aos aspectos estruturais da narrativa indígena e seus elementos catalisadores, uma vez que as histórias se compõem pela junção de algumas unidades, tais como o imaginário (que muda de acordo com quem conta a história), a tradição oral e a formação cultural destes povos, que por sua vez, mesclam elementos da vida cotidiana e da natureza.

Por esse motivo foram escolhidas duas fontes de pesquisa: a primeira é o livro *A Cobra Grande uma introdução à cosmologia dos povos indígenas do Uaçá e Baixo Oiapoque – Amapá* (2009) da antropóloga Lux Vidal, na qual, se apresenta diferentes versões da narrativa. E a segunda foi coletada por meio da entrevista, as im-

pressões de uma pessoa representativa do povo Galibi-Marworno, o pajé Leven, o senhor José Andrade Monteiro.

Para melhor compreender as narrativas, é preciso, entretanto conhecer um pouco mais sobre essas duas etnias. Nesse quesito, o livro *A presença do invisível: vida cotidiana e ritual entre os povos indígenas do Oiapoque* (2016), trata questões importantes, especialmente, em *Palikur: história e organização de um povo entre dois países* de Artionka Capiberibe. Nele, encontra-se a informação que, segundo o navegador Vicente Yáñez Pinzon, os Palikur eram suficientemente numerosos no início do século XVI a ponto de emprestar seu nome ao território que ocupavam. Entretanto, assolados por epidemias, pela perseguição dos caçadores de escravos e das “Tropas de Guarda-costas” portuguesas que os perseguiram por considerá-los aliados dos franceses, os Palikur quase desapareceram.

No primeiro quarto do século XX, a população Palikur no Urukauá contava apenas 186 pessoas, mas ao longo desse século, com o fim das perseguições e uma assistência à saúde mínima dada pelo Estado, houve uma retomada do crescimento populacional.

Em território brasileiro, segundo Capiberibe (2016), os Palikur estão localizados no extremo norte do Estado do Amapá, no perímetro do município de Oiapoque, na região da bacia do Uaçá, um afluente do baixo rio Oiapoque. São os habitantes mais antigos dentre as populações indígenas que, segundo dados arqueológicos e fontes históricas, até a invasão europeia foi amplamente ocupada por populações Arawak. As aldeias do povo Palikur estão às margens do rio Urukauá, mas, o número de aldeias é sempre flutuante, porque a decisão de sair de uma aldeia e fundar uma nova é estabelecida pelo chefe de um grupo doméstico. Conforme Capiberibe (2016, p. 96):

Tradicionalmente, as aldeias são construídas voltadas para o rio e possuem uma morfologia variada. Nas menores, o ponto de referência é a casa do fundador (paytwempu akivara), com as outras casas dispostas ao seu redor. Algumas de porte médio, com cerca de oito habitações, tem as casas construídas em torno de um campo de futebol, ou

são construídas com uma estrutura de ruas. A maior aldeia, o Kumenê, é comprida, tem suas casas perfiladas em duas ruas paralelas e ocupa toda a extensão da ilha. As construções públicas, como escolas, posto de saúde e posto da FUNAI, estão localizadas numa ponta mais isolada da aldeia.

No texto *Galibi Marworno: cotidiano e vida ritual* (2016) de Lux Boelitz Vidal, encontram-se as informações sobre o outro povo, os Galibi-Marworno. O nome desta etnia é uma designação bastante recente, que se cristalizou principalmente na década de 1980. Ela veio substituir, em alguns contextos, o termo “Galibi do Uaçá”. Os que assim se autodenominam constituem um povo oriundo de populações etnicamente diversas: Aruã, Maraon, Karipuna, “Galibi” e até não-índios. O primeiro termo, componente de autodenominação, Galibi, decorre da aplicação desse nome, por parte da Comissão de Inspeção de Fronteiras e do Serviço de Proteção aos Índios, a toda a população do rio Uaçá. Entretanto, os Galibi-Maworno não se identificam e nem reconhecem parentesco com a população Galibi da costa da Guiana (que atualmente se designa Kali’na) e que tem um pequeno número de famílias que migrou da Guiana Francesa na década de 1950 e se fixou na margem brasileira do curso inferior do rio Oiapoque.

Por sua vez, o segundo termo componente da autodenominação, Marworno, está relacionado à atuação de agências de assistência e reflete um movimento mais recente e faz referência a uma das etnias ascendentes da atual população, os termos Maruane ou Maraunu começaram a ser utilizados pelos vizinhos Palikur e Karipuna, na tentativa de marcar alteridade em relação às famílias Galibi-Kali’na. De acordo com Vidal (2016, p. 125) “A história da população Galibi-Marworno refere-se às trajetórias de populações distintas, migrantes de antigas missões, fugitivas de aprisionamentos, que criaram redes locais de sociabilidade”.

No início da colonização, segundo a autora, a região poderia ser definida como “aberta” a todas as vicissitudes da história. Por exemplo, os Maraon são mencionados em relatos do século XVI

como habitantes da região do Uaçá. Os Aruã migram para a região das Guianas, no século XVII, fugindo das correrias portuguesas da região do baixo Amazonas e chegam a ser escravizados pelos franceses. Na primeira metade do século XVIII, os Maraon e os Aruã são reunidos nas missões jesuíticas do litoral da Guiana Francesa, juntamente com Galibi. Com a expulsão dos jesuítas da Guiana entre 1765-1768, uma ofensiva portuguesa invade os antigos territórios de missões, aldeias e estabelecimentos de colonos, aprisionam a população indígena e a deportam para o Amazonas. Os Aruã deportados retornaram no século seguinte e se instalaram no alto Uaçá. A maior aldeia é o Kumarumã, localizada na grande ilha à margem esquerda do médio rio Uaçá.

As duas cobras

Dada algumas explicações sobre os povos indígenas, passaremos a apresentação da narrativa. A primeira foi contada pelo palikur Manoel Labonté³.

Há 500 anos, havia uma Cobra Grande na montanha Tipoca (situada entre o rio Urucauá e Uaçá). Aquela montanha era cheia de gente morando. A Cobra apareceu de repente, em uma praia, onde se tomava banho. Os índios não sabiam da existência da Cobra. Ela começou a fazer desaparecer muita gente. Ficaram se perguntando como poderiam matar a Cobra. Tinham medo, eram mansos e bestas. Uma vez a Cobra pegou um homem meio doente, que fora tomar banho pensando: 'Vou tomar banho para esse bicho me pegar, comer e acabar comigo de uma vez'. A Cobra Grande decide vir a este mundo caçar para sua mulher comer. Ela desejava naquele dia comer macaco. A Cobra (macho) saiu com sua espingarda e viu um macaco cheio de feridas, doente, mas mesmo assim levou-o para sua mulher comer. Para as cobras do outro mundo, macaco é gente. A Cobra

³ A narrativa foi transcrita, conforme apresenta-se no livro *A Cobra Grande: Uma introdução à cosmologia dos povos indígenas do Uaçá e baixo Oiapoque – Amapá* (2009).

chegando em casa, disse: “Não vamos matar nem comer ele. Vamos preparar um remédio para sarar suas feridas ele fica aqui para cuidar de nosso filho”. Para comer, o Cobra (macho) juntou o que ele gosta de comer mesmo: caramujos e caracóis. No dia seguinte, a cobra (macho) disse para o índio: “Eu e minha mulher vamos caçar. Fique aqui. Tem quatro caminhos e você não se aventure no caminho do norte porque um bicho vai comer você”. Mesmo assim, quando sozinhos, o índio deixou o pequeno brincando e pegou o caminho proibido. Saiu pelo buraco neste mundo, mas logo voltou apagando as pegadas de seus pés com cinzas. Quando o casal de cobras chegou em casa, com aquele estrondo igual a trovão, perguntaram se o índio havia se aventurado pelo caminho do norte e ele respondeu que não. No dia seguinte, o índio se ofereceu para caçar e juntar caracóis e caramujos. A Cobra (macho) lhe fez recomendações, mas ele conseguiu pegar o caminho, sair neste mundo e ir visitar sua família a quem contou o que lhe havia acontecido. Ele disse “É preciso matar a Cobra senão ela mata todos os índios”. Pediu que todos fabricassem arcos e flechas e também um curral bem seguro ao redor do buraco por onde a Cobra saía. Esse bicho gostava muito também de tomar cachiri. Sucessivamente, o índio conseguiu enganar o casal de cobras, voltando várias vezes a este mundo para verificar se tudo estava pronto para atrair o monstro. Um dia o índio disse: “Olha pai, eu fui num lugar e vi homem muito humilde”. O bicho cismou: “Não é uma pessoa do outro mundo?” E disse para a mulher: “O que você acha? Aquele homem é um homem mesmo? Quem vai sair hoje é eu”. Mas o índio o dissuadiu e mais uma vez chegou a este mundo. O curral estava pronto. “Agora o que falta é vocês pegarem um papagaio, criar ele, amansá-lo. Eu volto para a casa das cobras. Quando tudo estiver pronto, ao meio-dia, vocês entram com o papagaio no buraco. Naquela hora, o Cobra está descansando. Ele tira a camisa, o paletó (que lhe permite aparecer neste mundo sob forma “invisível”), e fica apenas de cueca. Quando, meio adormecido, ouvir o papagaio, ele vai se assustar e não conseguirá se vestir. Neste mundo, cada esteio do curral era

uma pessoa, a postos, com arco e flecha. O índio voltou para o fundo trazendo coisas do mar para a cobra. A mulher dele é quem gostava de macaco que é gente. Em seguida, o índio voltou mais uma vez para sua aldeia e perguntou: “Tudo pronto? Olhem bem, ao meio dia vocês entrem com o papagaio e o apertem forte para que ele grite”. No dia seguinte, os índios foram lá, tudo como combinado. O cobra de barriga cheia, dormindo de cueca, como previsto. Ao ouvir o papagaio, acordou apavorado e saiu correndo: “Oh, mulher é o inimigo!” A mulher-cobra ficou apavorada por sua vez. Quando saiu no mundo de aqui, sem paletó, o Cobra Grande apareceu como cobra-animal e foi flechado no olho até morrer. O olho dele era como um radar, uma máquina fotográfica. A mulher, que o seguia, também foi morta.

Depois, o índio pegou o seu irmãozinho, o cobrinha, e os dois foram embora de barco. Saíram no mar e começaram a navegar no oceano. O índio pensou: “Eu vou num lugar bem longe deixar o meu irmão, senão ele vai comer a gente, vai querer se vingar”. Foram a um lugar chamado Mavô, no oceano. É um lago. Mais tarde, o índio ainda voltou para visitar a casa das cobras e, vendo as bacias e copos ali espalhados, falou: “Agora entendo o que ele fazia. Com esses copos e bacias ele puxava as pessoas para o fundo”. O índio embarcou tudo. Fechou a casa e foi visitar sua família. Ele disse: “Matamos o bicho, um monstro mesmo. Eu só vim me despedir. Vou para um lugar muito longe. Trabalhem bem aqui, com carinho. Eu vou sempre me lembrar de vocês”. E foi morar no Mavô com o irmãozinho para controlá-lo (VIDAL, 2009, p. 18-19).

Na sequência, apresentamos a narrativa Yakaikanĩ que foi coletada com o pajé Leven, José Andrade Monteiro, em língua khéuol.

A Txipók ki volól, a mun dhét äke no, a Txipók ki volól, tã dji ha tã-la, a te un txi pahiku, i volól, kōhã mem ie pa ka fini kumã no fika-la, no ka gade kote gãie zibie-iela. Ban jako, mokhe a so betaj-iela, ie obo li, ie ka veie jako-iela. Txiwomla mete ki ka ale txwe un jako, ie ka txwe ie tut tã, mẽ sa ju-

la, so tã hive; li hale so ko, li we un jako li flexe jako-la, jako-la kumase hele i voie so lamē, so tēt i txēbe i ka hale ato jako-la i jako-la ka hele, i lādā fléx deha, ha hale ki ka hale la, mamā-la vinī, i gade lasu txi bonom-la i dji: u mem u ke ale ke mo, pase mo gāiē sélmā un pitxit, (a un pitxit ie te gāiē, ie ka aple Uakanī) mo ke phā sa txi makak-la pu mo fe li fhā pu mo pitxit so kōpāiē, pu li hete pu so fwe. Txiwom-la, pāxe pu hale so ko, li māke tēt hakaba dji so kanŭ i djibut la tēt hakaba-la, pu so malo, li tōbe la djilo, kā li leve, li we li djibut obo un laku. I gade a un laku, i gade un gho fam ka bale obo laku-la, li dji kote mo fika? mo pedji, kote sa fam-la fika? Fam-la wél li gade i maxe kote li, (li pe, li pe txi wom la), i hele pu li: ei mo pitxit, pa bēzwē pe dji mo, a mo kisa u mamā, pa bēzwē pe dji mo. Txiwom-la hete gade, fam-la dji: pa pe dji mo, ātan vitmā, mo ke isplikeu pukisa u isila, atxélmā mo pa puve koze ke u, (pase ie ofō djilo, txi wom la, so lalem ka kupe) fam-la ale li phā bē iumāware, un wat bē āko arakuxini, irawaio, li phā pu li lavél, sa thoa-iela, li lavél lādā ie, pu li puve hale so lalem, li lavél, (a bē i fe, pu li hete sātixibō, pu so wom pa phā so lodo, pu li pa mājél, pase so wom ale deho li ale pexe, pase kā i ke hive i ke phā so lodo, i ke le mājél, pase ie sa bét), apusa fam-la lavél tut lādā sa bē-iela, kā li finī li dji pu li fika, pase u ghāpapa pa la, u ghāpapa ke hive aphwe djimē, li ale pexe, kā u ghāpapa ke hive, mo ke khuvu āba un gho ja, dji ādjidā sa já-la, u ke gade tut so zés, akiha li ke fe, pase li ke xikanē-mo moso, txiwom-la dji: dakó, fam-la dji: mo phāu pu mo pitxit so kōpāiē, li pa gāiē fwe, a linso, mē atxélmā li gāiē so fwe, (li aple pitxit la li koze bai li), li dji : sa la a u fwe, zót ke vihe tupatu, a un so ka phomenē i pa jis, atxélmā u gāiē u fwe. Detā mo jenē, u papa le poze, no pa puve, a un so, no ka veie pāga bagaj hive ke to, atxélmā u gāiē u fwe, no thākil, u puve jwe ke u fwe. Ie vihe sa de ju-iela, li abitue ke fwe-la, so kōpāiē, txi fwe. Pitxit dji Txipók a Uakanī ie ka aplél, pitxit kulév-la, li mem txiwom-la, so nō Yakaikanī, a te ēdjē. I vihe, vihe, ie abitue deha ke so fwe, ie ka phomenē, ie ka kuxe, mamā-la ka gade, odja i to bō, li kōtā, i kōtāl, li dji ato mo ke pale zót, lādā de ximē, lādā ximē la mo tximun-iela, zot pa jē ale lādā sa ximē-la, (a sa ximē ka sutxi la su tã la) li pole ie ale, fam la

dji: la gāiē bét, pāga bét māje zót. Dako. Jodla ghāpapa ka hive, anŭ, ja-la isila, fika pa pāse āiē la u txó, fika, (li deja tut lave) kā u ke ue i ke hive, gade zés ki mo ke fe ke li, pase li ke xikanē-mo, fika a la mo ke mete u, gade biē, li gade li sutxi deja obo buxu hukawá, li ka vinī, li paie a pa pitxi gho bato, li ka vinī, djilo ka vole hót pase bato-la, fam-la dji: wél ghāpapa ka vinī, li dji fika gade tut so zés ki li ke fe, pa pāse la u txó āiē, si u pāse la u txó li ke save, pāga li fe mixāste ke u, si li fe mixāste ke u, li ke finī ke no tut, se we li fe mixāste ke u li ke fe mixāste ke mo, li ka hete linso. (li hive, li koxte, ie ka gade, fam-la li phā un gho fhuka, pa pitxi gho fhuka, pu ale kōthe bato-la laba, li tōbe la djilo. txi wom-la li ka gade, li kōphan ie boku, li pa we āiē. A limem li phā so sētu li mahe so hē, li vole a te, li djibut a te la, li dji hŭŭŭŭ, li phā lodo la, li dji gāiē bagaj ki pase isila, la kaz ? fam-la hepon nō pa gāiē phiés āiē ki pase isila, mo save ki u ka vinī, li dji, mo lave no kaz ke arakuxinī, ke irawaio, ke iumāware, mo lave no kaz, a lave mo fini lave no kaz. Fam-la vole lādā bato-la, li phā li hamase gho gho sak koklix lamē-ielā, (a ie unso li pote, pa txi moso, kat mil kilo ie ka peze sa bét-ielā, pu li a kat sodjie māje pu fe tusuit-la, fam la phā li ale bui. La mem li phā so sodje i mete la djife, tu le kat sodje li plē, li dji bai wom-la: u swéf? li hepon: wi mo swef, fam-la dji: ātan tximoso, li phā un gho kwi kaxihi li bai li pu li bwe, kā li hete dji bwe, li phā lodo-la, kā i phā lodo dji txi wom-la, fam-la dji: a pa āiē li dji a pa āiē, a lave mo lave no kaz, i te gāiē iwit ja kaxihi, li hale un i mete la so bux, i vide un tut, dji la li phā wat, la mem i hote kaxihila, li fe lohaj ofō djilo, fam-la dji: atxélmā māje-la deha ka pahe osi, tāhātā li ka phā lodo, fam-la pa mele, i phā māje li vide la so gój mem bagaj-la tut un sodje, li phā wat, i devide kat sodje māje la so bux, ie ka pahét mem la so bux, a limem i phā kaxihi ki hete-la, li dji wi mo van plē. Txiwom ki sa makak-la, li mem, i sehe lādā ja-la, pitxit-la mem ka hele hele pu papa la, mamā-la kase wei kote pitxit-la pa koze ke u papa, a li mem papa-la li kuxe lādā so amak, li dji: mo van plē, zót māje ke no pitxit, (fam-la mem pa ka māje sa wat māje-ielā, li ka māje sélmā oko, li pa ka māje sa tut kalite māje, a sélmā Txipok ki kōtā māje makak. Fam-la dji: u van plē mem ? li hepon: wi mo van plē, māje ke tximun-la, fam-la

dji: wi no deha māje, (li ka gade kote pitxit-la i ka kase wei pu li, djila pitxit-la vinī i voie so ko la sulī (la papa la), i mahe ie amak i bake lādā, so wei ka fwemē, fam-la dji mo ke djiu un bagaj, la mem i leve, li dji: mo te save, fam-la dji: nō a pa āiē, mole hakōte u un bagaj, mo te save li dji, (wadji li pa te ka dhumī bet-la) mo ke hakōte u un bagaj, sēlmā un bagaj, bole u fe āiē, se u fe un bagaj, ēbe u ka pēd mo mem u ka pēd no pitxit, u ka hete un so la u kaz, u kōphan? u ka pēd no tut, li dji: nō, mo pa ka fe āiē āko, akisa mo save ki khek bagaj ka pase, fam-la dji: mo ke pale ki mo hamase un txi makak pu no pitxit so kōpāiē, li pa gāiē fwe i pa gāiē kamahad, atxelmā i gāiē kamahad pu li jwe, papa-la dji: kotél? li hepon: i la, mo ke mōtheu, selmā mo ka paleu se u fe un bagaj mal pu li, u ka pēd no tut, u ka hete unso la u kaz, mo ka pale u dhét pu save. Nō li dji, mo pa ka fe āiē āko, mo le wél, a limem i numél, li dji sutxi, (li we tut kumā li fe li kumā ie pa fe deha) a limem fam-la dji pu txiwom-la: ale tumabēs dji ghāpapa mo ke gadeu, si fe u un bagaj i ka fe ke no tut. Papa-la pa puve fe āiē, māje la so bux tuju. Txiwom-la phā i tumabēs dji li, fam-la dji: we sa la a mo tximum so kamahad, u ke we tuswit-la kumā ie fika, no pitxit pa ka lesél mē i vinī deha obo li, (txi kulév-la vinī deha obo li) we kumā ie fika, i sa so fwe, li koze bai li i finī koze bai li, papa-la dji: dakó, mo save deha, kōhā apa poble. Lamem txi wom-la vole ke fwe-la, ie ale obo laku-la pu ie flexe, fam-la dji: we kumā ie fika, li hepon: avwe. Fam-la dji: atxélmā no ka ale pose no ko thākil, kā no le leve no ke leve, iāpwē āiē ka hivél, pase li gāiē so nenē, fam-la ka koze bai li, kā somēi ale ke li i dhumī, so van plē. Pa mem hete ie leve, kote ie fika ? Papa-la dji, mē ie laba gade, fam-la hepon, ie ka flexe, we, djila i phā so bwesō āko fam-la bai li, papa-la dji: ato mo save ki no pitxit gāiē un txi fwe, mo kōtā, atxélmā mo ke mōthél mo zés dji thavai kumā mo ka thavai isila, fam-la dji: wi, sa la mole u mōthél, i aple ie, ie vinī. Papa-la dji: txiwom, atxélmā u ke txēbe mo plas, mē mo fizi isila, mē mo sak kote we, la u lamē, kā u txi fwe ke dji mole māje tél māje, u ke sase ke li, txiwom-la dji: wi papa. Papa-la dji: talo aphwe midji zót ke ale sase un de makak pu mo, mo kōtā māje makak, u txi fwe save kote mo ka sase makak, ale koze ke u txi fwe, (djila li majinē) li dji nō,

u save un bagaj, mo ke ale ke zót, mo ke ale mōthe zót. Ēbe mo ka ale ke zót osi, no tut ke ale mamā-la dji, (li pe pāga li māje txiwom-la laba, ie ale ban la ximē la, ie maxe ie hive laba, ie we makak-ielā, a mun-ielā, ie ka lave, ie pa mele, āle ie ka pahét wadji lasu tā-la, mē ie ofō djilo, a limem li hāje so fizi, li txwe thoa, txi ēdjē-la ka gade, li dji laso txó: sa la a mo kuzē, sa la li dji a mo tōtō (la so txó, li ka gade) papa-la dji: mē mete lādā sakól-la, li mete lādā sakol-la, mamā-la ke ie li dji: mo ke xaie ke zót, djila papa-la dji: ke bō, lese, a munso ka māje zót mamā pa ka māje sa māje-la. A limem li phā un sakól, mamā txēbe un la so do, ie vinī, ie hive la kaz, mamā-la phā xode makak-ielā, li bai papa-la māje, li māje so makak, ie mem phā ie pa māje, ie māje ie finī māje. A limem papa-la dji: ato un bagaj mo ke dji zót, i gāiē sa de ximē-ielā, la sa ximē-ielā i gāiē bét, sa de ximē-ielā, zót pa jē ale lādā ie, ju zót ale lādā ie, bét ke māje zót, txiwom-la hepon: wi. I sa wat-ielā, tut sa ximē ki u ka we-ielā, a no betaj-ielā, iwanao, txig nwē, sāliwe, tut kalite, a ie lapót-ielā, a pu zót nuhi ie, pu zót baie māje, zót ke luvi baie i zót ke take ie, akōhā, mē sa de ximē-ielā zót pa ale, pāga bét māje zot (a ka sutxi lasu tā, kote ie ka jite ie bhuie) dakó, txiwom-la dji, mo save. Tut bagaj la u lamē mo tximum, sa la dejēnē mo boku, ato ki mo kōtā, nuhi no betaj-ielā, i kote pu zot ale sase māje, mo mōthe zót deha, zot we, txiwom-la hepon: wi, mo save pa bēzwē ale āko ke no papa, pa bēzwē, mo deha we, mo save, mo ke ale ke mo txi fwe, no ke ale sase māje (pu li puve txwe sa ki pa sa so famī pu li dji sa la a mo fami, sa la pa sa mo famī, li ke txwe de, thoa). Li fe phóx un mwā, li majinē li dji: nō, (so txó pa ka bai pu li hete laba, pa ka bai jis, li ka majinē, pukisa li pole mo ale la sa ximē-ielā? mo deha pedji, mo pa save kote mo fika, mo save ki mo gāiē mo mamā mo gāiē mo papa, mo gāiē mo lafamī, mo save, mo ke ale la sa ximē-la, mo ke ale txwe mo ko un fwe, pu mo finī ke sa, mo ke ale, kā ie ke dhumī ie tut, (pase pitxit-la ka jwe ke li bomoso, mē djila ie ka ale kuxe lādā ie amak, ie ka dhumī ie tut. Li gade ki lo ie ka dhumī, kōbiē lé dji tā ie ka dhumī, li phā biē djistās-la, djila li dji: mo ka ale txwe mo ko, mo le finī ke sa, mo pa save kote mo fika, si a pu li gāiē bét la, mo ke we (kā ie dhumī ie tut, ato li kuhi lādā ximē la, li hete li tāde un thē, li dji avwe i

gāiē bét, li tāde thē la, li maxe, li maxe li sutxi lādā sa tā-la, tā-la deha ka femal pu li, li sutxi la tā-la i gade a isila, li dji: mē mo papa-iela, ie kaz, mo so-iela, ie kaz, mo lafamī-iela. A limem i kuhi, li konet so kaz, li kuhi kote so mamā ke so papa, kā ie wél ie kuhi, li dji pu ie: zót pa vinī, zót pa vinī koxte mo, mo le koze ke zót dji lwē; ie vinī so fwe-iela, li dji: zót pa koxte mo, mo vinī koze pu zót, djimē mo ke vinī āko, mo ke vinī koze āko ke zót, mo deha save kote zót fika, zót te kōphan ki mo te pedji apakōsa? ie hepon: wi, a judji no pa we u, no dji li pedji, bét mājél. Txiwom-la dji: mo ke hakōte zót, kā tut bagaj ke finī mo ke hakōte zót pi biē, djila no ke pataje dji no kōpāiē, juk-la fē dji tā, zót ke muhi, kā tā-la ke xāje, mo mem mo ke huduble, mo pa ke muhi, aphwesa no ke koze, selmā sala de le vetxi zót, mo deha save kote zót fika, atxélmā mo ka ale, djimē mo ke vinī āko. A limem li tōnē, i kuhi, i hive laba i leve txi fwe-la, li dji bai li: anŭ jwe, li leve txi fwe-la, ie ale obo laku, ie ale flexe. Kā mamā-la ke papa-la leve, ie gade ie we ie deho (txi wom-la majinē, a la ie fika, atxélmā mo save). Papa-la dji: u save un bagaj, zót ale sase un de makak pu mo, txiwom-la hepon: wi, no ke ale; ie ale, i ka gade un ki pa sa so famī li ka txwél, i txwe thoa, ie tonē, ie hive, ie māje, ie dhumī. I ju bonō li pahe so ko, i phā ie pwē biē deha, atxélmā li dji mo ke ale āko laba, pu mo koze bai ie un fwe kumā pu ie fe. Li ale āko, li kuhi, li hive kote ie laba, li dji: kōsa pu zót fe, kumā li phā mo, akōsa pu zót txwél, ie dji: wi ; zót ke txēbe thoa jako, zót ke fe un hele-la buxu thu-la, zót ke fe un hele dhét mitā ximē-la, djila zót ke fe un hele laba la finisiō dji ximē-la, zot ke fe un ghā ximē, zót ke mōthe un bō hoto pase i hót, li gho bét-la, pu zot finī ke li, zót phwepahe zót zam, a manī, lāsā, a batō, a hax, tut bét, pu zót txwe ie, a ie de, djimē mo ke vini āko kote zót; ie dji: wi ; mo ka tonē deha, mo pa puve hete pase sa, (pase tā-la deha ka fe mal pu li) li tonē, li hive laba ie ka dhumī tuju, ēbe ju pu ie fe thavai ke papa-la, li save, li save ki sa ju-la li ke phā ku, li vole lādā so somēi, li te ka dhumī, mē li vole lādā so somēi) li leve, li dji pu so fam: mo fam, gāiē un bagaj ke pase ke mo ; fam-la dji: akiha? li dji: ēbe mo fe un mixā hév, mē i gāiē un bagaj ke pase ke no tulede. Mun-iela phwepahe tut bagaj-iela. Pa mem tade, ie tāde jako-la ka hele, ie kute, ie

tut kute, papa-la dji: no ioko ka hele, akisa ka fe li hele, a bét ka fe li hele (txi ēdjē-la fe āke li pa save) txiwom-la dji: no ka ale gade, papa-la hepon: nō, zót pa ale, bola pa bō pu ale, pāga bét māje zót, veie a bét ki txēbe ioko-la, mo ke ale mo mem. A limem i voie, li phā, li hāje so abimā, li fuhe so lēj, li kuhi. (kote-la thāble) fam-la gade, li dji: un bagaj ki pase ke zót papa, mo ka ale gade, txiwom-la hepon: no ka ale keu, mamā-la dji: nō, a munso ka ale, a un bagaj ki pase ke li, sa lohaj-la pa fét bōtxo. A limem li hāje ho ko, li ale, djila ie mem ke so txi fwe ie ka jwe. This. Pāko hete mem bagaj, lohaj ofō djilo, li dji txiwom-la: pa kōte; ēbe pitxit-la save, i to save, li hete xaghē, txiwom-la dji pu li: akiha ka fe u majinē mo txi fwe? Li dji: mamā, papa, kote ie? lela li hepon, ie ale phomenē, ie ka vinī, li hete, ka gade, i dji: anūr ke mo gade ie, anūr take sa bagaj-iela, no ka ale gade ie. le ale, ie take tut sa bét-iela, iwanao, txig nwē, ie take ie tut, a ie ka ētxupe dji ie. Djila txiwom-la dji: u save un bagaj mo ke ale munso, u pa ka ale ke mo, u ke hete isila, hete isila, ātan mo, kā mo ke vinī dji gade ie, mo ke vinī pu no ale, pase a un bagaj ki fe no mamā ke no papa; txi fwe-la dji: ēbe wi (kote li ke hete, a bét) a limem ēdjē la kuhi, li dji pu txi fwe-la: fika ātan mo. La mem li hive laba, li sutxi kote so mamā ke so papa, li koze bai ie, li dji: we ato zót gāiē ie, ie hepon: wi. (ie lōje, ie fāde dābwa, ie fe gho gho batxi kote ie bhize) li dji pu ie: akōsa mo mamā, mo papa, (li kokhe ie, li txēbe ie lamē) mo ka ale, li dji, mo pa save si mo ke tonē, si we mo pa tonē, ēbe, no ke kōthe juk-la fē dji tā, zot mem, zot ke finī, mo mem mo pa ke finī, mo ka ale, kā tā ke xāje mo ke huduble lādā wat-tā, sélmā mo ke koze ke zót, mo gāiē pu koze ke zót, mem mo pa ke koze ke zót ātxe, mo ke koze ke zót lésphwi, zót ke we mo. (a bét deha) ie khie, mamā khie, papa khie, ie dji : pa ale, pa lese no. Li dji: mo pa puve fe sa, mo ka ale gade mo txi fwe kote li fika. (li save ki txi fwe-la pa la ie kaz āko). Kā li hive la kaz-la, li pa we txi fwe la, li take un fwe tupatu, li majinē: kote li ale, li kuhi ofō lamē, this, li pa we āiē, li kuhi bola, li kuhi wairapanī, kā li hive wairapani, li koze ke laba, li dumāde: zót pa we mo txi fwe bohisi? le dji: tuswit-la li pase, li ale Marapuraú, li ale kote so tōtō, no pi ghā fwe, a la li ale, li ka khie no we li ka pase. A limem li ale deie li, mo ale deha

tu patu, mo dji mo txi fwe pedji, ie dji nõ a bola li fika, li ale Marapurua. Kã li hive laba, li dji pu txi fwe-la: no papa muhi, no mamã muhi, atxélmã kote no ke hete? Li hepon: isila lãdã sa kote-la⁴ (MONTEIRO, 2017).

Memória e tradução cultural entre os narrares

Após a leitura atenta dos textos acima, entendemos, nesta pesquisa, que os narradores são tradutores culturais de sua etnia, assim como, as próprias narrativas consolidam a tradição dos povos galibi-marworno e palikur. As explicações sobre os acontecimentos, e como elas são reiteradas por cada povo, enfatiza o fato de como elas estão ligadas e o quanto cada cultura é importante no processo das traduções.

Ora, se entendemos que as formas de contar de cada pessoa variam, e que este elemento está intrinsecamente relacionado com a cultura, concordamos com as anotações de Diniz (1996, p. 81) que afirma que uma teoria de tradução deve, pois, preocupar-se com as exigências de um mundo em constante mudança, onde não só a linguagem, mas também a cultura, a história, com a ideologia se misturam, passam de um texto para outro. De fato, os estudos recentes focalizam o inter-relacionamento entre os textos, suas reescritas, e o contexto de suas produções. Enfatizam também o que se considera um fenômeno cultural, isto é, o texto como entidade concreta em frente ao leitor, porém acrescentado da história acumulada de suas leituras. Ao nosso ver, no caso estudado, o aspecto fundamental do texto é exercido pela oralidade, que mantém segura a expressão da cultura indígena, seja em língua portuguesa, ou seja em khéuol.

⁴ Pajé Leven (José Andrade Monteiro). A narrativa foi coletada no município de Oiapoque, dia 04/07/2017 e gravada em registro mp3. A transcrição foi realizada por Yanérica Narciso Monteiro, sob consulta e revisão de Jaciara Santos da Silva e a colaboração de Cleide Narciso e Cleniúria Narciso Monteiro, todas indígenas da etnia Galibi-Marworno. Neste artigo, optou-se em não traduzir para a língua portuguesa toda a narrativa Khéuol, apenas os trechos utilizados para a análise foram traduzidos.

A partir da narração surgem várias reflexões do cotidiano da sociedade, que o ser humano encontra para representar ou mesmo para criticar. De acordo com Fernandes (2013, p. 196-197):

O contador de histórias, através da linguagem simples e vigorosa, narra acontecimentos oriundos do saber tradicional e retrata dois universos — o real e o imaginário — e essas narrativas são utilizadas pelo indivíduo, ou por seu grupo social, como o instrumento desvelador do mito e da realidade.

Entretanto, ao refletirmos sobre a imaginação ou pensamento, percebemos que também, o imaginário, de alguma forma, se reflete na composição do ser, quanto parte integrante da natureza, de seu meio. Esses fatos, criados a partir da imaginação, são percebidos como desejos relacionados ao querer, e a satisfação. Assim, pode-se afirmar que “a consciência imaginante é um ato que se forma de uma só vez por vontade ou por espontaneidade pré-voluntária” (SARTRE, 1996, p. 177), ou seja, essa consciência sobre fatos pode surgir pela imaginação, o que se quer, e também de forma espontânea, sem intencionalidade. Concordamos, nesse sentido que, a maioria das narrativas são concebidas individualmente e servem para contar ou fazer uma reflexão sobre um determinado fato. No entanto, há também de se considerar que algumas delas derivam de algo que tenha ocorrido, em tempo real. Para os indígenas, as narrações são situações que aconteceram, que foram vistas e são contadas para outras pessoas que não souberam ou não viveram naquele tempo.

Os narradores são reais, cada indivíduo crê conforme a sua experiência e conta. Para Sartre o fenômeno de *crença*; é um ato posicional. Nas palavras do crítico, a duração dos objetos irrealis é o correlativo estrito desse ato de crença: *creio* que as cenas truncadas unem-se num todo coerente, ou seja, que eu uno as cenas presentes às cenas passadas por intenções vazias acompanhadas de atos posicionais (SARTRE, 1996, p. 173). Assim, entende-se que há um fator relevante que deve ser levado em consideração, que é o ato de crença. Ele que depende muito do indivíduo e principalmente da

cultura, embora existam partes irrealis em um dado contexto narrado, deve-se ponderar a perspectiva de quem narra. Não se pode, contudo, explicar como surgem os fatos que, de certa forma, são gravados na memória de cada ser humano.

Mas, de modo geral, concordamos com a ideia de que:

A mente humana cria modelos do mundo ao lidar com ele e para lidar com ele. Tais modelos, ou esquemas, são estrutura de expectativas prontas, fornecidas pela cultura, ou, até um certo ponto, criados pelo indivíduo. Essa visão postula que não criamos tudo sempre de novo, porém confrontamos novas experiências com tais modelos. Isso é, então, talvez o que de mais importante a narrativa pode nos fornecer: o fato de que a mente não grava o mundo, mas o cria de acordo com sua própria mistura de expectativas culturais e individuais (AZEVEDO, 2006, p. 48).

Em vista disso, podemos verificar alguns pontos. Vejamos algumas semelhanças, nas quais, por exemplo, as cobras descritas nas narrativas se comportam como seres humanos.

Narrativa Palikur: A cobra (macho) saiu com sua espingarda e viu um macaco cheio de feridas, doente, mas mesmo assim, levou-o para sua mulher. Para as cobras do **outro mundo**, macaco é gente (VIDAL, 2009, p. 18, grifo da autora).

Em Khéuol: Li pe pãga li mǎje txiwom-la laba, ie ale ban la ximē la, ie maxe ie hive laba, ie we makak-iela, a mun-iela, ie ka lave, ie pa mele, ãle ie ka pahét wadji lasu tã-la, mē ie ofō djilo, a limem li hãje so fizi, li txwe thoa, txi ēdjē-la ka gade, li dji laso txó: sa la a mo kuzē, sa la li dji a mo tōtō (la so txó, li ka gade) (MONTEIRO, 2017).

Tradução do Khéuol para o português: Ela tem medo que o pai come o menino lá, eles foram todos, andaram e chegando lá, eles viram os macacos, que são os humanos, eles estavam tomando banho, em cima eles parecem que estão no alto, mas estão no fundo d'água, aí ele ajeitou sua arma, e matou três, o indígena ficou olhando, e disse no

pensamento: esse é o meu primo, esse outro é o meu tio (só falando no pensamento) (MONTEIRO, 2017).

Podemos observar nas narrativas, ao se fazer a primeira leitura, o seguinte fato: cobras são animais e os humanos são os indígenas. Contudo, se bem observado e se consideramos o perspectivismo indígena dos narradores que são indivíduos atuantes, observadores culturais de seu povo, verificaremos que eles consideram além deste fato, o perspectivismo das cobras. A construção imaginária dos personagens que compõem a narrativa, inclui, também as cobras. Esse imaginário, descrito no ato de contar, manifesta-se pelo estado onisciente, pois, como podemos observar no trecho descrito, os macacos são para as cobras como seres humanos. Ou seja, os narradores têm a visão imaginária dos fatos, e eles vão além dela: pois, eles se permitem ver, ainda, sob a ótica do sujeito que integra a narração. Essa informação se confirma no momento em que os narradores afirmam que para as cobras, homens são macacos.

Fernandes (2013, p. 206) esclarece que as narrativas orais dos povos indígenas são uma forma autônoma de arte, e ressalta também que, a transmigração da narrativa oral remonta ao princípio da história dos povos. Através deste fenômeno, os esquemas narrativos permanecem no corpo de tradição de uma cultura, enquanto que, os discursivos são moldados conforme a mentalidade desse povo. Observa-se que, as cobras se apresentam como seres humanos, por isso, elas se vestem como tal. A vestimenta, na narrativa, serve como meio de transporte para se fazer a distinção de espaço. Os narradores se referem ao paletó que a cobra macho usa para indicar a mudança, ou seja, a saída para este mundo. Exatamente, neste ponto, as narrações se diferenciaram.

Narrativa palikur: Ele tira a camisa, o paletó (que lhe permite aparecer neste mundo sob forma **invisível**), e fica apenas de cueca. Quando, meio adormecido, ouvir o papagaio, ele vai se assustar e não conseguirá se vestir [...]. Quando saiu no mundo de aqui, sem paletó, o Cobra Grande apareceu como

cobra-animal e foi flechado no olho até morrer (VIDAL, 2009, p. 19, grifo da autora).

Em khéuol: A limem i voie, li phã, li hãje so abimã, li fuhe so lëj, li kuhi (MONTEIRO, 2017).

Tradução do khéuol para o português: Aí ele foi, pegou e ajeitou sua vestimenta, colocou sua roupa e correu (MONTEIRO, 2017).

É preciso lembrar, a partir do perspectivismo indígena que, para o povo Palikur, conforme explica Capiberibe (2016), o universo mítico desses indígenas aparece dividido em três camadas: o plano subterrâneo e subaquático, chamado de “mundo do fundo”, o plano terrestre e o plano celeste. O primeiro, como apontam suas designações, encontra-se logo abaixo da superfície da terra e no fundo dos rios. A posição em paralelo com o nível terrestre facilita o contato entre os dois mundos, condição para a existência do mundo mítico, uma vez que este plano só possui sentido em conexão com o mundo dos humanos.

A representação da passagem entre os dois mundos é física: nos relatos há sempre um mergulho nas águas ou um “buraco” no nível terrestre, que permite o deslocamento da história e seus personagens de uma esfera a outra ao longo da narração. A mudança de um plano a outro é marcada pela transformação dos seres sobrenaturais, que, no seu mundo, possuem forma humana, mas, para subirem ao plano terrestre, precisam vestir-se com um casaco que lhes confira forma animal. No plano terrestre, vivem os seres humanos, as plantas, os animais e também os seres sobrenaturais. Por fim, o plano celeste. Num primeiro momento, ele aparece ser um espaço dominado exclusivamente pelo universo cristão, em contraposição o céu é um vazio mitológico.

Esse contexto, nos leva a refletir sobre um fator interessante: se há tradução entre as versões de cada indígena, o que se sabe de fato, é que existe tradução do idioma de cada narrador, tanto do palikur, quanto do galibi-marworno para a língua portuguesa. Entretanto, acredita-se que as versões narradas, segundo os indíge-

nas, são escolhas feitas por cada um. A visão de mundo sobre o fato ocorrido vem no âmbito do sistema cultural e o ambiente segue uma estrutura ou um modelo criado, pela cultura de quem traduz, justamente para visualizar e explicar o mundo, conforme orientações próprias. Mostra-se, também que, a estrutura de uma narrativa oral, muda com o tempo, através do discurso e ela depende do narrador que expressa cada acontecimento.

Por exemplo, citamos o final da narrativa, contada pelo palikur Manoel Labonté, na qual, se lê que o índio não volta para família, porque ele vai levar o irmão para bem longe da aldeia, para que dessa forma, ele não acabe com o seu povo. No trecho correspondente a esta ação, na narrativa galibi-marworno, o pajé Leven conta que o índio vai embora porque não consegue mais viver neste mundo, como se lê abaixo:

Narrativa palikur: O índio pensou: Eu vou num lugar bem longe deixar o meu irmão, senão ele vai comer a gente, vai querer se vingar (VIDAL, 2009, p. 19).

Em khéuol: Mo ka ale, li dji, mo pa save si mo ke tonē, si we mo pa tonē, ēbe, no ke kōthe juk-la fē dji tā, zot mem, zot ke finī, mo mem mo pa ke finī, mo ka ale, kā tā ke xāje mo ke huduble lādā wat-tā, sélmā mo ke koze ke zót, mo gāiē pu koze ke zót, mem mo pa ke koze ke zót ātxe, mo ke koze ke zót lésphwi, zót ke we mo. (a bét deha) ie khie, mamā khie, papa khie, ie dji: pa ale, pa lese no. Li dji: mo pa puve fe sa, mo ka ale gade mo txi fwe kote li fika (MONTEIRO, 2017).

Tradução do khéuol para o português: Eu vou, ele disse, eu não sei se voltarei, se eu não voltar, então, nós iremos nos reencontrar até o fim do mundo, vocês vão desaparecer, e eu não vou, eu irei, quando o mundo acabar eu irei estar em outro tempo, mas eu falarei com vocês, eu tenho que falar com vocês, não falarei pessoalmente, mas falarei através do espírito, vocês irão ver, (ele já não é mais ele mesmo) eles choraram, a mãe chorou, o pai chorou e disseram: não vai, não nos deixe. Ele disse: não posso, eu vou ver meu irmãozinho aonde ele está agora (MONTEIRO, 2017).

A estrutura de uma narrativa oral se constrói a partir da memória, seja ela individual ou coletiva, como afirmamos no início deste texto. Assim, percebemos que o registro feito em Khéuol, no qual, o pajé Leven conta a mesma narração transcrita pela antropóloga Lux Vidal, é diferente, pois apresenta a variante cultural de cada narrador. A história contada para a pesquisadora foi traduzida para língua portuguesa e as palavras que foram usadas para contar em Khéuol, não são as mesmas. Logo, compreende-se que, apesar de ser a mesma história, conhecida por ambos os povos, ela nunca será contada da mesma forma, se isso ocorrer através da oralidade.

Do ponto de vista da tradução, entende-se que a língua é algo social, histórico, determinado por condições específicas de uma sociedade e de uma cultura e assim, entende-se que, no processo de tradução, o tradutor deve levar em conta os fatores culturais e lembrar que a palavra só tem sentido em um contexto que se especializa neste determinado cenário (AGRA, 2007, p. 3). Por isso, entendemos que se houve tradução para a língua portuguesa, é possível que se tenha modificado algumas informações. A autora também esclarece com as palavras de Vermeer:

Tradução não é transcodificação de palavras ou sentenças de uma língua para outra, mas uma complexa forma de ação, por meio da qual informações são geradas em um texto (material da língua fonte) em uma nova situação e sob condições funcionais, culturais e linguísticas modificadas, preservando-se os aspectos formais os mais próximos possíveis (AGRA, 2007, p. 8 apud. VERMEER, 1986).

Sendo assim, é preciso conhecer profundamente a cultura de um povo, para que se compreenda as questões ligadas às narrativas, e principalmente, o papel dos tradutores culturais, pois, no processo de contar para permanecer, deve-se levar em consideração os aspectos essenciais que relevam a identidade dos povos, seus mitos, e não apenas, restringir-se aos aspectos que pontuam caráter idêntico a narrativa fonte.

Isso nos mostra que uma narrativa oral, ao ser contada mais, e ela passa a ser moldada a partir das expressões das palavras, co-

mo explica Azevedo (2006, p. 48); “que as histórias humanas repe-tem-se, diferenciam-se entre falantes de uma mesma cultura, muitas vezes, apenas em detalhes e contextualizações”. A autora cita falantes de uma mesma cultura, então, mesmo sendo narrações de indígenas de povos que vivem nas mesmas terras, a história se diferenciou, pois, o discurso dado nunca será o mesmo.

Para finalizar, citamos um último elemento comparativo: os irmãos vão embora para longe da aldeia. Eles vão para um outro lugar, segundo o Palikur, eles foram para Mavô. Porém, segundo o narrador Galibi-Marworno, os irmãos vão morar num lugar conhecido como Marapuruá.

Narrativa Palikur: Foram a um lugar chamado Mavô, no oceano. É um lago [...]. Vou para um lugar muito longe. Trabalhem bem aqui, com carinho. Eu vou sempre me lembrar de vocês. E foi morar no Mavô com o irmãozinho para controlá-lo (VIDAL, 2009, p. 19).

Em Khéuol: A limem li ale deie li, mo ale deha tupatu, mo dji mo txi fwe pedji, ie dji nõ a bola li fika, li ale Marapuruá. Kã li hive laba, li dji pu txi fwe-la: no papa muhi, no mamã muhi, atxélmã kote no ke hete? Li hepon: isila lãdã sa kote-la (MONTEIRO, 2017).

Tradução do Khéuol para o português: Aí ele foi atrás do irmãozinho, ele disse: eu já procurei por todos os lados, aí eu pensei meu irmãozinho se perdeu, eles responderam: não, ele foi para lá, para Marapuruá. Quando ele chegou lá, ele disse para o irmãozinho: nosso pai morreu, nossa mãe morreu, onde vamos morar agora? Ele respondeu: aqui nesse lugar (MONTEIRO, 2017).

Ao se tratar da cultura indígena, entendemos ao final desta pequena reflexão que, os costumes, as crenças e as tradições são maneiras de consolidar a identidade desses povos. As narrativas cumprem papel fundamental para continuar as formas de expressão humana, nestas localidades, sob a justificativa de que essas narrativas são fatos que aconteceram no passado. Elas servem para

refletir sobre um determinado fato ou mesmo sobre várias situações que ocorreram dentro da sociedade ou em outra época.

Assim nos encaminhamos para o encerramento desta reflexão.

Considerações finais

Na atualidade existem inúmeras reflexões sobre o mundo que são publicadas a cada minuto, sejam em jornais, revistas, na mídia ou nas redes sociais. O acesso a informação, seja ela verdadeira ou não, está a cada dia mais presente em todos os cantos do mundo, inclusive, entre as comunidades mais tradicionais, que vivem de modo diferenciado, conforme sua cultura e saberes locais. Contudo, as narrativas permanecem, mesmo diante de tantos questionamentos sobre a existência humana, elas provocam leituras e permitem vários modos de interpretar, representar as sociedades. No âmbito literário, as produções impressas, normalmente, voltam-se para as literaturas que representam, de modo geral, os povos de várias origens e países. No Brasil, o livro ainda não atinge grande parte da população. Contudo, há muitos povos, entre eles, os indígenas, que mantem as narrativas, e nelas, representam-se.

De acordo com Descaltagné (2002), na narrativa brasileira contemporânea é marcante a ausência quase absoluta de representantes das classes populares. Fala-se aqui de produtores literários, mas a falta se estende também às personagens. De maneira um tanto simplista e cometendo alguma (mas não muita) injustiça, é possível descrever nossa literatura como sendo a classe média olhando para a classe média. O que não significa que não possa haver aí boa literatura, como de fato há — mas com uma notável limitação de perspectiva.

Considerando as palavras da pesquisadora, ao nosso ver, a narrativa indígena é uma forma de expressão literária oral. Por mais que ainda, no Brasil, seja limitada essa discussão por parte da crítica literária. Ao final de nossos apontamentos, entendemos que os narradores palikur e galibi-marworno não são meros transmissores

de fatos, e sim, tradutores culturais de sua etnia, pois, cada um expressa, conforme a sua experiência e identidade a mesma narrativa, que é, inclusive, amplamente conhecida entre outros povos da Terra Indígena Uaçá. A expressão, neste caso, não ocorre por meio de um livro impresso, mas por uma das formas mais antigas que o homem encontrou para se identificar: a oralidade.

Os estudos sobre a narrativa, há muito tempo, são amplamente difundidos. Contudo, debutamos quando se fala sobre literatura ou poética indígena. Nesse sentido, entendemos que entre esses povos, por mais que não haja, com tanta frequência a publicação de um livro impresso, o objeto físico, existe literatura. Pois, sabemos que a narrativa existe e compõe parte importante da cultura e identidade desses povos.

Assim sendo, refletimos sobre a seguinte questão: entre os indígenas, de fato, não há expressão literária, devido à ausência do livro impresso? Se a narrativa é utilizada como forma de registro da cultura, de representação dos mitos, pode-se dizer, então, que os povos que resistem por meio da oralidade utilizada como fonte de explicação do mundo, da natureza e da cosmologia, não possuem literatura? Para nós, a narrativa seria, portanto, uma expressão do fazer literário. E nesse sentido, retomamos o que anotou Descalagné sobre a definição dominante de literatura que circunscreve um espaço privilegiado de expressão, que corresponde aos modos de manifestação de “alguns grupos”, não de outros (2002, p. 37, grifo nosso).

É importante ressaltar que entre os indígenas existe literatura, apesar de poucas produções escritas, elas estão guardadas na memória. No entanto, com o tempo, elas passam a ser perdidas, por isso é fundamental que sejam feitos estudos sobre a memória e identidade desses povos, que permaneceram por muito tempo, silenciados.

Bhabha (1998, p. 209) ao explicar sobre a nação nos dias de hoje, afirma que privada da visibilidade não-mediada do historicismo — “vendo a legitimidade de gerações passadas como provedo-

ras e autonomia cultural” — a nação se transforma de símbolo da modernidade em sintoma de uma etnografia do “contemporâneo” dentro da cultura moderna. Sobre o conceito de “perspectiva social” entende-se que pessoas posicionadas diferentemente (na sociedade) possuem experiência, história e conhecimento social diferentes, derivados desta posição. Cada pessoa vive suas experiências de vida, individual e culturalmente, não podendo o outro viver e sentir o mesmo, por isso, cada uma tem perspectivas diferenciadas.

Descaltagné (2002) afirma que a narração é uma arte em evolução, que busca caminhos frente a obstáculos novos, ou seja, sempre haverá novos conceitos, novos fatos que merecerão ser descritos, pois, a narrativa faz parte da sociedade. Fernandes (2013, p. 34) anota que os povos indígenas contribuem para nos esclarecer que as narrativas orais constituem em forma autônoma de arte, pois, é uma forma de expressão artística cuja especificidade decorre da oralidade, muito também é dito acerca da capacidade mental (intelectual, cultural) desses povos, cuja arte, tal qual a das sociedades ditas de escrita e de civilização, é altamente elaborada.

As narrativas são acompanhadas da interação de fala, de um contexto e o discurso se relaciona com as experiências da sociedade. A oralidade é o meio de retomar a experiência social humana, por esse motivo, a narrativa tem perspectiva interacional, ou seja, pretendem tratar o conteúdo integrado à situação específica de produção da história. Ela é utilizada como forma de experimentação imaginária, de modo a diminuir as fronteiras no espaço entre as pessoas e o mundo em que são integrantes.

À luz dos apontamentos de Bhabha (1998, p. 206), entendemos os povos indígenas tal como ele explica a integração de nação. É precisamente na leitura entre as fronteiras do espaço-nação que podemos ver como o conceito de “povo” emerge dentro de uma série de discursos como um movimento narrativo duplo. O conceito de povo não se refere simplesmente a eventos históricos ou a componentes de um corpo político patriótico. Ele é também uma complexa estratégia retórica de referência social; sua alegação de ser representativo provoca uma crise dentro do processo de significa-

ção e interpelação discursiva. Temos, então, um território conceitual disputado, onde o povo tem de ser pensado num tempo-duplo.

Pensemos, os povos indígenas, como indivíduos e coletivos que tem na narrativa uma significação dupla. Assim sendo, a narrativa dos palikur e galibi-marworno apresenta questões num espaço-duplo. E, neste caso, as narrativas estão escritas na memória.

Referências bibliográficas

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

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

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

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

DESCALTAGNÉ, Regina. Uma voz ao sol: representação e legitimidade na narrativa brasileira contemporânea. In: *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, no 20. Brasília, julho/agosto de 2002, pg. 33-87. Disponível em periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/2214. Acesso em: 07 jan. 2019.

DINIZ, Thais Flores Nogueira. Tradução: da Semiótica à cultura. In: *Estudos da tradução*. Mariana – BH: Com textos Revistas do Departamento de Letras-UFOP, 1996.

FERNANDES, Frederico A. G. *Oralidade e literatura: manifestações e abordagens no Brasil* [livro eletrônico] / Frederico Augusto Garcia Fernandes (Org.) – Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2013. Disponível

em: <http://www.uel.br/editora/portal/pages/livros-digitais-gratuitos.php>.
Acesso em: 25 nov. 2017.

SARTRE, Jean-Paul. *O imaginário: Psicologia Fenomenológica da Imaginação*. São Paulo: Ática, 1996.

VIDAL, Lux Boelitz. Galibi-Marworno: cotidiano e vida ritual. In: *A Presença do invisível vida cotidiana e Ritual entre os Povos Indígenas do Oiapoque*/ Lux Boelitz Vidal; José Carlos Levinho; Luís Donisete Benzi Grupioni (Org.) – Rio de Janeiro: Iepé – Museu do Índio, 2016, p.123-141.

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

[Recebido: 12 jun. 2019 — Aceito: 30 ago. 2019]