



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

ISABEL MARIA FONSECA GONDINHO

**POÉTICAS E POLÍTICAS DO CIRCUM-RORAIMA:
O CASO DO WÄTUNNÄ YE'KWANA**

**BELÉM
2024**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE LETRAS E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

ISABEL MARIA FONSECA GONDINHO

**POÉTICAS E POLÍTICAS DO CIRCUM-RORAIMA:
O CASO DO WÄTUNNÄ YE'KWANA**

Texto para Defesa de Tese do Curso de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Pará, para obtenção de título de Doutora em Letras (Área de Concentração: Estudos Literários).

Orientadora: Prof^ª Dra. Izabela Guimarães Guerra Leal

**BELÉM
2024**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

G637p GONDINHO, ISABEL MARIA FONSECA.
Poéticas e Políticas do Circum Roraima: o caso do Wätunnä
Ye'kwana / ISABEL MARIA FONSECA GONDINHO. — 2024.
165 f. : il. color.

Orientador(a): Prof. Dr. Izabela Guimarães Guerra Leal
Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de
Letras e Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Letras,
Belém, 2024.

1. Wätunnä. 2. Ye'kwana. 3. Poética. 4. Política . 5.
Circulação . I. Título.

CDD 898

ISABEL MARIA FONSECA GONDINHO
POÉTICAS E POLÍTICAS DO CIRCUM-RORAIMA:
O CASO DO WÄTUNNÄ YE'KWANA
BANCA EXAMINADORA

Orientadora: Prof^ª Dra. Izabela Guimarães Guerra Leal (UFPA)
(Orientadora e Presidente da Banca)

Prof. Dr. José Luís Jobim de Salles Fonseca (UFF)
(Avaliador Externo)

Prof. Dr. Roberto Mibielli (UFRR)
(Avaliador Externo)

Prof^ª. Dra. Rita Olivieri-Godet (Université Rennes 2)
(Avaliador Externo)

Prof^ª. Dra. Mônica Muniz de Souza Simas (Universidade Ca'Foscari, Veneza)
(Avaliador Externo)

Prof^ª. Dra. Celia Pedrosa (UFF)
(Avaliador Externo)

Prof^ª. Dra. Sheila Praxedes Pereira Campos (UFRR)
(Avaliador Externo)

BELÉM
2024

Agradecimentos

Antes de tudo, quero dizer que aprendi, ao longo desses anos de estudos e pesquisa, que uma tese se arquiteta de forma coletiva, apesar da solidão. Muitos são os que comigo aqui estão. As relações que edifiquei no fazer desse exercício de escrever e aprender foram pontes profícuas e, por isso, agradeço igualmente a todos que estiveram presentes ao longo desses anos de aprendizagem e de trocas partilhadas.

Agradeço, especialmente, ao amável e respeitoso povo Ye'kwana, pela parceria e pelos ensinamentos comigo partilhados na busca de entender e aprender mais sobre o *Wätunnä*. Um agradecimento especial, a Marcos Rodrigues, por tudo que tem me propiciado para os estudos acadêmicos; ao grande historiador Vicente Castro (*in memoriam*), e ao pesquisador Fernando Gimenez Yekuana, pela estimada e valorosa parceria, e por ter traduzido o resumo neste trabalho para a língua ye'kwana e ter sido tão grande companheiro, como historiador e tradutor neste estudo e em outros.

Agradeço muito à professora Izabela Leal, minha orientadora, pelo percurso realizado comigo com muito respeito, seriedade e delicadeza! E por meio dela, agradeço a todos os professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Letras, da “grandiosa da floresta”, a Universidade Federal do Pará; e, de igual forma, aos meus companheiros de turma de Doutorado, assim como, aos colegas do grupo de Pesquisa Tradução, coordenado pela Izabela na UFPA: em especial, a Merivânia Barretos, Riane de Deus, Jucicleide Mendonça e Jociane Oliveira, grandes e ativas pesquisadoras sobre as artes verbais e poéticas indígenas do Circum-Roraima na UFPA; e de igual forma, e com muito carinho e amizade, a Ana Maria Carvalho e a Ângela Maria Goés.

Agradeço à generosa Gisela Barrios, esposa de Marc de Civrieux, pelo apoio e o envio de textos necessários e preciosos para que essa Tese, e muito mais, se constituísse. Agradeço ainda, ao professor Virgílio Vergunso e à historiadora e escritora Adriana Rodriguez do *Grand Espacios Marc de Civrieux*, em Mérida, pela afetuosa troca e cumplicidade em torno do admirável Marc de Civrieux e de sua grandiosa obra.

Agradeço ao Instituto Inskiran de Formação Superior Indígena e à Universidade Federal de Roraima, por me permitir mais essa conquista ética e profissional em minha vida. Um agradecimento, mais que especial, aos meus colegas e alunos do Curso de Licenciatura Intercultural.

Agradeço também, à professora Alejandra Rosales do Instituto Inskiran que me doou todos os seus livros de e sobre a obra de Marc de Civrieux, muito obrigada por isso.

Agradeço ao professor venezuelano Juan Martins que, entre muitas idas e vindas da Venezuela ao Brasil, ergueu comigo um relevante acervo sobre o povo Ye'kwana e sobre Marc de Civrieux.

Agradeço aos estimados professores doutores José Luís Jobim, Roberto Mibielli, Rita Olivieri-Godet, Mônica Muniz Simas, Célia Pedrosa e Sheila Praxedes pela oportunidade que nos deram de tê-los, em nossas bancas de qualificação e de defesa de Tese.

E por fim, agradeço aos poucos e verdadeiros amigos com quem eu convivo e à minha família querida: irmãos, sempre generosos; a meu pai Getúlio Campelo, pelo afeto mútuo, e à minha mãe (*in memoriam*) Maria da Paz, que partiu tão cedo, sem despedida, e antes de me ver chegar ao final desse processo, pelo qual junto comigo, sentia tanto orgulho.

Agradeço carinhosamente a Fábio, companheiro infalível diante de tudo; e às minhas filhas Cecília, Clarice e Marília, maravilhosas mulheres de minha vida e amigas eternas; ao meu netinho Bento, meu menino autista, que fala pelos dedos e que escreveu comigo este trabalho, rasbicando letras e desenhos na pele de meus papéis, cadernos e livros e tudo que encontrasse pela frente. A sua presença em minha vida foi a minha resistência!

Agradeço, enfim, a todos que contribuíram com este meu percurso.

Com todo o meu amor, ao Bento.

O que é um ye'kwana?
- *Origem de tudo.*

O que é um ye'kwana adulto?
- *Alguém que tem qualidade de vida.*

Vicente Castro Yuduwaana (2018)

RESUMO

A presente investigação se desenvolve num *campo de estudos* que podemos designar de *artes verbais indígenas*, e tem como objeto de análise o caso de *Wätunnä*, a grande saga cosmológico-narrativa do povo ye'kwana. Para tanto, a tese se inicia fazendo uma breve, mas consistente, apresentação etnográfica da cultura do povo ye'kwana, por meio da qual destaca *Wätunnä* como principal elemento estruturador dos modos de vida desse povo. Esse procedimento tem a finalidade de preparar a comparação de diferentes versões do *Wätunnä*, dando destaque para duas: aquela produzida pelo francês Marc de Civrieux, *Watunna Mitologia Makiritare* (1970), e a que foi produzida pelo ye'kwana Marcos Rodrigues, *Histórias e Saberes Ye'kwana* (2019). Nossa proposta parte do pressuposto da necessidade de se cultivar uma área de investigação que aproxime a Teoria Literária, a Antropologia e o pensamento indígena, e que atente para as particularidades advindas das culturas e línguas indígenas. Isso significa que o registro escrito das artes verbais indígenas põe em jogo um processo complexo de criação, recriação, tradução e circulação, envolvendo não apenas uma dimensão poética, como também uma dimensão ética e política.

Palavras chave: *Wätunnä*; Ye'kwana; Poética; Política; Circulação.

Resumé

La presente investigación se desarrolla en un campo de estudios que podemos denominar *artes verbales indígenas*, y tiene como objeto de análisis el caso de *Wätunnä*, la gran saga cosmológico-narrativa del pueblo Ye'kwana. La tesis parte de una breve, pero consistente, presentación etnográfica de la cultura del pueblo Ye'kwana, a través de la cual se destaca al *Wätunnä* como principal elemento estructurante de las formas de vida de este pueblo. Este procedimiento tiene como objetivo preparar la comparación de diferentes versiones del *Wätunnä*, destacando dos: la producida por el francés Marc de Civrieux, *Watunna Mitologia Makiritare* (1970), y la producida por el ye'kwana Marcos Rodrigues, *Histórias e Saberes Ye'kwana* (2019). Nuestra propuesta parte de la premisa de la necesidad de cultivar un área de investigación que reúna la Teoría Literaria, la Antropología y el pensamiento indígena, y que preste atención a las particularidades derivadas de las culturas y lenguas indígenas. Esto significa que el registro escrito de las artes verbales indígenas pone en juego un complejo proceso de creación, recreación, traducción y circulación, que involucra no solo una dimensión poética, sino también ética y política.

Palabras clave: *Wätunnä*; Ye'kwana; Poética; Política; Circulación.

Resumo em Ye'kwana

Edä woowanooma'jödö wekammajä'a indio komo jäkä nheekammajäätödö, aakä soto nheekammajäätö'jokoomo Ye'kwana wätunnäi, Frances Marc de Civrieux kömmennäi täneejukwe könnöi 1970 wedu yeichö Venezuela nha, Marcos Rodrigues töwäättunnäi, töweicchö kömmennäi täneejukwe könnöi 2019 wedu, Brasil nonoodö de'wä Dodoimnhä dojo, tameedä fata naadö wwä töweiyemööje. Äneene soto naato Brasil Guayana Venezuela nonoodö chu'nakaajä naadö jäkä amoinche'da naato. Nhaa nichö'tamme'köödö na yeichojo tödöötojo, yeicchöoomo ekammajäätödö, yäanttunnäichomo tödöödö, ya'deddukoomo maja. Yääje yeijhäkä chaatu'nakaadö tujunne na täneejukwe tödöödö, töwäämamjönööje, änejja a'deukwe tödöödö, ädhaamoje naatoodö wäinnhe täneejukwe tödöödö.

A'deu imennaajä jäkä nheekammajäätödö: Wätunnä. Imennänei'jhödö. Ta'dekkwe tödöödö. Tameedä fata waadäi töweiyemööje. Yäättunnäi ekammajäätödö.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO 1 – O WÄTUNNÄ YE’KWANA: princípios gerais	20
CAPÍTULO 2 – OS YE’KWANA	33
2. 1 - Os Ye’kwana na etnografia	33
2. 2 - O Espaço-útero: <i>Nonodö</i>	44
2. 3 - Um povo de muitos nomes e de muitas histórias	48
2. 4 - Um povo-linguagem	54
CAPÍTULO 3 – WÄTUNNÄ: LÍNGUA E SABEDORIA DOS ANTIGOS	62
3. 1 - <i>Wätunnä</i> e sua enunciação complexa	62
3. 2 - <i>Wätunnä</i> : temas e enredos	70
3. 3 - <i>Weichö</i> : fundamento do Ser ye’kwana	74
CAPÍTULO 4 – WÄTUNNÄ: VERSÕES ESCRITAS - desdobramentos poéticos	85
4. 1 - <i>Watunna Mitología Makiritare</i> de Marc de Civrieux	86
4. 1. 1 - <i>Watunna Mitología Makiritare</i> : coleta, autoria e método	94
4. 1. 2 - Estrutura, entrecho e temas	101
4. 2 - <i>Histórias e Saberes Ye’kwana</i> de Marcos Rodrigues: escritas da comunidade	118
4. 2. 1 - <i>Histórias e Saberes Ye’kwana</i> : coleta, autoria e método	125
4. 2. 2 - Estrutura, entrecho e temas	131
CONCLUSÃO - Uma questão em aberto...	146
REFERÊNCIAS	153
ANEXOS	160

INTRODUÇÃO

A força e a violência da ação colonizadora acarretaram graves perdas de bens e de territórios, assim como escravidão e genocídio às populações originárias do Brasil. Essa mesma violência também impediu que essas populações pudessem refletir sobre sua integração no processo colonial, e que pudessem representar literariamente sua inclusão nesse processo. Nesse sentido, e de forma mais ampla, o silenciamento dos povos originários de toda a América talvez possa ser apontado como um dos atos mais cruéis da história da humanidade.

Por causa dessa injusta condição imposta pelo caráter violento e cruel do processo colonizador, mesmo já estando avançado o século XXI, a “era da hiper informação”, grande parte da população brasileira demonstra ter pouca consciência em relação à pluralidade de povos originários que habitam o território “tupiniquim”. Grande parte da nossa população desconhece a diversidade e a riqueza das expressões culturais e artísticas dos povos indígenas que habitam o território brasileiro.

Entretanto, depois de séculos de dominação política, social, cultural e artística, em que as vozes dos povos originários das américas foram silenciadas de maneira contínua e de forma extremamente violenta pelo processo colonial, finalmente diferentes dimensões da palavra indígena, com destaque para as formas artísticas, estão aos poucos, mas com muita força, saindo de seus obscuros refúgios. Observando a cena cultural e literária contemporânea, não parece nenhum exagero supor que, no futuro, muito provavelmente, a literatura brasileira de nossos dias deverá ser referenciada como a época em que se deu a inclusão definitiva da arte verbal indígena no sistema cultural e literário brasileiro.

Decorrente de um processo histórico de alcance internacional que vem se acirrando desde as últimas décadas do século XX, e ganhando força no século XXI, os povos originários do continente americano passaram a ocupar espaços discursivos que antes não podiam ocupar, por contingências sociais e históricas. Desde então, a cena literária brasileira e latino-americana passou a assistir a uma verdadeira expansão da circulação de textos oriundos e derivados das matrizes culturais indígenas. No Brasil atual, uma onda poderosa de circulação de textos literários produzidos por indígenas, assim como uma vaga de textos de caráter teórico e crítico que os analisam a partir de diferentes aspectos, passaram a circular como nunca havia acontecido na história cultural brasileira.

Em 2004, portanto, há vinte anos, no livro intitulado *Na Captura da Voz: As edições da narrativa oral no Brasil* (2004), Maria Inês de Almeida e Sônia Queiroz já atestavam essa recente “eclosão” constatando que

Assistimos atualmente a uma espécie de eclosão do que nomeio *a priori* uma literatura indígena no Brasil, que, a meu ver, configura um movimento literário, na medida em que pode ser observado nos seus aspectos coerentes e sistemáticos, como um grande texto que se dá a ler. Seus escritores representam uma população de cerca de 350.000 indivíduos, falantes de aproximadamente 180 línguas diferentes, além do português, e habitam desde a fronteira brasileira com a Venezuela até a fronteira com o Uruguai (ALMEIDA; QUEIROZ, 2004, p. 195).

Inês de Almeida e Queiroz acrescentam que é forçoso notar que, desde as capas, os livros de autoria indígena já apresentam indícios da presença marcante dessas “novas formas-sujeitos”, que se moldam na escrita desse movimento literário: “São novas palavras que surgem e novas imagens que aparecem no horizonte literário” (Ibid., p. 195).

Tratando da mesma questão, em verbete escrito para *Novas palavras da Crítica*, obra-referência do campo dos estudos literários brasileiros, Fábio Almeida de Carvalho (2021, p. 379) constata que, mesmo sendo um fenômeno ainda novo no cenário cultural brasileiro, hoje, a realidade já é bem outra: “felizmente! muita coisa tem mudado, pois a literatura indígena além de se apresentar como um fenômeno em plena ebulição, um verdadeiro *boom*”, se apresenta também, “na qualidade de um intensivo fenômeno intelectual e pedagógico, bem como na condição de um promissor filão editorial”, e que já começa a despontar sem dúvida, como assunto que circula no âmbito da opinião pública.

O autor acrescenta que é necessário reconhecer que a discussão sobre as especificidades e as formas de existência desse fenômeno cultural tem marcado constante presença na produção do pensamento analítico sobre a cultura literária contemporânea:

Trata-se, pois, de relevante acontecimento e de verdadeira novidade no terreno da vida cultural e literária tupiniquim, o qual tem propiciado condições de felicidade para a ampliação do escopo da Teoria e da Crítica literárias, bem como da Literatura Comparada que ora praticamos no Brasil. (CARVALHO, 2021, p. 375)

Diferentemente de antes, quando artefatos verbais indígenas eram estudados sobretudo nos campos da Antropologia, da Etnografia, em nossos dias há uma constante preocupação com a inclusão desses textos no âmbito dos Estudos Literários. Considerando essa situação, o objetivo principal da presente tese é o de contribuir para colocar no centro do debate teórico e crítico-literário a necessidade de aprofundar estudos sobre as artes verbais indígenas.

Sendo um fenômeno relativamente recente no cenário cultural e literário brasileiro, esse movimento de valorização e institucionalização da arte verbal indígena não tem passado despercebido pelos olhos da Crítica e da Teoria Literária. Assim, apesar da pouca atenção que vinha sendo dada às manifestações verbo-artísticas dos povos originários, temos de reconhecer que muitos pesquisadores vêm se sensibilizando e aprofundando seus estudos a respeito do caráter poético e político da arte verbal e da literatura indígena. Refletir sobre essa espécie de inóvia de referenciais teóricos no campo dos estudos críticos e teóricos da literatura é tarefa a ser enfrentada em nossa época.

Resumindo: nos dias de hoje, se pode constatar que uma enorme quantidade de livros de autoria indígena vem sendo publicada com certa ocorrência, e que, paralelamente, a pauta do debate teórico e crítico dos estudos culturais e literários vem dando lugar de destaque para a emergente literatura indígena. Esses textos têm muito a revelar sobre as formas distintas do pensamento ameríndio e suas peculiaridades ontológicas. A nós, resta o desafio de buscar os meios para interpretar de forma equilibrada artefatos verbais indígenas no campo dos estudos literários.

Isso não impede reconhecer, todavia, que ainda que haja um estado próspero de discussão, o campo dos Estudos Literários exhibe pouco lastro interpretativo em relação às peculiaridades das formas poéticas das produções verbo-artísticas indígenas.

É exatamente nesse contexto que o presente trabalho se inscreve: ele tem por objetivo o desenvolvimento e o aprofundamento de uma reflexão sobre o caráter poético e a dimensão política da arte verbal ye'kwana.

Para tanto, a pesquisa elege como *corpus* diferentes versões escritas de *Wätunnä*¹, o espetacular conjunto narrativo que reúne a tradição histórica, religiosa e mítica do povo Ye'kwana. Desse modo, ainda que se ampare num conjunto de princípios e de conceitos cujas origens podem ser encontradas nos campos da Etnografia e da Antropologia, a abordagem que aqui propomos fundamenta suas bases no campo dos Estudos Literários.

Nesse ponto, aproveito a ocasião para explicar que, ao longo dos últimos vinte anos de minha vida, na condição de professora da área de Comunicação e Artes do curso de Licenciatura Intercultural, do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, da Universidade Federal de Roraima, venho mantendo contato direto com o povo ye'kwana. Venho realizando um trabalho

¹ O termo *Wätunnä*/Watunna tem sido grafado de diferentes maneiras. No presente texto, empregamos as duas formas utilizadas, conforme foram grafadas nos textos a que recorremos. *Wätunnä* é a forma corrente da escrita em língua ye'kwana.

de pesquisa-ação que se caracteriza pelo compromisso político e intelectual de reconhecer e valorizar as dimensões políticas e poéticas das artes verbais dos povos caribes habitantes do Circum-Roraima², em especial do povo ye'kwana. Disso resultou a publicação do livro *Textualidade Indígenas: Watunna Mitologia Makiritare* (2017), dentre outros trabalhos publicados em periódicos.

Sou uma professora envolvida com artes verbais indígenas e que sempre admirou a incrível habilidade de contar histórias dos povos indígenas habitantes do Circum-Roraima. Também tenho interesse pelo processo de produção e de circulação desses textos, e de igual forma, pelo modo como essas histórias contadas pelos povos pemon, macuxi, taurepang, ye'kwana, yanomami, dentre outros, têm contribuído para o fazer literário brasileiro. Com base nessa experiência, proponho apresentar, discutir e analisar a complexidade do universo narrativo indígena da região Circum-Roraima a partir da abordagem comparativa de versões contrastantes desse fascinante conjunto verbo-narrativo do povo ye'kwana: o *Wätunnä*.

O povo ye'kwana (Ye'kuana)³ ou makiritare⁴, como era antigamente nomeado pela tradição etnográfica e antropológica, é um povo de tradição Caribe, que vive na fronteira Brasil-Venezuela, numa vasta área cultural designada pela tradição etnográfica de região Circum-Roraima, a qual abrange parte do norte do Brasil, do sul da Venezuela e do sudeste da República Cooperativista da Guiana (ou Guyana, em inglês). Essa região tem como referência o majestoso Monte Roraima, que é referido e glosado em muitos cantos e histórias dos povos indígenas que habitam o seu entorno: Macuxi, Taurepang, Ingarikó, Arekuna e Kamarakoto, dentre outros.

Wätunnä é como o povo ye'kwana se refere ao vasto material que compõe os cantos e as histórias de origens desses habitantes do extremo norte do Brasil e do sul da Venezuela. Conforme acreditam os Ye'kwana, esses cantos ancestrais foram trazidos diretamente de *Kaju* (do céu) e, por isso, consideram que eles são réplicas perfeitas e verdadeiras e que, em certa

² Circum-Roraima é termo que descreve a região ao redor do monte Roraima, onde coexistem várias culturas dos troncos linguísticos caribe e aruaque. Até um passado recente, a tradição etnográfica empregava de forma mais usual a expressão região "Guayana", grafada com múltiplas ortografias: "Guiana/Guayana/Guyana", para designar esse espaço. Conforme Lúcia Sá (2017, p. 71), Guayana é tanto uma construção intelectual quanto um espaço físico composto pela paisagem geográfica da região entre os rios Orinoco e Amazonas, definindo-se a oeste pela conexão fluvial entre os dois rios através do Rio Negro e a leste pelo oceano Atlântico.

³ De igual forma, o termo Ye'kwana corresponde à forma escrita em língua ye'kwana; porém não é incomum que eles escrevam também Ye'kuana, como são também referenciados em muitos textos etnográficos. Portanto, usamos as duas formas mais recorrentes e de acordo com os textos consultados.

⁴ Conforme Marc de Civrieux (1992, p. 11) *Makiritare* é um termo de origem aruaque amplamente utilizado, desde 1759, pelos espanhóis para denominar esse povo (CIVRIEUX, 1992, p. 11).

medida, nunca mudam, haja vista que sempre cumprem a função de orientar sobre como proceder perante diferentes situações e aspectos ao longo da vida de uma pessoa, de um *So'to*⁵. De nossa perspectiva, *Wätunnä* pode ser concebido, como um importante elemento de sustentação das relações mantidas entre sociedade, cultura, língua e linguagem.

Os cantos e as “histórias verdadeiras” são concebidas como conhecimentos ancestrais e como uma eficiente forma de sabedoria que precisa ser preservada e passada de geração a geração. Esses cantos e essas “histórias dos antigos” contêm, segundo acredita o povo ye'kwana, todos os saberes e determinações que os definem como sociedade específica e diferenciada de todas as outras que com eles convivem. Para os fins que pretende alcançar o presente trabalho, essas manifestações da arte verbal ye'kwana conformam poeticamente as peculiaridades da sociedade ye'kwana, constituindo, pois, forma privilegiada de apreensão de sua cultura e de seu modo de estar e agir sobre o mundo.

Dessa maneira, nossa investigação tem como *corpus* de análise versões diversas de *Wätunnä* registradas sob a forma da escrita. Dentre elas se destaca a versão daquele que é considerado o maior mitólogo do rio Orinoco, o franco-venezuelano Marc de Civrieux, que de forma oportuna coletou narrativas mitológicas juntos aos Ye'kwana da Venezuela entre os anos de 1950 a 1970, e depois as publicou, primeiramente, em 1970, em língua espanhola, naquele mesmo país.

Tendo como base Gordon Brotherston (2014, p. 6), um dos grandes pensadores das artes verbais indígenas do Ocidente, podemos afirmar que *Watunna Mitologia Makiritare*, de Marc de Civrieux, é considerado “um clássico da Literatura Indígena”. Prova disso é que, embora a obra *Watunna Mitologia Makiritare* seja um texto de arte verbal indígena, já desfruta de reconhecimento internacional, tendo sido, inclusive, traduzido para a língua inglesa, em 1980, pelo professor de Antropologia humana e simbólica, arte e estética, da TUFTS University/EUA, David Guss. Guss fez modificações relevantes na primeira versão publicada por Marc de Civrieux, e publicou, dessa forma, uma segunda versão em inglês, com um novo título: *Watunna An Orinoco Creation Cycle*. Em 1992, Marc de Civrieux publicou esta mesma versão do *Watunna*, também em língua espanhola, alterando o título para *Watunna Un ciclo de creación en el Orinoco*, tal como a versão em inglês de David Guss. Vale acrescentar que

⁵ Outra forma de designar os Ye'kwana. Termo empregado pelos Ye'kwana para se referirem a si próprios, cujo significado remete a *gente, humano*, porém atualmente é um designativo pouco utilizado. (CIVRIEUX, 1992, p. 12-13)

Watunna Mitologia Makiritare (1970) e *Watunna Un ciclo de creación en el Orinoco* (1992), de Marc de Civrieux, ainda não foram traduzidos para a língua portuguesa.

Também daremos destaque para uma peculiar versão de *Wätunnä*, de autoria do ye'kwana brasileiro Marcos Rodrigues. Publicado em 2019 em versão bilíngue, *Histórias e Saberes Ye'kwana* resulta de uma orientação feita por mim de um Trabalho de Conclusão no Curso de Licenciatura Intercultural do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena.

Essa foi a primeira versão do *Wätunnä* coletada, escrita e traduzida por um sujeito ye'kwana. Marcos Rodrigues coletou o material etnográfico a partir de narrativas contadas por Vicente Castro *Yuudawaana*, o mais respeitado “dono de cantos e de histórias” (*wätunnä edhaajä*) no Brasil, entre os anos de 2016 e 2018, na comunidade indígena *Kudaatannha*⁶, localizada na Terra Indígena Yanomami. Vicente Castro, seu interlocutor mais direto, era pai de Marcos Rodrigues. Juntos, eles vivenciaram uma experiência de muito labor e intimidade: digna de registro. Trata-se, segundo entendo, de uma rica experiência política e estética e que tem sido empregada como material didático e de leitura nas escolas ye'kwana, bem como na Licenciatura Intercultural e em outros cursos da UFRR.

Nossa pesquisa se constitui, portanto, como parte do esforço enfrentado no campo dos estudos literários de nosso tempo, no que diz respeito à urgência de desenvolvermos formas de compreensão mais afinadas e profundas em relação às singularidades do acontecimento e das poéticas das artes verbais indígenas. Ou seja, nosso trabalho surge a partir da necessidade de se pensar teórica e analiticamente sobre as peculiaridades da arte verbal indígena em sua dinâmica de relação com os diferentes contextos em que esses textos circulam e em que, portanto, ganham novos sentidos e significados.

O trabalho se compromete em analisar como o processo de institucionalização dos artefatos verbais indígenas e de suas traduções, linguísticas e culturais implica a obrigação de pensar modos diferentes de avaliar as formas de produção e circulação literária na cena cultural brasileira. Para tanto, discutiremos como os processos de coleta, (re)criação e circulação literária desses materiais determinam a sua configuração em termos de projeção da figura autoral, assim como de espectro temático e de desenvolvimento narrativo. A análise desses elementos nas diferentes versões fornecerá subsídios para o desenvolvimento do gesto

⁶ *Kuratanha* quando aportuguesada.

interpretativo relacionado às dimensões éticas, políticas e poéticas de *Wätunnä*, aqui concebido como texto matriz da arte verbal indígena do Circum-Roraima.

Para desenvolver a nossa proposta, o trabalho inicia situando teoricamente o acontecimento de uma arte verbal indígena/literatura indígena na cultura brasileira de nossos dias, destacando questões relacionadas à poética e à política dos textos indígenas. Com base em ideias sustentadas por Manuela Carneiro da Cunha (2012) e José Luís Jobim (no prelo), que defendem que conjuntos de saberes tradicionais não podem ser meramente tratados na condição de “tesouros” de cultura, ou seja, enquanto produtos acabados em conjuntos fechados dos quais até se pode usufruir, mas não se pode “acrescentar ou aumentar”, discutiremos os sentidos gerados pelo processo de deriva desses textos.

Ambos os autores acima citados tratam esses textos como “formas de produção inovadora de dados, informações e conhecimentos”. José Luís Jobim explica:

A obra literária como “objeto” para os estudos literários se insere em um contexto, no qual há sempre já uma série de atribuições de sentido a ela [...]. Como consequência, a transformação de artefatos literários ameríndios em um novo “objeto literário” inevitavelmente gera consequências. Em sistemas literários ocidentais, novos “objetos literários” aparecem sempre acompanhados de um sentido relacional que os constitui como “objetos” desse sistema, determinando e condicionando seu lugar no próprio sistema, em correlação com os objetos que já estavam lá. Mesmo os que já existiam anteriormente ao processo de discussão atual e fazem parte de um passado já qualificado em uma tradição podem vir a transformar-se em “novos objetos” a partir da alteração de sua posição relativa no sistema, e da atribuição de uma nova qualificação a eles. De todo modo, a incorporação ao sistema de qualquer “objeto novo” implica a alteração do todo, já que cada uma das partes constituintes desse todo vai referir-se a outras que não existiam antes, ou que não tinham antes no sistema a nova condição que se propõe agora. (JOBIM, no prelo).

Trataremos, pois, da arte verbal ye'kwana partindo do princípio de que a “diferença entre a oralidade [...] e a tradição escrita europeia também implica modos de avaliação diferentes sobre a circulação literária e cultural” (JOBIM. 2024, no prelo). Daí estarmos atentos para a necessidade de reunir, na primeira parte do trabalho, informações relevantes sobre o povo ye'kwana, a fim de que o leitor possa dispor de uma base mínima para compreender a cultura ye'kwana, que é de tradição eminentemente oral.

A abordagem desse verdadeiro monumento da arte verbal indígena iniciará com uma discussão de caráter mais geral sobre *Wätunnä*; à qual se seguirão as análises de duas versões de *Wätunnä*: *Watunna Mitología Makiritare* (1970), do francês Marc de Civrieux; e a versão do professor ye'kwana Marcos Rodrigues, que, ao escrever um trabalho de final de curso de

graduação, compilou e coligiu as histórias dos antigos contadas por Vicente Castro, o guardião da memória do povo.⁷

Buscamos, por fim, desenvolver questões relacionadas à produção, aos processos institucionais e à circulação dos textos que compõem essa tradição literária indígena. Para tanto, discutiremos a forma, os temas, os conteúdos, as personagens, bem como a questão da autoria e das estratégias da tradução nas duas obras em questão. Essa parte se encerra com uma discussão sobre o protagonismo de *Wätunnä* no cenário das literaturas indígenas latino-americanas.

A presente investigação conclui afirmando que *Wätunnä* se insere numa tradição que pode ser definida nos termos de uma “Poética da Terra”. Estaremos empenhados em definir os caracteres que definem essa poética do *Wätunnä ye’kwana*, bem como o seu lugar na produção das discussões sobre as dimensões poéticas e políticas da literatura na contemporaneidade.

⁷ Vicente Castro faleceu de malária, em 2022.

CAPITULO 1 – O WÄTUNNÄ YE'KWANA: princípios gerais

Li uma história de um pesquisador europeu do começo do século XX que estava nos Estados Unidos e chegou a um território dos Hopi. Ele tinha pedido que alguém daquela aldeia facilitasse o encontro dele com uma anciã que ele queria entrevistar. Quando foi encontrá-la, ela estava parada perto de uma rocha. O pesquisador ficou esperando, até que falou: “Ela não vai conversar comigo, não?”. Ao que seu facilitador respondeu: “Ela está conversando com a irmã dela”. “Mas é uma pedra.” E o camarada disse: “Qual é o problema?” (KRENAK, 2019, p. 10)

A citação acima, retirada do livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, de Ailton Krenak (2020), evidencia que os povos indígenas pensam e expressam os seus sentimentos e pensamentos de maneira bastante distintas daquelas tipicamente ocidentais. O inusitado diálogo mantido entre uma anciã e uma pedra comprovam que a cosmovisão das sociedades indígenas muito se diferencia da nossa – não só por expressarem um tipo de comunhão mais íntima e evidente entre o homem e a natureza, mas também pela possibilidade de manutenção de diálogo entre sujeitos humanos e não-humanos, por exemplo.

Essa diferença em termos de concepção de mundo constitui uma das mais sérias dificuldades enfrentadas por estudiosos que buscam alguma forma de entendimento em relação às artes verbais e rituais dos povos originários da América. A herança cartesiana e eurocêntrica, que se implantou via processo de colonização, e de cujas amarras mais cerradas até hoje ainda não conseguimos inteiramente nos libertar, menosprezou as formas poéticas indígenas de lidar com o sensível e com o invisível.

Diante desse quadro, torna-se fundamental repensarmos certas práticas institucionais homogeneizantes que, de maneira quase sempre simplista, têm por costume excluir as artes verbais indígenas do campo propriamente literário, ignorando os múltiplos atravessamentos entre linguagens e saberes que constituem parte significativa de nossa própria cultura.

No âmbito dos estudos literários, observamos a ainda escassa presença das produções indígenas nos cursos de letras, por exemplo. E isso acontece mesmo num momento em que já se pode constatar a existência de um considerável volume de obras produzidas por autores indígenas, bem como de estudos teóricos e críticos que apresentam alguma profundidade sobre o tema.

Uma das causas para a permanência desse estado de coisas pode talvez ser apontada na necessidade de que ainda não foi devidamente cultivada uma área de investigação que seja capaz de aproximar, de forma mais equilibrada, a Crítica e a Teoria Literária de certas práticas

correntes nos campos da Etnografia e da Antropologia. Contudo, temos de reconhecer que testemunhamos cada vez mais em nossos dias a emergência de propostas epistemológicas comprometidas com o aprofundamento das múltiplas possibilidades de aproximação entre os Estudos Literários e a Etnografia e Antropologia⁸. Essa tendência abre espaços para diferentes modos de ver e conceber o fenômeno literário.

O tipo de abordagem aqui proposto necessita, dentre outras coisas, não somente estar atento às particularidades advindas das condições específicas da produção de artefatos verbais oriundos dessas culturas subalternizadas pelo processo histórico, como também considerar as especificidades da realização dos processos enunciativos nessas línguas de tradição oral. Ademais, deve também levar em consideração a relevância das aporias que emergem justamente quando os produtos dessas artes verbais passam da oralidade para a escrita.

Daí também decorre a importância de observar que, se, por um lado, essa passagem representa certa possibilidade de melhor preservar determinadas manifestações culturais que correm o sério risco de desaparecer, por outro, havemos de também constatar a ocorrência de uma espécie de transformação, da qual é impossível escapar – como soe ocorrer nos mais elementares processos de transposição e tradução, diga-se de passagem.

Isso significa reconhecer que o registro sob a forma escrita das artes verbais indígenas põe em jogo um processo complexo de tradução, que envolve não apenas uma dimensão cultural e poética dessas produções, como também uma dimensão ética, e uma dimensão propriamente política. Na passagem de um estágio para o outro, vale estar atento às perdas e aos ganhos, bem como às transformações derivadas desse processo de transposição e de tradução cultural.

Nesse passo vale alertar que os estudos literários

“[...] não lidam diretamente com o texto em si, escrito ou oral; lidam com o *objeto texto*, isto é, com o que se construiu em cima da materialidade do artefato verbal, transformando-o em *objeto*. Se o artefato verbal estruturado em obra é a matéria prima, o *objeto literário* é o processamento das propriedades desta matéria pelos vários agentes e contextos em que se insere. A matéria prima é a obra, mas ela só é apreensível através deste processamento. (JOBIM, 2023, no prelo)

Reconhecemos, todavia, que esse tipo de abordagem ainda se encontra em processo de sedimentação no âmbito da produção do pensamento teórico e crítico-literário brasileiro. E é

⁸ Nesse passo remeto o leitor para *Escrita de si, escrita do outro*, de Diana Klinger (2012), obra em que a autora explora a aproximação entre a autoficção e a etnografia para estudar romances contemporâneos latino-americanos.

exatamente por isso que propomos discutir aspectos referentes aos modos de produção, circulação e interpretação dos textos indígenas. Com isso, temos a intenção de nos ancorar na realidade de que o trabalho analítico e interpretativo tem de se construir com base na materialidade do artefato verbal, qual seja: nas diferentes versões de *Wätunnä*, que, desse modo, é transformado em *objeto literário*.

Considerando essas condições, temos de acrescentar que a análise proposta no presente trabalho tem como base tanto as assimetrias quanto as diferenças existentes entre as formas de processamento das propriedades deste tipo de matéria verbal. Por causa disso, parte da atenção analítica tem de se voltar não apenas para as formas de ser e de agir dos variados agentes culturais e literários responsáveis pelas atividades de coleta, registro e circulação desses textos, assim como para os diferentes contextos em que esses textos foram inseridos. (JOBIM, 2023, no prelo).

Para tanto, devemos começar lembrando que, no Brasil, já é longa a tradição de coletar e publicar por escrito as histórias contadas por indígenas de diferentes povos. Esse trabalho vem sendo realizado por toda uma variedade de autores, tais como viajantes estrangeiros, missionários, etnógrafos e linguistas, etc. A título de exemplo, podemos citar, dentre os mais destacados: os *Contos Populares do Brasil*, publicado por Sílvio Romero, em 1883; o *Rã-txa hu-ni ku-i...A língua dos Caxinauás do Rio Ibuaçu, afluente do Muru*, de Capistrano de Abreu (1914); *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*, de Curt Nimuendajú (1914); as *Lendas em Nheêngatú e em Portuguese*, de Antônio Brandão de Amorim, (1928); as *Lendas dos Índios do Brasil*, de Herbert Baldus (1946); *Mitos e lendas Teurepáng e Arekuna* (1916), de Theodor Koch-Grünberg, entre outros.

Não podemos deixar de lembrar que o encontro nada amigável entre culturas, o qual favoreceu a realização desses e de muitos outros trabalhos, quase sempre se deu com base numa rígida série hierárquica, organizada pela ordem do político, do social e do cultural. Com os textos indígenas do Circum-Roraima, solo original de *Wätunnä*, por onde passaram personalidades como os irmãos Robert e Richard Schombürgk, Theodor Koch-Grünberg, Cesáreo Armellada, Marc de Civreux, Nunes Pereira e Dom Alcuino Meyer, entre outros, não foi diferente: o encontro se deu em bases muito assimétricas.

O primeiro a coletar textos indígenas da região do Circum-Roraima foi o alemão Richard Schombürgk, personalidade enviada pela coroa britânica para reunir material para a demarcação das fronteiras com o Brasil e a Venezuela, e que publicou o volume intitulado *Reisen in Britisch-Guiana*, em 1847. Sessenta anos mais tarde, o *corpus* de textos caribes foi

ampliado por outro alemão, Theodor Koch-Grünberg, que coletou, junto aos Pemon, habitantes do território venezuelano, o maior repertório de narrativas e de aventuras de Makunaíma e de seus irmãos. Esse viajante alemão publicou o conjunto intitulado *Mytes und Legenden der Taulipáng-und e Arekuna-Indiner*, em Berlim, em 1916.

Décadas depois, o *corpus* caribe se expandiu graças aos trabalhos do missionário capuchino Cesáreo Armellada, e do francês Marc de Civrieux, que podem ser apontados como os maiores etnógrafos da Venezuela indígena.

Cesáreo Armellada dedicou quase quarenta anos de vida ao trabalho voltado para a cultura dos povos pemon habitantes do território venezuelano. Em parceria com esses povos, produziu, dentre tantas outras coisas, dicionários, gramáticas, assim como cantares e compêndios que buscavam discutir e valorizar a cultura desses povos. Entretanto, para nós, interessam, de forma particular, as coletâneas de histórias intituladas *Tauron Panton I* e *Tauron Panton II*, publicados em 1964 e 1973, respectivamente, obras que incluem versões originais das narrativas em língua pemon, seguida da tradução para o espanhol. Também publicou um curioso conjunto de rezas (*taréns*⁹) pemon no livro intitulado *Pemontón Taremurú* (1972).

Junto aos Ye'kwana, Marc de Civrieux coletou e produziu, dentre tantos outros títulos, o fascinante *Watunna Mitología Makiritare* (1970), o grande relato cosmogônico e histórico do povo ye'kwana. Esse trabalho o consagrou como o grande mitólogo do rio Orinoco. Esse clássico da literatura indígena americana foi publicado em espanhol, em 1970, sendo depois traduzido para o inglês, por David Guss, em 1980, com consideráveis modificações editoriais, conforme bem nota Lúcia Sá (2012, p. 42).

Localizado no extremo norte da América do Sul, o Circum-Roraima é um rico espaço amazônico que abrange parte dos territórios do Brasil, da Venezuela e da Guiana. Nele habita, em termos proporcionais, o maior contingente populacional indígena dos territórios brasileiro, venezuelano e guianense. No artigo intitulado “O espaço literário do Circum-Roraima” (2017, p. 75), Lúcia Sá afirma que poucas regiões têm alimentado mais a imaginação de estrangeiros do que o Circum-Roraima:

Ao longo de séculos vários viajantes e escritores europeus, de Walter Raleigh a Arthur Conan Doyle, maravilharam-se com a estranha geografia da região com seus montes em formas de mesetas (tepui), cascatas altíssimas, e corredeiras que cortam um lavrado relativamente seco, habitado por uma variedade de culturas de troncos linguísticos caribe e aruaque. Para cada um

⁹ Invocações mágicas dos povos pemons.

desses viajantes, a região do Circum-Roraima passou a representar mundos perdidos do passado e do presente [...] (SÁ, 2017, p. 75-76).

Transpondo as fronteiras nacionais, que são fixadas por estreitos limites institucionais e geográficos em relação às dinâmicas étnico-populacionais, a região constitui uma área etnográfica supranacional dotada de peculiar riqueza literária. Esse espaço pan-Amazônico se destaca pela riqueza em termos de diversidade humana e pela potência cultural.¹⁰

A diversidade de culturas dessa emblemática região já vem sendo estudada com relativa profundidade, sobretudo em termos etnográficos e antropológicos, como demonstraremos na seção seguinte do trabalho. Nos últimos tempos, devemos acrescentar, também têm começado a aparecer estudos de fôlego sobre a arte verbal produzida na região, no campo dos Estudos Literários¹¹.

Nesse espaço cultural e geográfico entrecruzam-se variados saberes e línguas, e disso resulta uma pluralidade de cosmovisões que produzem, de forma muito particular, modos distintos de conceber o mundo e a própria existência humana.

Os textos produzidos pelos indígenas dessa região tratam da origem da vida, dos homens, dos animais, da floresta, dos rios, das montanhas, assim como da vida após a morte, e dos espíritos que em tudo vivem, das criaturas que habitam os céus, as águas e embaixo da terra, e da profecia relacionada ao tempo que está por vir. Essa profecia, contida em especial nas histórias tradicionais dos povos ye'kwana e Yanomami, prenuncia, por exemplo, a queda do céu, vaticinando o fim desse atual ciclo de criação da humanidade e de todo o mal hoje existente na terra.

Tomando como base essa peculiar região cultural, de recorte transnacional e interétnico, chamamos a atenção para o conjunto de *Watunna Mitología Makiritare*. Essa obra é

¹⁰ Segundo Carvalho (2022, p. 142) “a arte verbal da região Circum-Roraima tem fornecido matéria prima para alguns dos mais importantes projetos literários comprometidos com a construção, via literatura, do caráter próprio das culturas do norte da América do Sul. A esse respeito são emblemáticos e exemplares os casos dos romances *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter* (1928), do brasileiro Mário de Andrade, de *Canaima* (1935), do venezuelano Romulo Gallegos, e de *The sleepers of Roraima* (1969), do guianense Wilson Harris”.

¹¹ Penso sobretudo nos estudos mais recentes, escritos: a) por Lúcia Sá (*Literaturas da floresta – textos amazônicos e cultura latino-americana*, Eduerj, 2012), que estuda o modo como textos indígenas foram apropriados por escritores brasileiros e latino-americanos dos séculos XIX e XX; b) por Fábio Almeida de Carvalho (*Makunaima / Macunaíma Contribuições para o estudo de um herói transcultural*, E-papers, 2015), que se dedica a examinar os processos de estruturação das conformações identitárias com que esse herói tem-se apresentado em contextos distintos a serviço de projetos autorais diversos; bem como os modos pelo qual produtos da criação cultural e literária são permeados por regimes de trocas e transferências e por diálogos e absorções de elementos oriundos de fontes culturais distintas; c) por Devair Fiorotti, que coletou material com indígenas macuxi e taurepang (*Panton Piá, eremukon do Circum-Roraima*. Museu do Índio, 2018), dentre outros trabalhos.

referenciada como um dos (poucos) textos clássicos da América Indígena, não só por sua estrutura e extensão, mas porque condensa e partilha “forte consciência” não apenas sobre o homem e a concepção de mundo dos habitantes da região do Circum-Roraima, mas também sobre “a riqueza biótica e imaginativa da grande floresta tropical da América”. (BROTHERSTON, 2007, p. 12).

O povo ye'kwana, protagonista do *Wätunnä*, alimentou uma intensa rede de comunicação e de trocas comerciais com outros povos indígenas do Norte-amazônico, tanto a Oeste, até a região dos Piaroa, como a Leste, até a região dos campos lavrados, com os povos Pemon e Macuxi. Na atualidade, o contato se intensificou também com populações não indígenas, tanto na Venezuela quanto no Brasil, mais precisamente, no estado de Roraima.

Outro aspecto característico desse povo é a arte da navegação nos grandes rios da região, principalmente do Orinoco, e por isso os Ye'kwana são conhecidos na Venezuela e no Brasil como *las gentes de las águas*. Grandes negociantes e viajantes,

todas as trocas comerciais nas quais se engajam os Ye'kwana são orientadas, ainda hoje, pela ética moral contida nas histórias do *Watunna*. Esse conjunto narrativo contém a história do povo Ye'kwana, mas também a profecia sobre o seu desaparecimento, quando findar o ciclo atual em que agora vivem. (ANDRADE, 2009, p. 26).

Nesse processo, como de resto ocorreu com os demais povos indígenas que vivem no Brasil, os Ye'kwana passaram a ocupar muitos outros espaços em que antes não se faziam presentes, muitos deles relacionados à atividade intelectual, como a escola, na condição de professores e de estudantes, e as universidades, em especial, a Universidade Federal de Roraima. Mais recentemente, também passaram a assumir a condição de escritores de suas narrativas tradicionais e de seus cantos.

A etnografia dá conta de que, em contexto comunitário, as histórias do *Wätunnä* são transmitidas oralmente através das sucessivas gerações e que há diversos níveis de conhecimento que podem ser atingidos por meio delas, que vão desde aspectos relacionados ao cotidiano – como benzer os alimentos, para que não façam mal a quem os come –, até os níveis mais altos da vida cultural – como propiciar a boa colheita ou tornar a casa grande indestrutível, por exemplo. Todo ye'kwana conhece, em alguma medida, as principais histórias do *Wätunnä*.

Em geral, os discursos etnográficos afirmam que as mulheres são as que detêm menor conhecimento sobre as histórias do *Wätunnä*, e que mesmo um Ye'kwana mais jovem, por vezes, sabe mais histórias do que muitas mulheres mais idosas, caso esteja interessado em

dedicar-se à memorização das narrativas. Esse processo de aprendizagem, que dura toda a vida, poderá transformar o aprendiz em um historiador, em um cantor¹² ou em um *föwai*¹³, um especialista a quem se recorre quando necessário. Ele é responsável pelo ensinamento e aconselhamento das novas gerações, conforme defende Karenina Andrade (2009, p. 17).

A primeira versão do texto que analisamos na nossa pesquisa, *Watunna – Mitologia Makiritare* foi coletado e organizado por Marc de Civrieux. Foi a partir da década de 1960 que Marc de Civrieux começou a publicar de forma mais sistemática e com maior frequência os textos que vinha coletando junto aos Ye'kwana, habitantes do território venezuelano. A princípio, ele afirmava que não compreendia toda a grandeza do conjunto, uma vez que as narrativas estavam organizadas em pequenos fragmentos isolados, que somente mais tarde se revelariam "una importante epopeya cosmogónica de vastas proporciones, cuya unidad profunda no aparecía todavía clara a nuestra mente". (CIVRIEUX, 1970, p. 9)¹⁴

Nos anos seguintes, com o aprofundamento das pesquisas, o estudioso se viu obrigado a reinterpretar muitos dos significados construídos para o complexo material mitológico que reuniu, quando, enfim, descobriu que os fragmentos anteriormente recolhidos se integravam num conjunto grandioso e coerente, ou seja, em uma grande narrativa de fundo mítico, numa narrativa que se organizava a modo de saga. Civrieux afirma que somente nesse momento teve, então, condições de perceber, com maior clareza, o valor do *Wätunnä*, e, por meio do conjunto narrativo organizado, de melhor compreender as peculiaridades culturais do povo ye'kwana.

Dessa maneira, podemos depreender que foi por meio de uma paciente e acurada investigação, proporcionada pelo fato de que o etnógrafo franco-venezuelano manteve contato profundo e de longa duração com esse monumento advindo da tradição oral, que ele pôde registrar e fixar o material coletado por meio da escrita. O contato de longo prazo permitiu-lhe aprofundar a interpretação sobre essa rica peça narrativa – tão mal conhecida ainda entre nós, brasileiros, em geral, e roraimenses, em particular. *Wätunnä* é um conjunto poético coerente de normas éticas e rituais que merecia, acreditava Civrieux, receber múltiplas interpretações antropológicas, e deveria também interessar a profissionais de outras áreas, como escritores, historiadores e, ainda, artistas.

¹² *Achudi edhaajä*, dono do canto.

¹³ Pajé

¹⁴ [...] "una importante epopeia cosmogónica de vastas proporções, cuja unidade profunda não aparecia todavia clara em nossa mente". [Tradução nossa]

Em meio às muitas idas e vindas ao território ye'kwana, e à medida que efetuava a síntese dos textos indígenas, grandes quantidades de dados foram acumuladas:

En 1959, nueve años después de la Expedición al *Cunucunuma-Marahuaka*, fue publicado *Datos antropológicos de los indios Kunu-Hana*, con abundante información sobre mitología, geografía, ecología y cultura *kunuhana*. Posteriormente salió *Watunna, mitología Makiritare* en 1970 y luego en 1992 *Watunna, un ciclo de creación en el Orinoco* [...] (CIVRIEUX, 2015, p. 13).

Daí se depreende que, durante o processo, a impressionante riqueza e complexidade da mitologia poética ye'kwana foi se impondo por sua força e grandeza. Segundo Civrieux, esse povo em “nada tenía que envidiar a los mitos más célebres que han inspirado a la humanidad, en Babilonia, en Egipto, en Grecia, o en la Guatemala precolombina de los mayas-quichés” (CIVRIEUX, 1970, p. 9)¹⁵.

A segunda versão que analisamos na pesquisa é intitulada *Histórias e Saberes Ye'kwana*. Ela foi compilada, organizada e produzida pelo indígena Marcos Rodrigues, em língua ye'kwana, sendo, depois, traduzida para a língua portuguesa.

O texto das *Histórias e Saberes Ye'kwana* foi publicado em 2019, pela Editora da UFRR. Marcos Rodrigues coletou esse conjunto narrativo na comunidade indígena em que vive, *Kuratanha*, junto ao grande *inchonkomo*¹⁶, Vicente Castro *Yuudawaana*. Esse ancião era um historiador muito respeitado por ser um grande conhecedor dos cantos tradicionais *Acchudi*¹⁷ e *Ädeemi*¹⁸, que são conjuntos de cantos e rezas, e do *Wätunnä* – as histórias verdadeiras do povo ye'kwana. Vicente Castro é conhecido como o *wätunnä edhaajä*, ou seja, o “dono das histórias”.

Em relação a esse patrimônio cultural do povo ye'kwana, Fernando Yekuana Gimenes salienta que as histórias de *Wätunnä*

¹⁵ "Nada tinha a invejar aos mais famosos mitos que inspiraram a humanidade, na Babilônia, no Egito, na Grécia ou na Guatemala pré-colombiana dos maias-quichés ". [Tradução nossa]

¹⁶ Para o povo Ye'kwana, um historiador é um *inchonkomo*, um sábio. É um grande conhecedor dos cantos tradicionais e de muitas histórias verdadeiras sobre o começo dos tempos, do mundo e dos homens - do *Wätunnä*. Segundo Marcos Rodrigues (2019, p. 131), "ele é capaz de manejar um vastíssimo repertório de canto e rezas, incluindo aí um léxico especial da fala de rituais tradicionais da cultura ye'kwana".

¹⁷ *Acchudi* "são cantos de proteção que servem para proteger e garantir o bem estar das pessoas. Todas as vezes que se vai comer uma carne de caça, ou qualquer outra comida, tem que rezar a *Acchudi* [...]" (GIMENES, 2020, p. 63)

¹⁸ "Diferentemente do que acontece com os *Acchudi*, os cantos *Ädeemi* são sempre associados à dança e acontecem em ocasiões de reuniões e de festas. A ocorrência se dá quando, por exemplo, chega o momento de colocar adorno na menina que virou moça ou quando se vai inaugurar uma casa nova [...]" (GIMENES, 2020, p. 76)

São histórias que não são inventadas de qualquer jeito e nem por qualquer pessoa porque elas foram e são contadas pelos nossos ancestrais. Antigamente, esse patrimônio só era transmitido oralmente, exigindo grande capacidade de memorização de longas sequências narrativas e estruturas de cânticos. As pessoas aprendiam *Wätunnä* desde criança com seus pais e avôs, pois os velhos ensinavam e repassavam esses conhecimentos para os seus filhos. Nos nossos dias, esse aspecto está bastante modificado. (GIMENES, 2020, p. 13).

Diante dessa complexidade, torna-se fundamental questionarmos de que modo esses atravessamentos entre línguas e culturas evidenciam um fenômeno que pode ser definido como o da invisibilidade das textualidades indígenas no âmbito da cultura literária brasileira. Trata-se de um fenômeno de apagamento cultural que só muito recentemente vem sendo revertido, quando textos de origem e caráter indígena passaram a desfrutar de um espaço importante na agenda de discussões teóricas e críticas no campo dos Estudos Literários brasileiros, sem que, todavia, tenhamos alcançado suficiente profundidade para avaliarmos as dimensões poéticas e políticas dessas produções, repetimos.

O fato de lidarmos com esses diferentes tipos de atravessamento extremamente complexos – que têm a ver com a passagem da oralidade à escrita, bem como com a tradução de uma língua autóctone para uma língua europeia – exige um tipo de reflexão crítica que permita compreender não somente as perdas, mas também os possíveis ganhos implicados nesse processo. A análise desse processo que torna *Watunna* objeto do campo dos Estudos Literários (que tem a ver com o processamento das propriedades da matéria pelos vários agentes e contextos em que se insere) se torna extremamente importante para que se possa dar conta do que realmente está em jogo.

Em relação a isso, devemos nesse passo lembrar de duas coisas pelo menos: a primeira tem a ver com as condições de enorme assimetria existente entre as línguas de tradição oral e as presunçosamente chamadas “línguas de cultura”, em que estas últimas, com seus acervos de textos escritos e canonizados, sempre gozaram de maior prestígio político e valor social e literário que aqueles atribuídos às línguas de tradição eminentemente oral. Sendo consideradas sinônimo de ilustração, refinamento e bom gosto, daí derivaria a razão de as línguas europeias terem ocupado posições hegemônicas ao longo da história (JOBIM, 2020, p. 12).

A segunda, que é consequência imediata da condição anterior, tem a ver com a realidade de as produções verbo-artísticas ameríndias terem sido historicamente circunscritas ao campo das manifestações do *folclore*, quando não mesmo da mera curiosidade atribuída ao *exótico* e às *superstições* (CARVALHO, 2022, p. 12).

Nesse sentido, torna-se fundamental refletirmos acerca dos processos de criação e recriação das artes verbais indígenas do Circum-Roraima, em especial do *Wätunnä*, o conjunto narrativo dos Ye'kwana, mediante a abordagem de questões que devem envolver aspectos teórico-metodológicos referentes aos processos de produção e aos modos de transposição da oralidade para a escrita. Também devemos estar atentos aos modos de processamento da tradução desses textos e à configuração das noções de autoria, assim como aos modos de circulação desses textos originados das tradições orais indígenas.

Havemos de supor que determinados aspectos desses que acima foram elencados, como a noção de autoria, por exemplo, muito provavelmente não se coloquem da mesma maneira, e nem com os mesmos sentidos, no âmbito das culturas ye'kwana e brasileira. De outra parte, temos de também reconhecer que não temos como acessar os textos originais, mas somente as traduções – no presente caso as versões de Civrieux, em espanhol e em inglês, e de Marcos Ye'kwana, que além de traduzir *Wätunnä* para o português, forneceu uma versão escrita do texto em ye'kwana.

Noutra vertente, teremos de estar atentos ao aspecto de que ao se deslocarem dos usos cotidianos e especializados na cultura ye'kwana, para espaços discursivos como o da etnografia e o da escola, esses textos assumem outros sentidos, assim como novas funções de uso. Buscar compreender a dinâmica de funcionamento desses diferentes aspectos/processos parece ser estratégia metodologicamente importante, tanto para podermos delinear os contornos de uma poética indígena quanto para compreender os alcances e os limites políticos de sua conformação no universo cultural contemporâneo.

Para dar conta da análise, teremos de também pensar sobre os processos de tradução desses textos de origem indígena para as culturas de tradição ocidental. Para tanto, buscaremos apoio nos escritos de Antoine Berman que afirma que é fundamental que uma determinada tradução não perca de vista a sua dimensão ética, pois “a essência da tradução é ser abertura, diálogo, mestiçagem, descentralização. Ela é relação, ou não é *nada*.” (BERMAN, 2002, p. 17).

A essa altura cabe lembrar que as produções indígenas, entendidas em suas múltiplas manifestações, se organizam em formações discursivas distintas. Um primeiro tipo de ocorrência seriam as artes verbais em sua expressão puramente oral, podendo resultar em manifestações produzidas nas próprias línguas indígenas e/ou em línguas estrangeiras de origem europeia, como é o caso da língua portuguesa, no contexto das comunidades indígenas. Esse tipo de manifestação é ainda pouco estudado, talvez pela própria dificuldade em circunscrever esse objeto, pois, como sublinha Paul Zumthor, “falta-nos uma poética geral da

oralidade que serviria de relé às pesquisas particulares e proporia noções operatórias, aplicáveis ao fenômeno das transmissões da poesia oral pela voz e pela memória, à exclusão de qualquer outra” (2010, p. 1).

Um segundo tipo de ocorrência está, portanto, relacionado à passagem desse registro da oralidade para o registro escrito, porém essa passagem pode se dar a partir de uma vasta gama de estratégias. A primeira delas, e a mais comum até os dias de hoje, é a das grandes compilações realizadas por pesquisadores, em geral antropólogos ou linguistas, que recolhiam e traduziam as narrativas orais, conferindo aos indígenas o papel de “informantes”. Esses textos, comumente nomeados de estórias, mitos ou lendas, estão presentes, por exemplo, nos trabalhos de Capistrano de Abreu e de Theodor Koch-Grünberg, acima já referenciados.

No primeiro caso, é interessante ressaltar que Capistrano de Abreu, no breve prefácio de seu livro, nomeia os seus dois informantes – Bôrô (Vicente Penna Sombra) e Tuxinin –, contando brevemente a história de cada um deles e de como os conheceu, e também assinala, em todas as narrativas coletadas, qual dos dois foi o responsável pela narração: “Vão adiante sob a sigla T os textos por ele [Tuxinin] fornecidos, como sob a de B vão os do Vicente” (ABREU, 1914, p. 6).

Theodor Koch-Grünberg, por sua vez, explicita, no Prólogo dos *Mitos e lendas dos índios Taulipáng e Arekuna* quem são seus informantes (Akuli, índio Arekuná, e Mayuluaípu, Taulipang), bem como as condições em que se deu a participação de cada um no processo de coleta e de tradução das narrativas que compõem o livro. Além disso, antes de cada uma das cinquenta narrativas que compõem o conjunto, o etnógrafo indica qual dos dois informantes forneceu o texto¹⁹.

Outro tipo de ocorrência está presente no livro *Moqueca de maridos – mitos eróticos indígenas* (1995), de Betty Mindlin e narradores indígenas, bem como em *Quando a terra deixou de falar – cantos da mitologia marubo* (2013), de Pedro Cesarino. Na primeira obra, os indígenas constam como narradores e dividem a autoria do livro com a antropóloga, embora não sejam nomeados individualmente na capa – talvez por serem numerosos –, apenas na parte interna da obra. Já no caso de Pedro Cesarino a estratégia é um pouco diferente: o antropólogo assina a organização, tradução e apresentação dos textos, e todos os “cantores” são nomeados na própria capa. Também digno de nota é o trabalho de Devair Fiorotti, que costuma indicar a

¹⁹ Sobre o caso, Fábio Almeida de Carvalho (2015, p. 52) afirma que essa sinalização “propicia distinguir as vozes presentes nos textos, pois que fornece os créditos à exata parcela de participação dos informantes indígenas, Akuli e Mayuluaípu.”

autoria indígena como segundo autor, tal como acontece em *Panton Piá* (2018), em que consta o nome de Terêncio Luiz Silva nessa posição.

Além disso, há também os textos produzidos em regime de parceria entre indígenas – que não mais ocupam a posição de meros "informantes" –, e pesquisadores brancos, como é o caso do belíssimo *A Queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*, de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015). Segundo Eduardo Viveiros de Castro (2015, p. 12) esse texto coloca em xeque a própria antropologia, porque "desloca, inverte e renova o discurso da antropologia sobre os povos ameríndios, redefinindo suas condições metodológicas e pragmáticas de enunciação.”

Podemos elencar, ainda, os textos escritos pelos próprios indígenas quando assumem o papel de autores, embora a organização da obra seja feita de forma coletiva. Esses textos, em geral, são registros de narrativas ou saberes tradicionais, como a prática da medicina, por exemplo, e que foram compilados no âmbito das escolas da floresta, com o apoio de instituições, tais como universidades, igrejas e profissionais que assessoram projetos de organizações indígenas. Esse é o caso do texto *Histórias e Saberes Ye'kwana* (2019), de Marcos Rodrigues, do qual trataremos adiante.

Por último, podemos mencionar as produções de caráter mais individualizado, que reúnem textos publicados por editoras em línguas nacionais, como são os casos de *Ritorno alla maloca – autobiografia de um índio macuxi*, de Gabriel Viriato Raposo (1973); *A questão indígena*, de Daniel Cabixi (1984); *Histórias de índio*, de Daniel Munduruku (1996); *Tessituras da Terra*, de Graça Graúna (2001); *Metade cara, metade máscara*, de Eliane Potiguará (2004); *A onça e o fogo*, de Cristino Wapichana (2009); *Ideias para adiar o fim do mundo*, de Ailton Krenak (2019); *A terra dos mil povos, história do Brasil contada por um índio*, de Kaká Werá (2020); *Iarandu, o cão falante*, de Olívio Jekupé (2002); *Saberes da Floresta*, Márcia Kambeba (2020); *Eu sou macuxi e outras histórias*, de Julie Dorrico (2019); *Movejo*, de Sony Ferseck (2020), dentre muitos outros que ora despontam no cenário literário brasileiro.

É importante acrescentar que em parte dos casos acima elencados, os textos tenham surgido na forma escrita, e em língua portuguesa, não tendo existido um registro oral anterior a suas publicações, em línguas indígenas. Outros surgiram a partir de depoimentos orais, em português e em línguas indígenas, que depois passam por processos de adaptação ao contexto da escrita. Apesar disso, em todos os casos as tradições indígenas estão invariavelmente presentes.

Cada uma desses diferentes tipos de manifestação da arte verbal indígena define um tipo de relação específica no que diz respeito à autoria das obras. Assim, refletir sobre as particularidades dos métodos de criação e de coleta praticados com fins antropológicos, linguísticos, educacionais e, nos dias de hoje, também literários, parece importante para compreender esse fenômeno de emergência de uma literatura indígena no Brasil. Esses usos delimitam as formas de expressão e os conteúdos, assim como desvelam as relações mantidas por esses diferentes tipos de fontes com os processos de criação, produção e publicação das literaturas indígenas.

Estudar literariamente textos provenientes das artes verbais indígenas implica na possibilidade de levantar questões que tocam os campos das reflexões filosófica, antropológica e artística sobre a busca de compreensão do outro, bem como sobre os modos de entender, conceber, representar e interpretar a diversidade de formas de viver no mundo. Não obstante, somos bem conscientes de que tentativas de abertura e de busca de compreensão do outro nem sempre foram atitudes facilmente incorporadas ao campo das Ciências Humanas.

CAPÍTULO 2 - OS YE'KWANA

De maneira geral, a população brasileira conhece pouco sobre as culturas dos povos originários do extremo norte do Brasil. Daí a importância de apresentar alguns dos elementos mais fundamentais para a compreensão dos modos de ser e de estar neste, mas também em outros mundos, do povo ye'kwana. Por causa disso, essa seção do trabalho tem o objetivo de fornecer um conjunto de informações sobre os Ye'kwana e sua particular cultura e visão de mundo.

Para tanto, nos baseamos tanto em representações do povo ye'kwana conforme a tradição discursiva elaborada pela Etnografia e a Antropologia, ao longo dos últimos séculos; quanto em representações construídas pelos próprios ye'kwana, que, em nossos dias, passaram a ocupar a posição de *autores de suas próprias histórias*.

2. 1 – Os Ye'kwana na etnografia

Conforme dados fornecidos pelo Censo Brasileiro do ano de 2010, os povos originários que vivem no território brasileiro se agrupam em quatro grandes troncos étnicos: aruak, karib, macro-jê e tupi, distribuídos em pouco mais de trezentas diferentes etnias. Sabemos, entretanto, que esses números já foram muito maiores do que aqueles que conhecemos nos dias de hoje, pois estima-se que, na época da chegada dos europeus à América, no início do século XVI, a Terra do Pau Brasil fosse habitada por mais de mil diferentes povos, que somavam, se supõe, qualquer coisa entre dois e quatro milhões de pessoas.

Desde o início desse fatídico “encontro” de culturas, muitos desses povos foram sendo paulatina e violentamente dizimados pela “civilização” e pelo progresso que ela supostamente trazia, enquanto outros, ainda que as duras penas, conseguiram resistir até os dias de hoje. A tradição etnográfica construída em torno da descrição e da caracterização das populações originárias do território brasileiro fornece dados importantes sobre a história desse constante processo de dizimação das populações nativas. E, tal como poderemos constatar, essas fontes são de grande valia para que se possa pensar tanto a existência quanto os modos de resistência desses povos.

Essas fontes também são caracterizadas, entre outras coisas, por buscarem refletir de modo contínuo sobre a forma que elementos das culturas dos diversos povos originários das américas se relacionam com diferentes dimensões das realidades históricas, sociais e mágico-

religiosas de suas sociedades. Tomados em conjunto, textos de fatura etnográfico-antropológica constituem uma importante fonte de conhecimento sobre aspectos diversos das populações originárias habitantes de Norte a Sul do território brasileiro.

Nesse sentido, um primeiro aspecto que chama a atenção nesses textos tem a ver com a tomada de consciência de que o processo de penetração das terras do extremo norte da América do Sul ocorreu mais tarde do que em geral aconteceu no restante dos territórios brasileiro e venezuelano. Desse modo, não é à toa que as populações indígenas habitantes da costa foram conhecidas bem antes e melhor do que aquelas outras que habitavam as zonas de floresta. E, como veremos, dois aspectos, os quais têm a ver com a ocupação tardia em relação à zona costeira, e com as dificuldades de penetração nos confins da floresta úmida tropical, foram decisivos para a manutenção das formas de vida dos povos habitantes dessas regiões.

Desse modo, se pode constatar que somente a partir do século XVIII o povo ye'kwana passou a ser objeto de comentários que podem ser encontrados em diversos relatos e histórias escritos por viajantes, cronistas, antropólogos e missionários, dentre outros tipos de aventureiros que passaram pelo norte da América do Sul, na tríplice fronteira Brasil – Guiana - Venezuela. O conjunto de informações reunido pelos diferentes tipos de viajantes que mantiveram contato com os Ye'kwana nessa, então, inóspita e pouco conhecida região, constitui um dos mais fascinantes e complexos capítulos produzidos pela etnografia sobre os povos Caribes.

Enquanto na Venezuela os primeiros contatos com os Ye'kwana datam ainda do século XVIII, mais especificamente do ano de 1758, em se tratando do território brasileiro não há fontes escritas que permitam fixar uma data precisa para os primeiros contatos com essa população. Apesar disso, as fontes etnográficas brasileiras relatam que, muito provavelmente, ela se deu ainda nos idos de 1950.

Tomados em conjunto, os estudos focados nos Ye'kwana costumam tentar demonstrar como diferentes dimensões da realidade histórica, social e religiosa desse povo se relacionam com sua arte e com sua cosmogonia particular. Conforme se pode constatar nessa tradição discursiva, diferentes dimensões da realidade vivida pelos Ye'kwana estão refletidas em sua fascinante arte verbal, bem como nos rituais e em práticas como o xamanismo, que foram ensinadas pelos ancestrais, e que, ainda nos dias de hoje, são empregadas como estratégias de busca de caminhos para o bem viver.

É o que acontece, por exemplo, com a recorrente interpretação dos sentidos cósmicos e mitológicos atribuídos às “casas redondas”, chamadas *attä*, em língua ye'kwana. Essas casas são construções de grande porte que sempre ocupam o centro das comunidades Ye'kwana, regulando o fluxo da vida nas comunidades desse povo. Conforme registra a tradição etnográfica, os Ye'kwana acreditam que as *attä* se relacionam diretamente com o céu, chamado de *Kaju* ou *Kajuña*. Elas são construídas como réplicas perfeitas do Universo:

La estructura de esta construcción refleja el complejo sistema mitológico ye'kwana y su visión del universo. El cosmo ye'kwana consta, como nos señala Barandiarán (1979:135), de tres planos, cada uno con sus subdivisiones; el mundo superior con sus siete cielos intermedios, la tierra y el mundo inferior o subterráneo. (MONTERREY, 2018, p. 51)²⁰

Aprofundando o conhecimento sobre a história do povo ye'kwana, bem como sobre suas formas de vida e visões de mundo, a produção do conjunto de textos derivados dessa prática etnográfica também permitiu adensar o conhecimento sobre a história de desbravamento do mais importante rio da Venezuela, um dos mais importantes da América do Sul: o majestoso e cobiçado rio Orinoco. A história e a vida do povo ye'kwana está intrinsicamente ligada à história desse rio e de seus múltiplos e intrincados afluentes. A tradição etnográfica reconhece muito claramente os Ye'kwana como os maiores conhecedores de um verdadeiro labirinto de águas que existe no meio da floresta.

Algumas das principais fontes produzidas sobre os Ye'kwana informam a respeito dos contatos mantidos com este povo, em território venezuelano, pelo menos desde meados do século XVIII. Esses estudiosos confirmam a presença de ye'kwanas a partir de relatos de exploradores e cronistas de renome, tais como acontece na obra do Felippo Salvatore Gilij, padre jesuíta que, com a publicação de *Saggio i storia americana o sia storia naturale, civile, e sacra de regni e dele provincie spagnuole di terra-ferma nell'America meridionale* (1780), e de *Ensayo de historia americana* (1782), se notabilizou pelo trabalho com as línguas indígenas venezuelanas. Tal como no caso brasileiro, pode-se constatar que representantes de ordens religiosas foram desbravadores tanto em termos do estabelecimento dos primeiros contatos, quanto no que diz respeito às atividades que envolvem o registro da vida das populações indígenas.

²⁰ A estrutura desta construção reflete o complexo sistema mitológico Ye'kwana e sua visão do universo. O cosmo Ye'kwana consiste, como aponta Barandiarán (1979:135), de três planos, cada um com suas subdivisões: o mundo superior com seus sete céus intermediários, a terra e o mundo inferior ou subterráneo. [Tradução nossa]

Nesse cenário se destacam figuras como a do viajante Alexander Von Humboldt, que se aventurou pela região com financiamento de recursos particulares, nos primeiros anos do século XIX, tendo publicado o famoso volume intitulado *Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente* (1814); assim como as de Robert Schombürgek, e de seu irmão, Richard Schombürgek, que viajaram, na condição de funcionários da Coroa britânica, com a finalidade de levantar dados para fins de prover a realeza no processo de arbitragem da fixação das fronteiras no norte da América do Sul. Eles se notabilizaram pelas publicações de dois volumes: *Reisen in Guiana und am Orinoko Währed der jahre 1835-1839* (1841), e de *Reisen in British Guiana in the jahren 1840-1844* (1848).

Também se destacam Jean Chaffanjon, que publicou o volume intitulado *Voyage à travers les Llanos du Caura et aux sources de l'Orenoque* (1885-87); o alemão Theodor Koch-Grünberg, que esteve na região a serviço de instituições de pesquisas da Alemanha, nas primeiras décadas do século XX, e publicou os cinco monumentais volumes de *Do Roraima ao Orinoco*, entre os anos 1916 e 1924, como resultado de sua viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela entre os anos de 1911 e 1913; e, ainda, Alain Gheerbrant, que publicou *L'expédition Orénoque-Amazone 1948-1950* (1952).

Porém, de acordo com David Guss (1994, p. 21), os primeiros registros escritos sobre o povo ye'kwana aparecem em informações e mapas produzidos pelo padre Manuel Román. Guss informa que, no ano de 1744, esse religioso da ordem dos jesuítas, empreendeu uma longa viagem de observação à bacia do rio Orinoco, com a finalidade de investigar certos rumores, que então circulavam, sobre o uso de força e de excessiva violência cometidos por comerciantes portugueses, traficantes de escravos, contra os indígenas habitantes dessa região.

Guss acrescenta que, por ocasião dessa viagem, Manuel Román teria mantido contato com os Ye'kwana e, mais que isso: que teria sido por intermédio deles que o religioso teria feito a importante descoberta do famoso canal Cassiquiare, que liga o rio Orinoco ao rio Amazonas. Esse religioso fez a primeira descrição fidedigna do canal. Essa relevante descoberta para o processo de ocupação do território se deu justamente por causa do imprescindível conhecimento que os Ye'kwana tinham da cartografia da intrincada região em que viviam. Provavelmente por causa disso, os Ye'kwana sempre tenham sido reconhecidos como os mais precisos informantes sobre a *orinoquia* venezuelana.

Baseados em informações que constam no volume III do *Ensayo de Historia Americana o sea historia natural civil e sacra de los reinos de las provincias españolas de Tierra Firme en la América Meridional*, fornecidas pelo padre italiano Felipe Salvador Gilij

(1965 [1782, p. 98]), Monterrey (2018, p. 18) também afirma serem datados do ano de 1744 os primeiros contatos com ye'kwanas, nas regiões do alto Orinoco e do rio Negro. Entretanto, Monterrey acrescenta que, antes de Felipe Salvador Gilij, há notícias que comprovam que alguns cobiçosos expedicionários, errantes e perdidos na busca pelo *El Dorado*, já haviam passado pela região, onde tinham mantido contato ligeiro com esse povo.

A despeito desses registros, referências a contatos mantidos de forma mais frequente com os Ye'kwana somente começam a circular em trabalhos escritos depois do ano de 1758. Esse contato, que se tornou cada vez mais frequente ao longo do tempo, pode ser considerado uma verdadeira tragédia na vida dos Ye'kwana e do rio Orinoco. Ele causou grande impacto e pressão sobre os territórios que tradicionalmente os povos originários desse espaço habitavam desde tempos imemoriais.

Nas descrições históricas e etnográficas encontradas nas obras desses viajantes, aventureiros e cientistas, o etnônimo Ye'kwana é comumente apresentado como sendo sinônimo de navegação. As qualidades dos Ye'kwanas como navegadores são reconhecidas tanto no sentido de que a construção de suas canoas é considerada geralmente perfeita, quanto no sentido de serem eles considerados exímios conhecedores do verdadeiro labirinto de rios, canais e igarapés que cortam os territórios que tradicionalmente habitam, bem como de suas adjacências.

É comum, pois, nesses textos, os Ye'kwana serem designados como “*La gente de la curiara*²¹” ou “*la gente de la madera de agua*”. Essa é a tradução mais recorrente do etnônimo Ye'kwana. E daí, talvez possamos depreender uma primeira observação teórica: o etnônimo por meio do qual esse povo se autoneia parece em si mesmo indicar uma espécie de particular simbiose que ele consegue estabelecer com a natureza que o cerca, com a floresta, e com as águas, enfim.

Nesse sentido, podemos até propor que a complexa história que vincula esse rio a esse conjunto de seres humanos possa ser pensada como se se tratasse de uma espécie de relação de “parentesco” existente entre eles. Provavelmente por isso, os Ye'kwana tenham sido considerados ao longo da história como “o povo dos rios”, aqueles que se deslocam em grandes distâncias por meio de “árvores que navegam” sobre as exuberantes águas do rio Orinoco, ora mansas, ora nem tanto.

²¹ Canoa

Aliado a esse caráter de navegador, os Ye'kwanas também são geralmente considerados comerciantes habilidosos e honestos. Por causa disso, eles são também designados como “Los Fenícios del Amazonas” (MORE, 2020, p. 2). Ainda que curiosa, e apesar das distâncias de tempo e espaço que separam essas duas culturas, vale notar que a comparação não é de todo aleatória, tal como se pode depreender do trecho abaixo em que Afonso Arinos de Mello e Franco, autor de *O índio brasileiro e a revolução francesa*, comenta as capacidades navegadoras e mercantis dos Fenícios:

Este povo ativo e esperto de comerciantes foi o primeiro que estabeleceu um tráfico regular internacional com a troca das mercadorias da Ásia com as dos povos que habitavam a bacia do Mediterrâneo. O centro desse tráfico era, porém, localizado nas cidades fenícias, para onde se canalizava, naturalmente, o lucro comercial das transações. Habitando a costa árida da Síria, era indispensável aos fenícios preservarem a hegemonia mercantil que só tinham obtido à custa de qualidades pessoais de arrojo e habilidade. O ponto mais importante dessa política de intermediários seria evitar que os consumidores da Europa procurassem contato direto com os produtores do Oriente, e vice-versa. (Mello e Franco, 1976).

Quando consideramos que as fontes etnográficas, tais como Civrieux (1976 p. 10-11) e Monterrey (2018, p. 24), informam que, desde os séculos XVIII e XIX, os Ye'kwana passaram a ocupar antigas rotas comerciais que antes eram controladas pelos povos Kari'na, tornando-se, desde então reconhecidos como bons navegadores e excelentes comerciantes, nos damos conta de que não se trata de aproximação totalmente descabida. Nesse sentido, é importante acrescentar que os Ye'kwana também eram designados por seus vizinhos como *Pawanás*, que foi traduzido como “aqueles que vendem”.

A associação entre os Ye'kwana e os Fenícios reforça esse traço distintivo e aproximativo entre esses dois povos distantes no tempo e no espaço, e que, além desses aspectos acima apontados, também são reconhecidos como criadores de boas histórias. As qualidades navegadoras e mercantis desse povo amazônico, bem como o teor de suas narrativas, parecem, pois, diferenciar os Ye'kwana enquanto povo. Nesse passo devemos acrescentar que, na literatura especializada, além das características acima apresentadas, nota-se que eles também são retratados como bons agricultores e como artesãos incomparáveis, aspectos de que trataremos adiante.

A essa altura devemos acrescentar que boa parte das fontes que formam o acervo da literatura etnográfica sobre os Ye'kwana não são textos de fácil acesso para pesquisadores brasileiros, haja vista que, em sua maioria, foram escritas em espanhol e em inglês, tendo sido

publicadas sobretudo, na Venezuela, e em países europeus. Como esses textos não foram, em sua grande maioria, digitalizados, as dificuldades de acesso são realmente consideráveis.

Mais recentemente, no século XX, podemos citar alguns pesquisadores que se tornaram referência na literatura etnográfica sobre esse povo: Daniel Barandiarán, autor de *Shamanismo Yekuana o Makiritare* (1962), e de *Introducción a la Cosmovisión de los Índios Ye'kuana-Makiritare* (1981); Walter Coppens, que publicou *Las relaciones comerciales de los yecuana del Caura-Paragua* (1971); Marc de Civrieux, que é considerado o maior mitólogo do rio Orinoco, pelo conjunto de sua extensa obra, de que adiante trataremos mais detidamente; David Guss, tradutor do *Watunna-Mitologia Makiritare* (1970), de Marc de Civrieux, para o inglês, e que também publicou *Tejer y Cantar* (1994), dentre outros textos importantes; Nelly Arvelo-Jiménez, que publicou o incensado *Relaciones políticas en una sociedad tribal. Estudio de los Ye'kuana, indígenas del Amazonas venezolano* (1974), dentre outros.

A esses se juntam estudos mais recentes como os de Charles Brewer-Carías, *Simbología de la cestaria ye'kwana, portal hacía un mundo paralelo* (2019), e de Nalúa Rosa Silva Monterrey, autora de *Hombres de curiara y mujeres de conuco. Etnografía de los indígenas ye'kwana de Venezuela* (2012), e do volume intitulado *Poder, parentesco y sociedad entre los Ye'kwana del Caura Venezuela* (2015); e, ainda, de *Los Ye'kwana (Ye'kuana)* (2018), dentre outros jovens pesquisadores que aprofundam o conhecimento a respeito das populações originárias, mesmo no complexo contexto da crise econômica e humanitária vivida pela Venezuela nos últimos anos.

No solo da cultura etnográfica produzida por estudiosos brasileiros podemos sublinhar que, desde o início do século XXI, são cada vez mais frequentes estudos etnográficos e linguísticos de boa qualidade sobre o povo ye'kwana que habita em território nacional. Dentre esses, com certeza se destacam os casos de Renata Otto Diniz, autora de *Mitologia Ye'kuana: a imaginação gemelar* (2006), título que produz interessantes descrições etnográficas e desenvolve discussões bastante relevantes, referentes a esse povo que habita a região das Guianas.

Baseada na teoria estrutural de análise dos mitos e na etnologia americanista produzida sobre o pensamento ameríndio, a autora emprega as narrativas cosmológicas, ou seja, *Watunna*, para aprofundar a interpretação de alguns aspectos importantes da organização social ye'kwana, tais como o caráter simbólico da construção da casa redonda, as relações de parentesco, e a concepção de duplicação ou gemelaridade que organiza a lógica das narrativas do povo.

Destaque-se também os trabalhos de Karenina Vieira Andrade, autora de *A Ética Ye'kuana e o Espírito do Empreendimento* (2007), e de *Wätunnä: tradição oral e empreendimentos econômicos dentre os Ye'kuana* (2009). Alguns dos mais importantes trabalhos dessa pesquisadora analisam como a narrativa sobre a origem do mundo sintetiza o singular conhecimento ye'kwana, que define os modos de ser e de estar desse povo no mundo.

Também merecem destaque os ensaios de Elaine Moreira, autora de *Artifice du corps et de la mémoire: les cahiers des chants chez les Ye'kuana (Terre Indigène Yanomami, Roraima, Brésil)*, (2012), cujo trabalho se volta para a análise das questões que envolvem a produção e a circulação de cadernos de cantos entre os Ye'kuana; e de Eduardo Henrique Carvalho Ferreira, autor de *Beleza e perigo: domínio, maestria e tradição cesteira Ye'kuana* (2015), que analisa como saberes e práticas ligadas à tradição da cestaria ye'kwana se relacionam com a cosmologia do povo.

Além desses, se destacam ainda: Majoi Favero Gongora, autora de *Ääma ashichaato: replicações, transformações, pessoas e cantos entre os Ye'kwana do rio Auaris* (2017), cuja pesquisa combina a análise de cantos e seus contextos enunciativos com um estudo sobre a cosmologia e a noção de pessoa entre os Ye'kwana; e Isabella Coutinho Costa, que publicou *A quantificação em Ye'kwana (Karib): a distinção contável-massivo* (2018); e José Cury, autor de *Comunidade das imagens: notas sobre a política do cinema Ye'kwana* (2019).

Em seu estudo, Majoi Gongora sublinha que, conforme relatam os próprios Ye'kwana brasileiros, a chegada do povo ye'kwana ao território brasileiro se deu no início do século XX:

A região de Auaris, antiga área de ocupação, tornou-se entre o fim do século XIX e as primeiras décadas do século XX uma alternativa às famílias ye'kwana que neste período fugiam das perseguições de seringalistas espanhóis comandados por Tomás Funes e que invadiram o coração do território em busca de mão de obra escrava. O período é lembrado com muita tristeza, pois levou muita gente ao sofrimento e à morte. Barandiarán (1979: 60) estima que cerca de 1000 ye'kwana foram mortos e mais de 20 aldeias foram destruídas, tamanha a brutalidade dos seringalistas, que levou a uma dispersão generalizada para outras regiões, como Auaris (*Yawaadeejudi*) para onde uma parte deles fugiu. A história das aldeias ye'kwana no Brasil está intimamente ligada a estes deslocamentos forçados. Apesar desses acontecimentos trágicos os vínculos entre as comunidades ye'kwana no Brasil e Venezuela se mantiveram fortes, especialmente entre aquelas que estão mais próximas umas das outras. (GONGORA, 2017, p. 17-18).

A autora chama a atenção para o fato de que, apesar de separada pelas fronteiras estabelecidas pelos estados nacionais, Brasil e Venezuela, o grupo mantém os laços de coesão e de grande intimidade cultural.

De acordo com Nelly Arvelo-Jimenez (1974, p. 3), os estudos “mais sistemáticos, de um ponto de vista antropológico e embasados em observações prolongadas sobre os modos de vida e os costumes do povo Ye’kuana, somente começam a aparecer nas últimas duas décadas do século passado, ou seja, depois dos anos de 1950”.

Há vários depoimentos que atestam o trabalho de longo prazo do “grande mitólogo do Orinoco”. Essa autora (1974, p. 3) afirma que “el primero de estos trabajos, sobre mito, sobre mitología ye’kwana, es el de Civireux (1959) y está basado en los datos obtenidos durante três meses de observación en el campo: este mismo autor publicó posteriormente una compilación sobre mitos Yekuana (CIVRIEUX, 1970).

Nas inúmeras páginas escritas sobre esse povo depois dos anos 1950 do século passado, as suas relações políticas e sociais, bem como a sua cultura material, a sua relação com a natureza e os aspectos mágico-religiosos são estudados e expostos de forma cada vez mais detalhada. Alguns desses estudos, que são produzidos, na sua maioria, por pesquisadoras mulheres, como se pode depreender da lista acima, resultam de exaustivos e sérios trabalhos de pesquisa de campo que abarcam diferentes temas e problemas. Antes desses estudos acima citados, destaque-se que a principal referência sobre o assunto eram/são os estudos de Alcida Rita Ramos que, desde os anos de 1980, abriram caminhos para pesquisas realizadas na Terra Indígena Yanomami, incluindo a cultura ye’kwana.

Referência obrigatória dessa autora é *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil* (1980), em que a professora da Universidade de Brasília se dedica à interpretação da conturbada relação mantida entre os indígenas da etnia Sanumá e os Ye’kwana. Nesse livro a estudiosa defende que, mais que relações de dominação, “os sistemas intertribais da região revelam uma simbiose entre os grupos envolvidos” (RAMOS, 1980, p. 252).

Para além dessa larga tradição etnográfica construída por viajantes e estudiosos de diferentes tipos em torno dos Ye’kwanas ao longo dos últimos séculos, nos dias de hoje, cada vez mais pessoas do povo ye’kwana estão assumindo a condição de contadores de suas próprias histórias. Assim acontece por conta de um institucionalizado processo de escolarização vivenciado, no Brasil, pelo menos desde o ano de 1988 (cf. CARVALHO, 2021), quando a Constituição brasileira reconheceu pela primeira vez o direito de os povos tradicionais praticarem suas culturas, de acordo com sua autodeterminação.

Destacamos, ainda, que já existe um número significativo de produções acadêmicas derivadas do trabalho de pesquisadores ye’kwana habitantes do território brasileiro, tanto

homens como mulheres, que produzem pesquisas em cursos de formação em nível de graduação, no Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena, e na Pós-Graduação, da Universidade Federal de Roraima, da Universidade Federal de Minas Gerais e do Museu Nacional, na Universidade Federal do Rio de Janeiro, sobretudo.

Eis uma lista em que constam os primeiros ye'kwanas que obtiveram os títulos de graduados: Henrique Aleuta Gimenes, *Ritos e passagens de idade do povo ye'kuana* (2008); Reinaldo Wadeyuna Luiz Rocha, *A modernização da política escolar para o povo Ye'kuana* (2008); Raul Yacashi Rocha, *Ciências naturais na escola Ye'kuana* (2008); Martim Albertino Gimenes, *Ciências sociais e prática pedagógicas na escola Ye'kuana*, (2009); Júlio David Magalhães Rodrigues, *Ye'kuana nōdōjätöödō – Artesanato Ye'kuana* (2014); Castro Costa da Silva, *Auaris e a História da ocupação: população, recursos naturais e território* (2014), Viviane Cajusuanaima Rocha, *História das miçangas na cultura Ye'kwana* (2014); Adriana Gimenes da Silva, *Pode um Ye'kwana construir uma gramática de sua língua?* (2018), Marcos Rodrigues, *Wätunnä: Histórias e Saberes Ye'kwana* (2018).²²

No âmbito da pós-graduação, ressaltamos os estudos de Castro Costa da Silva, *Transformações socioespaciais das comunidades indígenas ye'kuana e sanumã na Região de Auaris - Roraima* (2017); Osmar Carlos da Silva, *Cantos celestes: uma etnografia da tradição musical ye'kuana (Roraima, Brasil)* (2017); Fernando Yekuana Gimenes, *Os cantos tradicionais Ye'kwana* (2019); e Viviane Cajusuanaima Rocha, *Práticas alimentares entre os Ye'kwana* (2021). Esses foram os primeiros entre os Ye'kwana a obter o título de mestre, o primeiro, em geografia pela Universidade Federal de Roraima, o segundo, em antropologia pelo Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, a terceira em antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais, e o quarto, em literatura regional, também pela Universidade Federal de Roraima.

Dentre esses, destaca-se o trabalho de Fernando Yekuana Gimenes, intitulado *Os cantos tradicionais Ye'kwana*, como mencionado acima, e que foi vencedor do prêmio de melhor dissertação do Prêmio Dirce Côrtes Riedel/2020-2021, da Associação Brasileira de Literatura Comparada (ABRALIC). O caso da concessão desse prêmio a *Os cantos tradicionais Ye'kwana* é bem indicativo de o quanto as textualidades indígenas vêm assumindo posição de destaque na produção acadêmica brasileira contemporânea.

²² Dentre os trabalhos citados, os de Henrique Aleuta Gimenes, *Ritos e passagens de idade do povo ye'kuana*, 2008; Adriana Gimenes da Silva, *Pode um Ye'kwana construir uma gramática de sua língua?* (2018), Marcos Rodrigues, *Wätunnä: Histórias e Saberes Ye'kwana* (2018) foram orientados por mim, no curso de Licenciatura Intercultural.

Em entrevista concedida à *Folha de Boa Vista*, Fernando Gimenes afirma que:

Com meu trabalho e com a ajuda do professor Fábio temos em mãos um prêmio para a contribuição junto à comunidade. Tem a minha formação como mestre, tem o que tenho aprendido, tem o envolvimento de muitos membros da comunidade que nos auxiliou quando estava coletando e traduzindo esses cantos. Ou seja, a contribuição é enorme porque acreditamos que quando registramos isso no papel, é uma forma de preservar também esses cantos tradicionais do nosso povo. (Folha Web em 14/10/2021)²³

Em conjunto, esses estudos da tradição etnográfica, que abordam de diferentes perspectivas a cultura ye'kwana, fornecem subsídios para a nossa pesquisa. Eles nos orientam e ajudam a desenredar os fios e as tramas que tecem a história desse povo. Nesse passo, chamo a atenção para a necessidade de fomentar essa ponte-entre-fontes distintas, haja vista que, agora, há também fontes escritas por pesquisadores ye'kwana, que ora se esforçam para contar a história do seu povo por um novo ângulo. Acreditamos que esse protagonismo é muito benéfico para os Ye'kwanas, na medida em que eles agora podem contribuir de forma especial e decisiva para o avanço dos estudos sobre sua história e cultura.

Desde então, os Ye'kwana se apresentam como os verdadeiros contadores e pensadores da sua própria história. E assim sendo, eles acreditam que contribuem e contribuirão de forma especial para os estudos de caráter testemunhal, etnográfico, bem como artístico, produzindo textos em que apresentam e analisam diferentes aspectos de suas vidas.

A ampliação do corpus histórico e literário sobre o povo Ye'kwana, que se apresenta como um grande texto a ser ainda lido de forma mais profunda, implica promover maior nível de interação e de diálogo entre os discursos etnográficos registrados em “peles de papel”, para usar de metáfora empregada pelo líder Yanomami, Davi Kopenawa, com as vozes próprias desses novos pesquisadores ye'kwanas, que começaram a produzir textos nas primeiras décadas do século XXI.

Trata-se de acontecimento verdadeiramente inovador, tanto no campo dos estudos antropológicos quanto no dos estudos literários, conforme afirma Carvalho:

A emergência de uma arte verbal indígena criou condições para a produção e a circulação de tipos de textos e de gêneros textuais diversificados em relação à noção de autoria e às formas de expressividade linguística e cultural, assim como propiciou a ocorrência de contínuas e significativas transgressões em relação às tradicionais noções de lógica narrativa, e às próprias formas de narrar vigentes nos campos da Literatura e da História. Todos esses aspectos

²³ Essa citação foi retirada do endereço eletrônico: <https://folhabv.com.br/noticia/CIDADES/Capital/Egresso-em-Letras-da-UFRR-ganha-premio-de-Melhor-Dissertacao/80646> (Acesso em 17/01/2023).

ajudam a configurar a tópica de maior premência no debate público mantido pela inteligência de nossa época, e comprovam que a emergência da arte verbal indígena talvez possa ser apontada como a grande novidade no sistema literário brasileiro contemporâneo. (CARVALHO, 2023, p. 8).

Essa ampliação do corpus histórico e literário sobre o povo ye'kwana, possibilita a construção de um tipo de discurso etnográfico renovado e instigante. Reconhecer e escutar essas vozes, assim como ler e discutir as produções desses pesquisadores ye'kwanas, que começaram a produzir nas primeiras décadas do século XXI, é fundamental nos dias de hoje, pois esse gesto constitui algo inovador tanto para o conhecimento etnográfico e antropológico, quanto para os Estudos Literários.

Importa, para nós, fomentar esse diálogo.

2. 2 – O Espaço-útero: *Nonodö*

Os Ye'kwana tradicionalmente ocupam um vasto espaço que se estende pelo interflúvio de três grandes rios: Orinoco, Amazonas e Uraricoera. Trata-se de uma área que compreende desde as terras altas do sul da Venezuela, até as fronteiras com o norte do Brasil e com o sudeste da República Cooperativa da Guyana, antiga Guiana Inglesa. De forma mais precisa, os Ye'kwana habitam nos estados de Bolívar e do Amazonas, na Venezuela²⁴, bem como no extremo noroeste do estado de Roraima, na Amazônia brasileira. No Brasil, o povo ye'kwana ocupa parte da Terra Indígena Yanomami²⁵, que se localiza no município de Alto Alegre, em Roraima.

A respeito da localização atual em que vivem as famílias ye'kwana, a pesquisadora Nálua Rosa Silva Monterey (2018) assegura que:

La zona que habitan es principalmente selvática, cubierta por bosque húmedo tropical, aunque incluye escasas sabanas, tepuyes y sistemas montanosos. La

²⁴ De acordo com o censo de 2011, do Instituto Nacional de Estadística da Venezuela (INE), a população total de Ye'kwanas na Venezuela era de 7997 pessoas, distribuídas em 60 comunidades e algumas morando em áreas urbanas. www.ine.gov.ve/documentos/Demografia/CensodePoblacionyVivienda/pdf/ResultadosBasicos.pdf (Acesso em 11 de janeiro de 2023).

²⁵ Ressalto, ainda, que dentro da Terra Indígena Yanomami, no Brasil, de acordo com Fernando Yekuana Gimenez (2020, p.15): "além da comunidade *Fuduwaaduinha* (Auaris), na TI Yanomami existem outras comunidades: a comunidade *Waichannha* (Waikás), com aproximadamente 142 pessoas, que se encontra à margem direita do rio Uraricoera, no município de Alto Alegre; a comunidade *Tajääd'e'datoinha* (Pedra Branca), com 18 pessoas. As duas ficam próximas à comunidade *Fuduwaaduinha* (Auaris). Outra comunidade importante do povo Ye'kwana é a comunidade *Kudaatoinha* (Tucuxin), com aproximadamente 150 pessoas, que se localiza na margem direita do rio Auaris, e que fica abaixo da comunidade *Fuduwaaduinha* (Auaris). Segundo dados da SESAIRR (2019) 615 Ye'kwanas viviam dentro da Terra Indígena Yanomami.

región se caracteriza además por estar emplazada en las cuencas de grandes ríos como el Orinoco, Ventuari, Padamo, Caura, Paragua, Cuntinamo, Erebató y Uraricoera (en Brasil) (MONTEREY (2018, p.8)²⁶

Decerto é que *Nonodö*, a região habitada pelo povo ye'kwana, se localiza nas “*cuencas de los grandes rios*” e é exatamente dessa perspectiva que podemos propor que, da mesma maneira que o líquido amniótico envolve e protege a vida durante o processo de gestação, as águas desses rios envolvem e protegem o espaço gerador da vida do povo ye'kwana.

Trata-se de uma área coberta pela floresta úmida, mas que apresenta manchas de savana, ou seja, de “campos gerais”, como os que se estendem por uma grande superfície em torno do majestoso Monte Roraima. O Monte é considerado local sagrado por todos os povos originários dessa região, se situando bem no ponto em que as fronteiras do Brasil, Venezuela e Guiana se encontram e se dividem.

O Monte Roraima tem uma presença destacada no *Wätunnä* ye'kwana. Trata-se do tronco da árvore *Dodoima* ou *Marahuaka*, a árvore que “originalmente ligava o céu à terra, como espécie de cordão umbilical”. “*Dodoima* foi a primeira árvore. Agora, a vemos como uma montanha muito alta. Lá crescem muitas frutas silvestres. Ninguém as planta, crescem sozinhas, como lembranças”, conforme se lê em Civrieux (1970, p. 111).

Dodoima foi, originalmente, uma árvore gerada a partir de uma lasca de mandioca que o esquilo *Kuchi* trouxe dentro da unha, presa ao dedo polegar, depois de fazer uma viagem ao céu. *Kuchi* saiu à procura de comida para matar a fome dos homens famintos na Terra. Naquela época a terra ainda não tinha comida. “Quando *Kuchi* retornou do céu, se transformou outra vez como homem. Então, ele se sentou em seu banco de pajé, sem falar nada, sem fazer nada, somente pensando e nada mais. Esperou a noite e quando anoiteceu, sacou a lasca da unha e a plantou” (CIVRIEUX, 1970, p.111).

Depois de plantada aqui na terra, “em uma única noite, ela cresceu alta, e brotou todos os frutos, todo o verde que temos agora na terra. Esse foi o princípio da nossa comida: a árvore *Dodoima*, quando os homens tinham fome” (CIVRIEUX, 1970, p. 111). Para os Ye'kwana, esse evento marca o começo do mundo de agora, tal qual nós o conhecemos. Em termos simbólicos, podemos acrescentar: o episódio pode ser entendido, dentre outros aspectos, na

²⁶ Os Yek'wana ocupam uma vasta região de perímetro irregular nos estados de Bolívar e Amazonas na Venezuela, assim como no norte do Brasil. (...) A área que habitam é predominantemente selva, coberta por floresta tropical úmida, embora inclua poucas savanas, tepuis e sistemas montanhosos. A região também se caracteriza por estar localizada nas bacias de grandes rios como o Orinoco, Ventuari, Padamo, Caura, Paragua, Cuntinamo, Erebató e Uraricoera, no Brasil. [Tradução nossa].

qualidade de marca do domínio das técnicas de agricultura pelo homem. Esse domínio é fruto de um ato de bravura, que consiste em ir ao céu e de lá voltar com a semente que garante a alimentação.

Desde cedo, como atrás dissemos, os Ye'kwana foram reconhecidos como os mais ilustres fazedores de canoas dessa região, assim como foram reputados como os maiores navegantes da extensa rede líquida que pavimenta o transporte no Maciço Guianense. Esse grupo indígena ganhou fama porque percorria a vasta extensão desse território mediante o estabelecimento de uma ampla e diversificada rede de comércio fluvial.

As técnicas de navegação do povo ye'kwana foram apreciadas pelos mais proeminentes viajantes e estudiosos que passaram pela Amazônia venezuelana e brasileira. Os conhecimentos das técnicas de como transpor as fortes correntezas e as corredeiras dos agitados rios da região, assim como as estratégias empregadas para contornar as grandes quedas d'água, e as técnicas milenares de construção de suas eficientes canoas, dentre outras coisas, estão fartamente registrados nos relatos daqueles que contaram com os Ye'kwana como guias em viagens exploratórias de cunho mercantil, científico, filosófico e político, ocorridas durante os séculos XVIII, XIX e XX. (MOREIRA, 2010, p. 137). Também há relatos baseados nas lembranças dos próprios Ye'kuana.

Disso se depreende que boa parte das relações estabelecidas por esse povo se deu em razão de sua conhecida capacidade para a navegação e o comércio, como vimos demonstrando. Por meio do estabelecimento dessa rede comercial e de relações interétnicas, possibilitada pelas águas, o povo ye'kwana conseguia compartilhar seus desejados produtos com vizinhos próximos e distantes, abastecendo, assim, a população que lá vivia de utensílios que tinham usos e funções diversas. Todos esses elementos corroboram a compreensão de que as águas, que envolvem e protegem, assim como as canoas, são elementos fundamentais da cultura ye'kwana, dada a sua importância para a subsistência, para a economia e para a própria identidade do grupo.

Dentre os produtos comercializados pelos Ye'kwana se destaca, por exemplo, além da rica e luxuosa cestaria, que servia para fins diversos, o famoso *ralador de mandioca*. Trata-se de artefato feito com caquinhos pontiagudos de minúsculas pedrinhas cortantes, firmemente fixados sobre uma base de sólida madeira, e que é empregado na dura tarefa cotidiana de ralar mandioca para fazer a farinha e o beiju, itens básicos da dieta indígena nessa região. Esses artefatos eram em geral produzidos por mulheres ye'kwana e eram muito apreciados por todos os habitantes das vizinhanças, por causa da sua eficiência e funcionalidade na manufatura da

farinha de maniva. O ralo foi, provavelmente, o artefato material mais comercializado pelos ye'kwana. Ainda hoje esses raladores são tidos como os melhores utensílios para ralar a mandioca.

Mas além do reconhecimento como excelentes construtores navais e de exímios navegantes pelo emaranhado de rios, igarapés e canais da região em que habitam desde tempos ancestrais, assim como excelentes fazedores de produtos diversos, e, ainda, de bons empreendedores, os Ye'kwana também são apontados na condição de grandes contadores de histórias. Ao contar essas histórias, eles ensinam que o território que ocupam foi construído por *Anasedume*, o ancestral criador do mundo, tal como se narra em *Wätunnä*²⁷.

Nonodö, o espaço-útero, é povoado, segundo os Ye'kwana, por muitos espíritos, bons e ruins. Conforme acreditam, é preciso respeitar as serras, as águas, os animais, as pedras e a floresta, uma vez que seus donos invisíveis podem, consoante se sintam desrespeitados, prejudicar uma pessoa ye'kwana de diferentes maneiras. Não acatar o princípio de respeito a um dos “donos” dos diferentes elementos da floresta pode, por exemplo, prejudicar a saúde de uma pessoa, chegando ao ponto de levá-la à morte. Por isso as histórias de *Wätunnä* são importantes: porque reúnem um conjunto de conhecimentos tradicionais e simbólicos do povo que ajuda a prevenir malefícios diversos. Repassá-lo de uma geração a outra é, nesse sentido, garantia de bem viver para esse povo que, dessa maneira, mantém múltiplas relações com o território que habita.

O nome pelo qual o grupo se autodenomina é diretamente inspirado por suas afinidades com a água e suas abundâncias, como prova o fato de o etnônimo Ye'kwana ser frequentemente mencionado na literatura etnográfica venezuelana e brasileira como a forma composta das palavras “árvore” (ye), “água” (kw) e “gente” (ana), e, por isso, traduzido como “a gente das canoas” ou simplesmente como “tronco nas águas” (Barandiarán, 1962; Civrieux, 1970; Arvelo-Jimenez, 1974; Guss, 1989; Monterrey, 2018; e Castro Costa da Silva, 2017)

²⁷ Em texto anterior, escrito por mim e o professor Fábio Carvalho (2020), intitulado “Sobre como o caráter etiológico da arte verbal indígena se tornou exemplar para o reconhecimento e a moldagem espacial das terras indígenas no extremo norte do Brasil”, buscamos demonstrar o modo como a presença de corpos e espíritos que povoam e dão vida às realizações artístico-verbais dos nativos de Roraima tem sido decisiva não apenas para garantir o reconhecimento das especificidades dos componentes éticos e estéticos das culturas dessa região, mas também para garantir o direito dos povos indígenas a vivenciarem suas culturas de acordo com seus próprios desígnios, nas terras que tradicionalmente ocupam.

Essa acepção do termo é corroborada pelo professor ye'kwana Osmar Carlos da Silva, o primeiro mestre antropólogo ye'kwana no Brasil, que no seu estudo intitulado *Cantos Celestes: uma etnografia da tradição musical ye'kuana*, afirma:

Nós nos chamamos de ye'kuana, que significa 'povo da canoa' ou do 'tronco na água'. Nós também nos referimos como *soto*, isto é, pessoa, gente que anda, que tem mãos, enfim, que está vivo como um ser humano. Não temos um termo geral para os outros índios. Chamamos nossos vizinhos yanomami de *Shidiishana* e os não índios de *Yadaanawichomo*. Vivemos na fronteira entre o Brasil e a Venezuela. No Brasil, são cerca de 800 pessoas divididas em três localidades: *Fuduwaduinha* (Auaris), *Kudatainha* (Tucuxim) e *Waichanha* (Waikás), todas elas dentro da Terra Indígena Yanomami, com 9.665.000 hectares, homologada e registrada. Usei apenas um pouco da bibliografia que existe sobre os Ye'kuana. Muitos dos textos estão em inglês e francês que eu não compreendo. Há também texto em espanhol, que já consigo entender um pouco. Mas, em geral, preferi basear-me nos conhecimentos que os *eyaamo* ye'kuana me transmitiram. *Iye* quer dizer 'tronco de árvore', enquanto *kuana* significa 'dentro d'água' (SILVA, 2017, p.20).

No trecho, o pesquisador ye'kwana apresenta as duas maneiras de autodenominação frequentemente usadas pelos Ye'kwana: “Nós nos chamamos de ye'kuana, que significa ‘povo da canoa’ ou do ‘tronco na água’”, e “Nós também nos referimos como *Soto*, isto é, pessoa, gente que anda, que tem mãos, enfim, que está vivo como um ser humano”.

A explicação demonstra que se entrelaçam no termo as ideias de pessoa, de gente, com o número dos dedos das mãos e dos pés, o que pode ser depreendido pelo uso etnónimo do termo *Soto*, que pode ser traduzido, em língua ye'kwana, pelo número 20. Esse número, 20, serve de base natural ao sistema de contabilidade desse povo. Vinte, o número de dedos de uma pessoa, equivale a uma pessoa, a um ser humano, que anda e que está vivo.

Os designativos *Ye'kwana* (Ye'kuana) e *Soto* (*So'to*) são, sem dúvida, as duas formas mais recorrentes de autodesignação do grupo. Mas é o designativo Ye'kwana que parece constituir a forma pela qual os que compõem esse povo se autodesignam como um todo, ou seja: essa é a forma de uso mais geral, aplicada às diferentes variantes do grupo em termos linguísticos e culturais.

Sobre o gentílico *Soto*, Marc de Civrieux (1992, p.13) afirma que o termo tem “significado essencialmente linguístico”, e acrescenta que o uso dessa palavra se aplicava de forma mais restritiva “aos que falavam a verdadeira língua”, qual seja, a língua *Soto*. Civrieux defende o argumento de que esses elementos, de ordem linguística e mítica, têm importância fundamental para a manutenção da coesão do grupo em suas diversas variantes culturais. Eis outro aspecto que merece atenção analítica.

2.3 - Um povo de muitos nomes e muitas histórias

Ao apontar a predominância dessas formas mais abrangentes de designação dos Ye'kwana, temos de considerar que a literatura etnográfica registra elevado número de etnônimos para esse grupo. A multiplicação do número de etnônimos que designam o povo ye'kwana é capaz de, por vezes, confundir aqueles que se debruçam sobre essas fontes escritas, criando espaço tanto para a ocorrência de questionamentos sobre as variedades linguísticas e culturais do grupo, quanto sobre os graus de coesão do povo como um todo.

Baseado nessa enorme variedade de designativos, alguns especialistas questionam: podem os Ye'kwana ser considerados um grupo único, coeso, uma vez que ocupam espaços e países distintos, e que apresentam sensíveis variantes etnonímicas e linguísticas? Pensar sobre o que de fato une, e também sobre o que distingue esse povo-de-muitos-nomes, que é designado de muitas maneiras, pode se apresentar como interessante chave explicativa para as causas dessas variações, bem como para podermos aventar hipóteses interpretativas sobre a variedade e as variantes das histórias de *Wätunnä*

Monterrey (2018), antropóloga que conviveu por bom tempo com os Ye'kwana na Venezuela, formulou hipóteses interessantes a respeito desse fenômeno de multiplicidade designativa. Essa autora argumenta que a razão maior para a variedade e a multiplicação de etnônimos poderia ser explicada com base numa ampla atividade comercial exercida pelos ye'kwana ao longo da história. Conforme ela alega, ao entrar em contato com outros grupos étnicos, habitantes de territórios próximos e distantes, mediante a realização de atividades de navegação com fins comerciais, diferentes nomes foram-lhes sendo atribuídos. Acrescente-se que esses contatos se davam e se dão com outros grupos indígenas, mas também com não indígenas.

Assim, conforme essa chave de interpretação, os Ye'kwana são referidos por muitos nomes porque viajavam muito, como se depreende do trecho abaixo:

los Ye'kwana aparecen referidos en la literatura con al menos 39 nombres diferentes (Lizarralde 1993: 132). Esta extraordinária cantidad de etnonímicos o las inexactitudes respecto a las identidades puede explicarse en virtud de que los Ye'kwana, al desplazarse en sus actividades comerciales, entraban en contacto con grupos que los llamaban de diferentes formas, o bien porque

grupos diferentes eram identificados como uno solo o viceversa. (MONTERREY, 2018, p. 8)²⁸

Na tradição etnográfica da Venezuela, os Ye'kwana ficaram conhecidos, a princípio, pelo designativo de Makiritare, termo apontado como sendo de origem *Arawak*, derivado de *Makidi* e de *Ari*, podendo ser traduzido por “povo do rio ou da água”. Segundo consta, Makiritare, que não é um auto gentílico, não podemos esquecer, era muito utilizado por negociantes *criollos* que mantinham frequente comércio com este povo. Nesse caso, o uso desse etnônimo remonta aos contatos mantidos com a população envolvente.

Segundo Marc de Civrieux (1992, p. 12), esse termo foi convertido de forma “desmedida” ao linguajar popular venezuelano, tendo sido empregado, inclusive, pelos colonizadores hispânicos quando dos primeiros contatos com os Ye'kwana, ocorrido nos idos de 1759. O próprio Marc de Civrieux usou o termo Makiritare para intitular sua versão do conjunto mítico: *Watunna Mitología Makiritare* (1970). No entanto, ao publicar, em 1992, uma segunda versão revisada do *Watunna Mitología Makiritare*, ele a re-intitulou, passando, desde então, a: *Watunna: Un ciclo de creación en el Orinoco*.

Diferentemente, na tradição etnográfica brasileira, os Ye'kwana eram mais comumente referidos por *Maiongong* ou *Mayongong*. Trata-se também de termo de origem Caribe (que foi traduzido por “cabeça redonda” ou por “homens da cabeça redonda”, tal como o fez Robert Schombürgek (1847), e por “aqueles que vivem nas roças, com o fez Cesáreo Armellada (1970, p. 12). Provavelmente, a noção aqui se estabelece ora devido ao típico corte de cabelo ye'kwana, que era “parecido com uma cuia”, ora pelas habilidades de cultivar roças desse povo. Esse era preferencialmente o termo utilizado pelos seus parentes *Pemon*²⁹, vizinhos habitantes da parte oriental do seu território: “os *Arekuna*, os *Taulipang* e os *Makushi*”, que habitavam, e habitam ainda, o entorno do Monte Roraima.

Segundo assinala Paulo Santilli, um dos grandes etnógrafos da região:

²⁸ Os Ye'kwana são referidos na literatura com pelo menos 39 nomes diferentes (Lizarralde 1993: 132). Essa quantidade extraordinária de etnônimos ou imprecisões quanto às identidades pode ser explicada pelo fato de os Ye'kwana, ao se deslocarem em suas atividades comerciais, entrarem em contato com grupos que os chamavam por nomes diferentes, ou porque diferentes grupos eram identificados como um ou vice-versa. [Tradução nossa].

²⁹ Sobre a diversidade de designações étnicas dos Pemon, Paulo Santilli (2001, p. 15-16) formula a seguinte questão: “Essa diversidade de designações étnicas, nomeando as distinções e especificidades reconhecidas por, ou em cada grupo, constitui um sistema de identidades que singulariza os índios que vivem na área Circum-Roraima (...). Como bem demonstrou Colson (1986, p.77ss), o recorte de uma região Circum-Roraima constitui categoria classificatória que permite situar esses povos indígenas tanto geográfica quanto culturalmente, sob uma perspectiva intermediária, além da identidade étnica e aquém da filiação linguística comum às mais de cinquenta línguas pertencentes à família Carib, faladas pela maioria dos povos indígenas nas Guianas (Basso, 1977; Durban, 1977, p. 23-26).

As designações contrastivas utilizadas pelos índios que habitam o território adjacente ao Monte Roraima prestam-se, de modo mais imediato e flagrante a expressar assertivas, no mais das vezes, indicativas de diferenças recíprocas, de distanciamento espacial e social que se pretende enfatizar, distinguindo quem designa, de quem se designa” e que explora de forma particular a fluvionímia, derivada do vale do rio que habitam e usam em comum. (SANTILLI, 2001, p. 15-16)

Segundo concebe Paulo Santilli, o uso do etnônimo Ye’kwana apresenta variações que se multiplicam de acordo com a localização das diferentes famílias do povo ao longo do curso dos rios que habitam. Assim, enquanto os habitantes dos rios Caura e Paragua são chamados de *Ye’kwana*, aqueles que habitavam as cabeceiras dos rios Venturi, Cunucunuma, Padamo e Cuntinamo são designados de *Ilhunduna*, por exemplo. Já aqueles outros que habitavam o Alto Rio Orinoco e seus afluentes, e que se diziam descendentes verdadeiros dos *Ye’kwana*, eram chamados de *De’kuanas*, conforme afirma Karenina Andrade (2009, p. 12).

No trabalho intitulado *Mitologia Ye’kuana: a imaginação gemelar*, Renata Otto Diniz (2006) especifica a distribuição espaço-geográfica do povo tendo como referência o “coração do território tradicional Ye’kwana”, que fica localizado em *Kamasonha*, na Venezuela. Nesse lugar de convergência das cabeceiras de vários rios, teria sido construída a primeira *ättä*, ou seja, a primeira casa circular ye’kwana na Terra:

O território tradicional dos Ye’kuana fica em *Camasoïna*, que corresponde à região dos rios formadores do Orinoco. Eles se autodenominam *Iruhuana*, gente das cabeceiras, e concebem esta região como o coração de seu território. Os *Iruhuana* designam os outros Ye’kuana que habitam as vizinhanças dos grandes rios, nas imediações das áreas de ocupação dos brancos, de *Anei’ña*, “gente de baixo”. Os *Iruhuana* concebem-se como aqueles que seguem a tradição ou Watunna, palavra que também pode ser usada para designar o conjunto do conhecimento tradicional, sabedoria. Dizem que estão ali desde que foram trazidos por Wanadi³⁰, de *Kahuña*, o céu empíreo. A prova de que estão no centro do território (ou da terra) ye’kuana é que o umbigo dela pode ser visto: fica no monte Roraima. (DINIZ, 2006, p. 8)

O trabalho de Diniz também demonstra como as variações etnonímicas empregadas para designar os diferentes subgrupos refletem a ocupação dos territórios tradicionais. Desse modo, embora outros fatores atuem na definição das designações, como o corte de cabelo, que acima comentamos, acreditamos que não há como não considerar a estreita relação existente entre os processos de designação etnonímica que designa os diversos grupos desse povo e a localização que eles ocupam nos cursos dos diferentes rios da região.

³⁰ Há no texto duas grafias para designar *Wanadi/Wannadi*, o “criador universal do mundo e do povo ye’kwana”, que são empregados de acordo com os contextos das fontes de onde foram retirados

O etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg é reconhecido por ter sido o primeiro a apontar a existência de variações dialetais na língua geral do grupo. O aventureiro alemão visitou os Ye'kwana que viviam nas cabeceiras dos rios Caura e Ventuari, durante a sua viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela (1911-1913), quando pode depreender a existência de determinadas variações linguísticas de grupo a grupo, as quais registrou em diferentes partes de sua obra, mas, sobretudo, no tomo IV, dedicado à comparação linguística dos povos da região.

No tomo I de *Do Roraima ao Orinoco – observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913* consta o diário de campo de Koch-Grünberg (2006). Nesse volume, o viajante alemão relata que foi acompanhado na viagem por um guia e interlocutor “*Majonggóng*”, chamado Manduca, e por sua jovem mulher, chamada de Hermina. Koch-Grünberg apresenta Manduca como alguém que tinha “fama de ser um xamã muito eficaz”, e relata uma sessão de cura operada em “um velho Taulipáng que está com a barriga terrivelmente inchada e dura e, de vez em quando sente fortes dores”. Segundo consta no relato, Manduca diagnosticou que dentro da barriga do velho tinha “um animal com uma galharda, como um veado, que faz barulho lá dentro. Se o tirar morrerá, *ergo* – ele não o tira!” (GRÜNBERG, 2006, p. 69).

O contato mantido com os Ye'kwana ao longo da viagem serviu para que o etnógrafo alemão fosse aprofundando seu conhecimento da cultura e da língua do povo e, também, para que fosse afinando convicções sobre as variações linguísticas do grupo, como se pode depreender no trecho abaixo reproduzido:

A terra de Manduca é o Meriwari, o principal afluente do Caura. Diz que seu pai e seu tio já estiveram no Alto Orinoco e trabalharam no Kanú (Cunucunuma) para os brancos. Manduca me descreve a Serra de Marauacá, no Alto Orinoco, em sua enorme extensão. Ele a conhece, no entanto, só de ouvir dizer. Se é mesmo possível acreditar nele, sua terra deve ser um verdadeiro país das maravilhas, onde “jorra leite e mel”. Veremos o que vai sobrar disso tudo! O verdadeiro nome de sua tribo é Yekuaná. Majonggóng é como são chamados pelos Makuschí. A língua é muito suave e, com exceção de pequenas diferenças dialetais, idêntica ao chamado Makiritáre do Alto Orinoco. É verdade que ela também pertence à família Karib, mas diferencia-se consideravelmente do Makuschí e de seus parentes. Diz que os Makiritáre são chamados de Kunuaná pelos Makuschí. Que seu verdadeiro nome é Kunuyangumú. Que índios Majonggóng também vivem no Uraricoera. (KOCH-GRÜNBERG, 2006, p. 69).

Conforme o alemão, trata-se de uma “língua suave”, que apresenta “pequenas diferenças dialetais” em relação “aos Makiritáre do Alto Orinoco”, mas que se diferencia

consideravelmente do Makuschi”. Conforme Marc de Civrieux, Theodor Koch-Grünberg dividiu os “*Mayonkong*” em quatro sub-grupos:

Respecto a la dimensión tribal de los *So'to*, Koch Grumberg anotó la subdivisión de la tribu *Mayonkong* en cuatro subgrupos locales: autodenominados *Ihuruhana* o gente de las cabeceras, distribuidos en las fuentes del Caura, Ventuari y Padamo; *Dekúhana* (oriundos del Cerro *Dekúhana*, cuna primordial de la tribu); *Yekúhana*, variante fonética del nombre anterior, y *kunuhana* o habitantes del río Kunu o Cunucunuma. (...). Porém, los grupos *Dekúhana*, *Yekúhana* y *Kunuhana* emigraron del mismo sitio mítico de origen común, mientras los *Ihuruhana* probablemente se quedaron habitando, y quizás todavía, las cabeceras. Como hemos referido, los subgrupos están estrechamente vinculados entre sí por una lengua: la *So'to* y por una misma tradición oral: el *Watunna*, cimiento sagrado de su unidad política y comercial. (CIVRIEUX, 1992, p. 12)³¹

Para se contrapor à classificação proposta pelo viajante e pesquisador alemão, que considerava imperfeita por se fixar preferencialmente nos elementos que marcam as divergências existentes no complexo cultural, esquecendo de também enfatizar aqueles que dão coesão e conferem unidade ao grupo, Marc de Civrieux (1992, p. 12) defendia a posição de que:

Kunuhana, *Yekuana*, o *dekuana* son nombres de subgrupos de la gran tribu de autogentilicio *So'to*. Estos grupos locales o subgrupos hablan, con ligeras diferencias fonéticas o dialectales, la lengua *So'to*, la misma que hablaban y enseñaron esos héroes primordiales del *Watunna*. El autogentilicio tiene para la tribu un significado esencialmente lingüístico, *so'to* son los hablantes de la verdadera lengua, la lengua *so'to*; *so'to* significa gente, persona humana, número veinte y es restringido a los hombres unidos estrechamente por una lengua y por un origen mítico. *So'to* miembro de la tribu, el verdadero hombre, se reconoce por su modo de hablar, no por el aspecto de su cuerpo físico (CIVRIEUX, 2015, p. 14).

Ele destaca, todavia, um traço muito interessante da cultura ye'kwana, o qual diz respeito ao fato de que este termo, *So'to*, era geralmente empregado tanto para designar a si mesmos, como para nomear outros povos que se integravam a eles, por diferentes motivos e causas. A designação era utilizada de forma corrente para remeter a pessoas que falavam a língua, que, desse modo, se convertiam, ao longo de toda uma vida, em *So'tos*.

³¹ Quanto à dimensão tribal dos *So'to*, Koch Grumberg notou a subdivisão da tribo *Mayonkong* em quatro subgrupos locais: os autodenominados *Ihuruhana* ou povos das cabeceiras, distribuídos nas nascentes do Caura, Ventuari e Padamo; *Dekúhana* (nativos do Cerro *Dekúhana*, berço primordial da tribo); *Yekúhana*, variante fonética do nome anterior, e *kunuhana* ou habitantes do rio Kúnu ou Cunucunuma. (...). Os grupos *Dekúhana*, *Yekúhana* e *Kunuhana* emigraram do mesmo sítio mítico de origem comum, enquanto os *Ihuruhana* provavelmente permaneceram, e talvez ainda habitassem as cabeceiras. Como mencionamos, os subgrupos estão intimamente ligados entre si por uma língua: o *So'to* e por uma mesma tradição oral: o *Watunna*, fundamento sagrado de sua unidade política e comercial. (Civrieux, 1992, p. 12). [Tradução nossa]

Esse processo, segundo entende Civrieux, une e dá coesão a esse povo, fazendo-o ganhar uma dimensão mais ampla e aberta, como se depreende no trecho que segue:

Le concepto indígena de tribu, no era racial. La tribu adoptaba y asimilaba, con frecuencia, miembros extranños en su seno, particularmente mujeres e niños. Esos niños, al crecer, aprendían la lengua *so'to*, y por consiguiente, se convertían en *so'to*. No hay racismo posible en estas condiciones. *So'to*, el miembro de la tribu, el verdadero hombre, se reconoce por su modo de hablar, no por el aspecto de su cuerpo físico. La mitología de los *so'to* nos da innumerables ejemplos de seres no humanos (animales, espíritus invisibles, shamanes, demônios de todas clases) que, para enganar a los hombres, cambian mágicamente sus formas y adoptan la del *so'to*. Cada especie de seres (animales, espíritus etc.) tiene la facultad de alterar su forma, pero se identifica por su propio lenguaje. Las tribus, aparentemente humanas que hablan lenguas ininteligibles para el *so'to* pertenecen, en realidad a categorías prácticamente no humanas. Muchos seres enemigos adoptan, a veces, un aspecto ficticio, pero su lenguaje bárbaro descubre su naturaleza secreta. (CIVRIEUX, 1992, p.13)³²

Da perspectiva de Marc Civrieux (1992, p. 14) é notável a influência do fator linguístico na concepção de homem e na própria definição do grupo ye'kwana, que se reconhece pela linguagem, pelo modo de se expressar e “no por el aspecto de su cuerpo físico”. Nesse contexto de interpretação, o fator linguístico se impõe sob a forma de verdadeiro critério que fundamenta o estabelecimento de relações de ordem diversa entre aqueles que são considerados iguais e diferentes entre si. A condição de inteligibilidade linguística pode ser entendida, desse modo, como o mais sensível elemento no processo de classificação dos seres, entre humanos e não-humanos.

Marc de Civrieux (1992, p. 14) acrescenta que havia uma “instintiva desconfianza del *so'to* hacia de toda tribu extranjera”, pois, para eles, “una tribu cuya lengua es ininteligible, extranña ao ‘hombre verdadero’ es considerada peligrosa”. Conforme assevera: as afinidades linguísticas influenciam poderosamente em “sus excelentes relaciones tradicionales con los diversos grupos caribanos e en él sistema de sus alianzas comerciales y de sus encuentros bélicos”. Ou seja, conforme essa lógica, o fator linguístico constituía uma barreira importante,

³² O conceito indígena de tribo não era propriamente racial. A tribo freqüentemente adotava e assimilava membros estrangeiros em seu meio, principalmente mulheres e crianças. Essas crianças, quando cresceram, aprenderam a língua *so'to* e, conseqüentemente, tornaram-se *so'to*. Não há racismo possível nessas condições. *So'to*, o membro da tribo, o verdadeiro homem, é reconhecido pelo seu modo de falar, não pela aparência do seu corpo físico. A mitologia do *so'to* nos dá inúmeros exemplos de seres não humanos (animais, espíritos invisíveis, xamãs, demônios de todos os tipos) que, para enganar os homens, mudam magicamente suas formas e adotam a do *so'to*. Cada espécie de ser (animais, espíritos, etc.) tem a capacidade de alterar sua forma, mas é identificada por uma linguagem própria. As tribos, aparentemente humanas que falam línguas ininteligíveis para nós, pertencem, na realidade, a uma categoria praticamente não humana. Muitos seres inimigos às vezes assumem uma aparência fictícia, mas sua linguagem bárbara revela sua natureza secreta. (CIVRIEUX, 1992, p. 13). [Tradução nossa]

espécie de condição *sine qua non* para o estabelecimento das relações mantidas pelos Ye'kwana com os demais grupos com que conviviam, fossem eles próximos ou distantes.

Enfim, Monterrey (2018, p. 8) considera que o uso de diversos etnônimos para designar o povo ye'kwana reflete muito e justamente o processo de contato sofrido pelo grupo ao longo de sua história, assim como reflete, também, o processo de dominação e de integração de outros povos à identidade ye'kwana.

Em resumo, talvez possamos depreender desses dados que todas essas particularidades de ordem linguística, territorial e política servem, na verdade, como espécie de marcadores culturais empregados para diferenciar e referir tanto a si próprios, enquanto povo, quanto aos outros homens, próximos e distantes. A discussão desse aspecto gerou, por vezes, uma má compreensão da questão entre estudiosos, em relação às noções de coesão e de dispersão do grupo.

Essas incompreensões foram alimentadas pela leitura baseada na multiplicação etnonímica, tal como Marc de Civrieux apontou em relação ao etnógrafo alemão Theodor Koch-Grunberg. Em contraste, Monterrey, assim como já havia feito Marc de Civrieux, defende a coesão do grupo por meio daquilo que a todos une: *Wätunnä*. Ou seja: de forma resumida podemos propor, com base em Marc de Civrieux e Monterrey, que *Wätunnä* codifica todo o conjunto de saberes e de conhecimentos dos Ye'kwana num específico tipo de linguagem. Daí que o conhecimento da linguagem de *Wätunnä* se apresenta como elemento regulador, por excelência, dos modos de vida desse povo de origem celeste. Seria esse, conforme atesta, o elemento que melhor condensa a alma ancestral ye'kwana em sua diversidade:

A pesar de la diversidad de base, los Ye'kwana tienen un cuerpo de mitos que les unifica como pueblo y en los cuales se da cuenta de origen, de sus valores, de su territorio y de sus fronteras. En algunos de estos mitos se incluye a parte del territorio brasileiro. (MONTERREY, 2018, p. 31)³³

Sobre esse aspecto da questão, também somos da opinião de que, em geral, todos aqueles que partilham das mesmas histórias procedem de um mesmo lugar, onde juntos fincam raízes comuns. Nesse sentido, *Wätunnä* pode ser compreendido na condição de principal

³³ Apesar da diversidade de base, os Ye'kwana possuem um corpo de mitos que os unifica como povo e no qual percebem sua origem, seus valores, seu território e suas fronteiras. Alguns desses mitos abrangem parte do território brasileiro. MONTERREY (2018, p. 31)

elemento de coesão desse povo de visão tão peculiar, tanto sobre si quanto sobre o outro. Trata-se, pois, do grande monumento da cultura imaterial ye'kwana: *Wätunnä*.

2.4 - Um povo-linguagem

A essa altura, cabe retornar à questão posta sobre os modos de manutenção desse verdadeiro esteio da cultura ye'kwana que é *Wätunnä*. Para encaminhar uma explicação, recorro, primeiramente, à cestaria ye'kwana, item que representa um capítulo à parte em termos de interesse por parte da tradição etnográfica focada na cultura desse povo. Ela é muito admirada e apreciada por ser ricamente colorida e tecida à mão, com todo esmero, bem como pelas qualidades artísticas que veicula, e, sobretudo, pela estreita relação que os motivos que ornaram esses artefatos mantêm com as narrativas e os ritos ancestrais, ou seja, com *Wätunnä*.

Conforme a tradição analítica da etnografia/antropologia derivada dos estudos sobre a região, além de meramente ilustrar, nas peles de seus cestos, diversas formas gráficas que dão substância a requintados padrões artísticos do grupo, a cestaria é importante elemento da cultura material ye'kwana porque sua produção exige, de quem a fabrica, uma capacidade de reprodução de padrões gráficos que mantém íntima relação com as histórias e os mitos que dão substância aos cantos e às narrativas de *Wätunnä*.

O que se pode depreender dessa condição da cestaria, que une fazer e contar/cantar, é que os ensinamentos de *Wätunnä* estão inseridos em lugares diversos da vida cotidiana dos Ye'kwana. Nesse ambiente, tecer uma cesta oportuniza tanto cantar um canto quanto contar uma história, que não somente remonta aos primórdios, como também ensina e prepara para a ação no tempo presente, e em diferentes dimensões da realidade social e cósmica.

Em *Tecer y Cantar*, livro que é fruto de estudos realizados entre os Ye'kwana durante a década de 1980, David Guss (1994) relata como quase desistiu da pesquisa que se propusera a realizar entre esse povo, em razão de que nenhum ye'kwana se dispunha a contar histórias de *Wätunnä* para ele. O etnógrafo confessa que tudo mudou quando, numa certa visita feita a uma comunidade, ele se propôs a ajudar na confecção de cestos e, desde aí, as histórias passaram a ser narradas, como forma de exemplo e de explicação para os motivos que eram desenhados. Nesse momento, acrescenta, finalmente ele se deu conta de que, durante a produção da cestaria é que se consegue contexto adequado para estabelecer as relações, pela via da narrativa, entre diferentes dimensões da realidade. O ato de tecer um cesto propicia contar uma história de forma envolvente, detalhada e profunda.

Nesse estudo, o antropólogo estadunidense evidencia que, mais que suas funções como utensílios ou vasilhas que são empregadas em diferentes tarefas do cotidiano, essas cestas incorporam um complexo sistema de símbolos que atua como índice e chave de entrada para o conhecimento de toda a cultura ye'kwana, tal como se depreende do texto que segue:

[...] Sin embargo, a medida que un hombre madura, su interés comienza a dirigirse más hacia lo metafísico y, por lo tanto, hacia cestería, particularmente hacia las *waja tomennato*. Pues más allá de su función como vajilla para los Yekuana, estas cestas incorporan un complejo sistema de símbolos que actúa como índice y clave para el resto de la cultura. Los hombres yekuana aprecian esto, utilizando estas cestas como una disciplina para penetrar los misterios de su sociedad y su mundo. Por lo tanto, no es sorprendente que cuando un hombre se inicia en el serio estudio de *Watunna* y otros conocimientos esotéricos, es la cestería que le acompaña, lo cual también explica por qué los cantores rituales más consumados y los tejedores de cestas más hábiles son inevitablemente las mismas personas. (GUSS, 1994, p. 112)³⁴.

Ele sublinha que, entre as tradições do povo ye'kwana, a cesteria consta entre as expressões mais perfeitas e que, por isso, exige maior empenho e atenção de estudiosos da cultura. Ele acrescenta que essa habilidade artística torna esse povo único e facilmente reconhecível:

Aunque es en la obra de los Yekuana donde esta tradición de la cestería de tejido asargado encuentra una de sus expresiones más perfectas, la misma no es exclusiva de este pueblo. Como O'Neale (1963), Roth (1924) y otros han señalado, esta forma ha florecido en toda la América del Sur, encontrándole ejemplos de ella desde la costa de Perú hasta Panamá. Entre los grupos Caribe, Arawak y Tukano de la Guayanas y el Alto Amazonas, donde probablemente esa tradición alcanzó su más alto desarrollo, alguna forma de cestería asargada bicromática llegó a ser casi universal en momento determinado. Apesar de semejante importancia histórica, prácticamente no existen estudios sobre esta forma de cestería, y en la mayoría de los casos, se trata de una situación que ya es demasiado tarde para solucionar. Pues, irónicamente, a pesar de la advertencia de Koch-Grünberg en 1911, de que “también esta artesanía propia de toda la tribu yekuana comienza a desaparecer más y más debido al aumento de sus relaciones con los blancos” (1924-1982:290), los Yekuana siguen siendo, uno de los pocos grupos entre los que aún se puede apreciar esta sofisticada forma artística. (GUSS, 1994, p. 112) ³⁵

³⁴ No entanto, à medida que o homem amadurece, seu interesse começa a se voltar mais para o metafísico e, portanto, para a cesteria, particularmente o *waja tomennato*. Pois bem, além de servirem como vasilhas para os Yekuana, esses cestos incorporam um complexo sistema de símbolos que funciona como índice e chave para o resto da cultura. Os homens Yekuana apreciam isso, usando essas cestas como uma disciplina para penetrar nos mistérios de sua sociedade e de seu mundo. Portanto, não é surpreendente que quando um homem é iniciado no estudo sério de *Watunna* e outros conhecimentos esotéricos, seja o cesteiro que o acompanha, o que também explica por que os cantores rituais mais talentosos e os tecelões de cestas mais habilidosos são inevitavelmente as mesmas pessoas. (GUSS, 1994, p. 112). [Tradução nossa]

³⁵ Embora seja no trabalho de cesteria dos Yekuana que esta tradição encontra uma de suas mais perfeitas expressões, ela não é exclusividade deste povo. Como O'Neale (1963), Roth (1924) e outros apontaram, essa forma

O problema do desaparecimento da cestaria ye'kwana apontado pelo alemão Koch-Grünberg na citação acima parece atualíssimo. Os Ye'kwana habitantes do território brasileiro se queixam, com frequência, do desaparecimento e da falta de bons tecedores entre eles, apesar de sempre trazerem algumas de suas belas cestas para cidade de Boa Vista, a fim de comercializá-las. Entretanto, apesar disso, ao que parece, cestas não são mais fabricadas como antigamente. E isso, com certeza, vem alterando os modos de transmissão da cultura, haja vista que com elas, também se esgarçam as narrativas e os cantos.

Não obstante, apesar dessa triste constatação, recentemente temos nos deparado com ações comprometidas com o fortalecimento dessa prática tradicional de extrema importância para a manutenção de determinados aspectos da cultura ye'kwana. Prova disso é que, nas redes sociais, nos deparamos com a seguinte nota sobre a cestaria ye'kwana:

VENEZOLANOS SIN FRONTERAS: DAWA³⁶

La cestería yekuana llegó a Europa este año gracias a Dawa o Luz García, una indígena del estado Bolívar cuya historia fue reseñada por la famosa revista Vogue. La venezolana es la líder de la Asociación de Mujeres Yekuanas Tejedoras, reconocida por haber hecho frente a la minería ilegal que amenaza al sur del país y que arrastra a los nativos a laborar en condiciones paupérrimas.

A mediados de 2022 miles de europeos contemplaron la belleza de las artesanías que Dawa exhibió en Salone Satellite di Milano, en Italia. La suya fue una exitosa participación en el Salone del Mueble, la feria del mueble más grande del planeta, a la que fue invitada por el curador y diseñador venezolano Rodolfo Agrella. Allí mostró decenas de cestas coloridas, tejidas a mano con esmero por ella y sus compañeras, que lucían una suerte de intrincados diseños propios de los mitos yekuanas.

floresceu em toda a América do Sul, com exemplo s encontrados desde a costa do Peru até o Panamá. Entre os grupos Caribe, Arawak e Tukano das Guianas e do Alto Amazonas, onde essa tradição provavelmente atingiu seu maior desenvolvimento, alguma forma de cestaria de sarja bicromática tornou-se quase universal em um determinado momento. Apesar de tamanha importância histórica, praticamente não existem estudos sobre essa forma de cestaria e, na maioria das vezes, é uma situação que já está muito avançada para ser resolvida. Pois bem, ironicamente, apesar da advertência de Koch-Grünberg em 1911, de que "infelizmente também este ofício próprio de toda a tribo Yekuana começa a desaparecer cada vez mais devido ao aumento de suas relações com os brancos" (1924-1982: 290), os Yekuana continuam a ser um dos poucos grupos entre os quais esta sofisticada forma de arte ainda pode ser apreciada. (GUSS, 1994, p. 112). [Tradução nossa]

³⁶ A nota citada estava no perfil, na rede social Facebook, no dia 10/01/2023, de Gisela Barrios Civrieux, companheira de Marc de Civrieux e que vive hoje em Mucuy, Mérida, na Venezuela, como pode ser conferido no link, abaixo:

https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=pfbid02QNGeHG5MkQYzyoDG3m8UinmvUJn2rUkBHCCeJjEjVhu1BTau8og3L7aJ96jRNnGcl&id=100000712724706&mibextid=Nif5oz

Fazendo um breve levantamento sobre a procedência da notícia, averigui que o texto era um fragmento do texto original intitulado *Diez venezolanas que brillaron este 2022* de Albany Andara Meza publicado no dia 22 de dezembro de 2022:

<https://efectococuyo.com/la-humanidad/diez-venezolanas-que-brillaron-este-2022/>

No link: <https://www.cinco8.com/periodismo/la-cesteria-yekuana-llega-al-salon-satellite-de-milan/>

pode-se ler uma entrevista cedida por Dawa sobre a cestaria Yekwana à cronista venezuelana Kaoru Yonekura: *Europa ya conoce la gran cestería yekuana*. Data da publicação 05/05/2022. (Acessos no dia 13/01/2023.

El tejido es una de las tradiciones más antiguas de la etnia y alguna vez fue sagrada para sus ancestros. Dawa revivió esta práctica en 2009 junto a un grupo de mujeres de su comunidad para demostrar que no es necesario trabajar en la minería ilegal para vivir.

En 2016 el gobierno de Nicolás Maduro creó la «Zona de Desarrollo Estratégico Nacional Arco Minero del Orinoco», área de explotación irregular de recursos minerales y comercialización de alto impacto ambiental negativo, que abarca gran parte de Canaima en Bolívar. Desde entonces Dawa no ha dejado de denunciar las violaciones a los derechos de los indígenas mientras protege sus costumbres a través de la cestaria. Hasta ahora ha recibido ayuda de organizaciones como Fundación Tierra Viva y Fundación Finatura e incluso de la Unión Europea (UE).³⁷

Feitas essas considerações, creio que podemos afirmar que os problemas enfrentados pelos ye'kwanas na atualidade permanecem praticamente idênticos, apesar de, em certa medida, serem distintos daqueles que esse grupo de gente tão especial enfrentava no passado. A mineração, que se iniciou com a busca delirante do El Dorado, agora assume a forma predatória de “garimpo ilegal”, praga que assola o território ye'kwana e a vida daqueles que nele vivem, tanto do lado do Brasil, como no lado da Venezuela.

Porém, como podemos depreender, enquanto a mineração causa grandes danos à natureza e à cultura desse povo, de forma descontrolada, e desde muito tempo, Dawa, também chamada Luz Garcia, reúne forças para denunciar as constantes violações dos direitos de seu povo. Para tanto, ela tem se empenhado em organizar as mulheres ye'kwana, de sua e de outras comunidades, para fins de produzir e vender seus artefatos, dentro e fora do território da Venezuela. Trata-se de uma estratégia de sobrevivência e, por consequente, constitui uma forma de manter a cultura viva, tecendo uma espécie de ponte entre o passado e o tempo de agora.

Figura 1 - Dawa (madre de la yuca) e seus cestos ye'kwana
Fonte: Página de Gisela Barrios Selier no Facebook

³⁷ A cestaria yekuana chegou à Europa este ano graças a Dawa ou Luz García, uma indígena do estado de Bolívar cuja história foi resenhada pela famosa revista Vogue. A venezuelana é a dirigente da Associação das Tecelãs Yekuana, reconhecida por ter enfrentado o garimpo ilegal que ameaça o sul do país e que arrasta os indígenas para o trabalho em péssimas condições. Em meados de 2022, milhares de europeus contemplaram a beleza do artesanato que Dawa expôs no Salone Satellite di Milano, na Itália. Sua participação foi exitosa no Salone del Mueble, maior feira de móveis do planeta, para a qual foi convidada pelo curador e designer venezuelano Rodolfo Agrella. Ali expôs dezenas de cestos coloridos, meticulosamente tecidos à mão por ela e suas companheiras, que ostentavam uma espécie de intrincado desenho típico dos mitos yekuana. A tecelagem é uma das tradições mais antigas da etnia e já foi sagrada para seus ancestrais. Dawa reviveu essa prática em 2009 junto com um grupo de mulheres de sua comunidade para mostrar que não é preciso trabalhar no garimpo ilegal para viver. Em 2016, o governo de Nicolás Maduro criou a "Zona de Desenvolvimento Estratégico Nacional Arco Minero del Orinoco", uma área de exploração irregular de recursos minerais e comercialização de alto impacto ambiental negativo, que cobre grande parte de Canaima, em Bolívar. Desde então, Dawa não para de denunciar as violações dos direitos indígenas e proteger seus costumes por meio da cestaria. Até agora, recebeu ajuda de organizações como a Fundación Tierra Viva e a Fundación Finatura e até da União Europeia (UE). [Tradução nossa.]



Em entrevista concedida em 22 de dezembro de 2022 à cronista venezuelana Kaoru Yonekura (2021), publicada com o título *Diez venezolanas que brillaron este 2022*, Dawa Luz García afirma que “a cesta é essencial para nós. Tudo o que se usa durante o dia continua a ser tecido porque é necessário, não se perdeu’. E ainda, pondera: “também acredito que os cestos, tecer os cestos, é nossa própria identidade antiga, não se inventa nem se apropria, é algo que é venezuelano daqui mesmo”. E finaliza dizendo que: “As mulheres Ye’kwana tecem sabendo da utilidade, do adorno, da proporção, do mito que será contado em gravuras e que tudo isso há de se tornar tramas de inesperada elegância” (YONEKURA, 2021).

Agora, a arte da cestaria – que antes era quase que exclusivamente um trabalho masculino – se insere também no universo feminino, resistindo e manifestando-se como símbolo de uma cultura altamente sofisticada. A mulher ye’kwana tem um papel fundamental na vida diária e comunitária do grupo, haja vista que parece até “levar o mundo nas costas”, tal como carrega os imensos cestos cheios de *yuca*³⁸. Além de cuidar das roças, desde sempre e sem trégua, elas também cuidam da alimentação e da educação dos filhos. Dawa enfatiza o poder da mulher ye’kwana: “Creio que nós somos o *tronco* para conservar nossas tradições”.

Mas para além dessas necessárias iniciativas, tal qual essa acima apresentada, não podemos deixar de reconhecer o papel de fundamental importância de uma instituição como a escola enquanto veículo de manutenção do modo próprio de ser ye’kwana, como veremos adiante. Trata-se de uma contradição interessante, em razão de que, sendo a escola, talvez,

³⁸ *Yuca* = macaxeira, mandioca.

dentre as instituições do mundo, a que melhor se prestou ao controle no mundo ocidental, agora assume, em alguma medida, a dianteira da frente de batalha pela manutenção dos modos de vida ye'kwana

Não obstante, se considerarmos o argumento de que a “dilatada experiencia de los Ye'kwana en su contacto con el mundo criollo como comerciantes les ha proporcionado una amplia experiencia intercultural que les permite establecer relaciones con «el otro» sin perder sus valores culturales³⁹, tal como sublinha Monterrey (2018, p. 112), podemos supor que os Ye'kwana serão também capazes de desenvolver formas de lidar com esses elementos externos que alteram seus modos de vida ancestrais.

Monterrey (2018, p.115) acrescenta que “o orgulho étnico e a experiência do contato lhes permitiram gerar mecanismos de sobrevivência”. Hoje são um dos grupos de destaque pelas contribuições que deram às lutas indígenas, tanto em termos de gestão e conservação ambiental, quanto no sentido de tornar sua atuação política relacionada às denúncias de violações dos direitos dos povos indígenas da Venezuela e do Brasil. Atividades em que estão em causa a experiência de sobrevivência como grupo tradicional e a sua capacidade de adaptação e resistência às mudanças.

Enfim, a história do contato está contida no ciclo de histórias do *Wätunnä* contada pelos Ye'kwana a seu modo. É disso que trataremos a seguir. Porque falar do povo ye'kwana é falar de *Wätunnä* e de *Wanadi*, o seu Criador, que com seu maracá, cantando, fumando e soprando, criou tanto o povo ye'kwana quanto os outros povos que habitam as vastas zonas de fronteiras entre o Brasil, a Venezuela e a Guiana.

³⁹ A vasta experiência dos Ye'kwana no contato com o mundo crioulo como mercadores lhes proporcionou uma ampla experiência intercultural que lhes permite estabelecer relações com "o outro" sem perder seus valores culturais. (MONTERREY, 2018, p.112). [Tradução nossa]

CAPÍTULO 3 – WÄTUNNÄ: língua e sabedoria dos antigos

Wätunnä ye'kwana condensa os conhecimentos tradicionais e os princípios para o bem viver. Trata-se de um código ético que se manifesta como um tipo específico de linguagem, que é passada de uma geração a outra, da “boca para a orelha”.

O *Wätunnä* narra os feitos da “Gente antiga”, as histórias dos “Antepassados celestes” que criaram e que conformaram a paisagem do planeta em que vivemos. *Wätunnä* pode ser classificado como uma mistura de narrativa cosmogônica e de código de conduta social, e se qualifica como o mais importante elemento da tradição cultural do povo ye'kwana.

Nos nossos dias, além da força de coerência e coesão que esse monumento de linguagem exerce sobre a vida comunitária, *Wätunnä* passou a exercer uma função de elemento estruturador de uma estratégia de “política externa”, por meio da qual o povo ye'kwana se apresenta discursivamente diante daqueles outros com quem tem de partilhar o mundo comum em que todos vivemos.

Dessa perspectiva, quando considerado a partir de suas múltiplas derivações, partimos da hipótese de que *Wätunnä* também pode ser concebido na condição de um código determinado por princípios estéticos.

3. 1 - *Wätunnä* e sua enunciação complexa

Quando o assunto é *Wätunnä*, os sábios ye'kwana costumam alertar: “É preciso começar sempre do princípio”. E por que é preciso começar sempre do princípio? Para poder rememorar e atualizar o passado; assim como para compreender e explicar o presente, e, ainda, para poder prevenir, projetando, de alguma maneira, o futuro. Ou seja: *Wätunnä* serve para explicar o passado; ajuda a viver no presente; assim como ajuda a projetar e prevenir o futuro.

Sobre esse último aspecto, o ye'kwana Osmar Carlos da Silva comenta:

O *wätunnä* também ensina sobre o futuro, o que acontecerá no mundo. É como uma profecia. Os Ye'kuanakomo⁴⁰ dizem que o mundo vai acabar. Como vai acabar o mundo? O mundo não acaba, na verdade, o que acaba é o nosso futuro, o ciclo da vida que vai se acabando. O *wätunnä* nos ensina que são os *wätunnä* *eyaamo* (‘os donos das histórias’), *ädeemi* *eyaamo* (‘os donos dos cantos’) e *aichudi* *eyaamo* (‘os donos dos benzimentos’) que vão acabando, desaparecendo. Realmente, é isso mesmo o que está acontecendo, pois nossos velhos estão morrendo, levando seus *wätunnä* consigo. Nós jovens não

⁴⁰ *Ye'kuanakomo* = sábios ye'kwana.

perguntamos aos mais velhos que tem o conhecimento de wätunnä, mesmo sendo importante para a vida ye'kuana. É a isso que o wätunnä se refere quando diz que o mundo vai acabar. Não é só com os ye'kuana que vai acontecer isso. É também com os yadaanawi'chomo (os brancos) e para todos nós que vivemos neste mundo. E depois começará uma vida nova. (SILVA, (2017), p. 31-32).

Por essas razões as histórias são consideradas “a expressão perfeita” do mundo de agora para os ye'kwana, haja vista que são de fundamental importância para que se possa compreender melhor *como* e *porque* as coisas do mundo são do jeito que são, assim como *por que* e *como* tudo isso acabará. Wätunnä é, enfim, podemos dizer, “padrão de conduta” a ser seguido e vivido, dada a consciência de que o presente e o futuro atualizam o passado. Trata-se, conforme Marc de Civrieux (1992) e Gimenes (2021), da “filosofia deixada na Terra pelos Sábios primordiais”.

Com o objetivo de iniciar o leitor no universo de *Watunna*, abaixo reproduzimos parte de uma narrativa em que Vicente Castro descreve o processo de criação do mundo e do povo ye'kwana. Vale acrescentar que o texto reproduzido constitui pequena parte do ensaio intitulado “A origem de tudo - uma teoria ye'kwana sobre a criação do mundo”, assinado por Karenina Andrade e Vicente Castro, publicado no volume 22 da Revista UFMG:

No princípio, havia apenas os Sóis e as dimensões celestes por eles habitadas. Tudo se resumia à luz poderosa emanada por eles, luz criadora, potência de vida. O Céu chama-se *Ejukamaadi*, onde o Sol está. Este Sol é *Wanaasedu*, que vive em uma casa de cristal. Acima desse céu há um outro céu, *Shinhaweyu Kaajöi*, cujo sol é *Edinhadu*. *Wanaasedu* brilhava em direção a essa dimensão celeste superior e não em direção à Terra. Acima desse, não há outro céu. O calor e a luz de *Wanaasedu* são tão intensos que, se ele brilhasse voltado para a Terra, todos morreríamos. Por isso, sua luz está voltada para o céu acima do céu em que ele se encontra – lá onde não há ninguém.

Abaixo de *Ejukamaadi* há outro céu, chamado *Adekumana Kaajöi*. Há aí também um sol, de nome *Wamaadidi*. Esses três sóis – *Wanaasedu*, *Edinhadu* e *Wamaadidi* - estão perfeitamente alinhados, voltados para o céu superior. Abaixo, existem outras camadas celestes, onde estão outros sóis: *Wedudumaashi Kajöi*, onde o sol é *Attawanaadi*; *Weduiyemö Kajöi*, onde o sol é *Nhaajidiyena*; *Iyawishakuje Kajöi*, onde o sol é *Mane'da*; *Wedukueedö Kajöi*, onde o sol é *Attawana*; *Udaanakue Kajöi*, onde o sol é *Awayiuwaamadi*; *Shidichäkue Kajöi*, onde o sol é *Ilookodi*; *Chawaiyudi Kajöi*, onde o sol é *Fadaadamadi*; *Tawenakue Kajöi*, onde o sol é *Kwammedu*; *Wadichuena Kajöi*, onde o sol é *Kamunhuana*; *Kajajutäne Kajöi*, onde o sol é *Awayiuwamadi*. São essas as treze camadas celestes.

Os sóis *Awayiuwamadi* e *Attawana* se comunicam com *Wanaasedu*. Os dois primeiros estão mais próximos da Terra – *Awayiuwamadi* é quem nos ilumina. Ele contou a *Attawana* que na Terra (*Adeetaku Kawa*) não havia ninguém. *Wanaasedu* decidiu então criar pessoas para povoar a Terra. Ele fez *So'to*, a primeira pessoa. A Terra era apenas uma casca, e ele colocou *So'to* em cima da Terra. *Wanaasedu* acompanhou *So'to* até que ele ficasse jovem. No entanto, *So'to* não tinha bons pensamentos, ele desejava tomar o lugar de

Wanaasedu. *Wanaasedu* deu-lhe o nome de *Odo'sha* e o mandou para *Kajunhadewa Kajöi*. A morte inexistia para *Wanaasedu*, por isso, ele não destruiu *Odo'sha*, mas enviou-o para outro lugar. Lá, *Odo'sha* também criou pessoas, para ter ajudantes: *Kajunhadewa*, *Kaiyajudi*, *Yakuenaka*, *Föana*, *Föwana*.

Quando alguém quer ser um xamã, um *föwai*, mas acha que já sabe tudo, que é o mais poderoso e importante, é sinal de que está envolvido com as pessoas criadas por *Odo'sha* – pessoas que não têm bons pensamentos. *Odo'sha* sentia-se desprezado por *Wanaasedu*, porque havia sido colocado apenas na casca da Terra. Veja como na terra nós jogamos casca de fruta, o que não serve. Assim ele se sentia. *Wanaasedu* disse a *Attawana*: a pessoa que eu criei não é boa. *Attawana* retransmitiu a mensagem a *Awaiyuwamaadi*, que sugeriu: é preciso tentar de novo. Mas não faça como antes, com a casca. Crie desta vez uma pessoa de verdade! *Wanaasedu* criou então uma nova pessoa, que chamou *Ye'kwana*. *Wanaasedu* também o acompanhou enquanto crescia, observando seu pensamento. Por fim, ele disse a *Attawana*: desta vez deu certo!

Attawana mais uma vez retransmitiu a mensagem a *Awaiyuwamaadi*. Os três, satisfeitos, decidiram mandar *Ye'kwana* para a Terra. Mas antes, era preciso preparar a Terra. Eles enviaram *Famayia*, que desceu do céu pendurado em uma corda e, assim, pendurado, observou como a Terra estava. Aí não havia ar para respirar; a Terra era pura lama, a pessoa não poderia pisá-la.

Os três sóis decidiram então chamar quatro ajudantes para melhorar *Adeetaku Kawa*, torná-la habitável. O primeiro ajudante, *Iyaawa*, foi até *Manuda* e disse a ele: eu preciso de *noono* (terra). *Manuuda*, dono de *noono*, respondeu: “de quanto você precisa?” *Iyaawa* disse: “eu preciso de tudo: *noono* (terra), *ädeja* (plantas cultivadas), *iye* (madeira, árvores), *tuna* (água). *Manuuda* disse: “pode levar tudo o que for preciso.” *Iyaawa* chamou *Kwamedu* para peneirar *noono* (terra). *Kwamedu* peneirou *noono* em cima de uma pedra, com a ajuda de outra pessoa, *Kamunhuana*. Após terminado, *Enakuyiena* pegou a terra peneirada e jogou sobre *Adeetaku Kawa* (a Terra). O primeiro lugar onde *noono* caiu foi em *Kamasonha*. Para fortalecer a Terra, enviaram *Maduda*, um enorme tatu. Ele misturou com suas unhas *noono* (terra) a *Adeetaku Kawa* (a Terra).

Awaiyuwamaadi, o sol que iluminava a Terra, disse preocupado a *Attawana*: “a Terra está cheia de *Odo'sha*! O que faremos? Será que podemos pedir outra Terra?” *Attawana* respondeu: “não, teremos que consertar esta que aí está. Vamos virá-la, remexê-la!” Foram enviados à Terra vários seres: diversos tipos de formiga, besouro, tatus, para que remexessem e misturassem a terra. Depois de remexida a Terra, foi enviado um grande fogo, e, em seguida, uma grande enchente. *Wanaasedu* determinou que fossem feitas as divisas internacionais, os continentes foram separados e o mar foi cercado, tarefas que couberam a *Iodamme* e *Semee'cado*. Nesse momento, foi criado aqui um único e grande rio, o *Kashishiwade* (Rio Negro). A Terra então foi destinada aos *Ye'kwana* [...] (ANDRADE & YUDUWANA, 2015, p. 166-168).

Podemos começar perguntando sobre como enquadrar, em termos de gênero, o texto acima reproduzido? Decerto que, se a resposta se basear unicamente nos triviais gêneros literários ocidentais, parece não haver referência direta que permita categorizar a narrativa fornecida por Vicente Castro Yuduwana. A tradicional classificação dos gêneros literários não foi pensada para abarcar esse tipo de texto.

No quadro desse esquema, a narrativa parece poder ocupar somente os tradicionais lugares “fora da literatura”, ou seja, aqueles lugares tidos como próprios para a ocorrência do mito, da lenda e da narrativa cosmológica e cosmogônica. De fato, o *Wätunnä ye’kwana* pode ser classificado como cosmologia e cosmogonia – mas é bem mais que isso!

Em contraste, também temos de reconhecer que, nesses tempos de verdadeiro *boom* literário indígena, mesmo leitores comuns dispõem de algum tipo de informação sobre o que seja “literatura indígena”. Dessa perspectiva, podemos levantar a hipótese que, em nossos dias, mesmo leitores não especialistas sejam possivelmente capazes de classificar o texto como “saberes tradicionais”.

Nesse contexto, o adjetivo *tradicional* parece indicar certo tipo de texto que é concebido como espécie de “tesouro da ancestralidade”, o qual é repassado continuamente de uma geração para outra sem que haja alteração significativa, em termos de forma e de conteúdo, ao longo do tempo. Isso quer dizer que, como bem sintetizou Manuela Carneiro da Cunha (2012, p 18), na sua *Lição*: o tipo de texto em tela costuma ser concebido como espécie de “tesouro da cultura” de um povo, do qual “se pode usufruir, mas não aumentar”.

Entretanto, devemos lembrar, com base em ideias sustentadas tanto por Manuela Carneiro da Cunha (2012), quanto por José Luís Jobim (no prelo), que conjuntos de saberes tradicionais não podem ser meramente tratados na condição de “tesouros” de cultura, ou seja, enquanto produtos acabados em conjuntos fechados dos quais até se pode usufruir, mas não se pode aumentar. Nesse passo, vale a pena reproduzir a reflexão produzida pelo teórico brasileiro:

Os estudos literários, todavia, não lidam diretamente com o texto em si, escrito ou oral; lidam com o *objeto texto*, isto é, com o que se construiu em cima da materialidade do artefato verbal, transformando-o em *objeto*. Se o artefato verbal estruturado em obra é a matéria prima, o *objeto literário* é o processamento das propriedades desta matéria pelos vários agentes e contextos em que se insere. A matéria prima é a obra, mas ela só é apreensível através deste processamento. Se a materialidade das palavras estruturadas em obra pode ser reiterada homogeneamente, pode ser replicada como sendo a “mesma coisa”, a sua delimitação como objeto para os estudos literários, todavia, implica um imenso cipoal de questões e impasses teóricos. (JOBIM, no prelo).

Sendo assim, temos de reconhecer que, mesmo sendo oriundo de uma cultura oral, o texto que de fato podemos ler, constitui, na verdade, um artefato verbal fixado pela escrita, cuja materialidade é resultado de uma complexa cadeia de produção discursiva. Essa cadeia se caracteriza, é fácil demonstrar, tanto pela presença de diversas instâncias enunciativas, quanto

pela ação de diferentes tipos de agenciamentos, assim como de diversos atravessamentos culturais.

Esses “atravessamentos” têm a ver, pode-se constatar, num nível mais óbvio com a realidade de que a narrativa contada pelo *fowäi* não apenas passou por complexos processos de transposição (do ambiente da produção da narrativa oral comunitária para o ambiente da escrita e da difusão acadêmica), assim como também por processo de tradução (do ambiente da língua e da cultura ye’kwana, para o da língua portuguesa e o contexto da cultura brasileira letrada)⁴¹.

De qualquer forma, parece importante atentar para o contraste que se estabelece entre a tradicional posição ocupada “fora da literatura”, pelos artefatos verbais de origem indígena, e a importância que se dá à “literatura indígena”, nos dias de hoje. A análise do forte contraste que aí se estabelece parece ser bastante produtiva para as formas de interpretação desse tipo de texto. Daí a necessidade de ficarmos atentos para a presença de alguns elementos que configuram esses diferentes tipos de textos, tais como: a situação e o tipo de enunciação; o conteúdo/teor das narrativas; os processos de transposição da oralidade para a escrita; e a forma e a linguagem dos textos.

Daí a importância de começar chamando a atenção para o fato de que o relato cosmogônico ye’kwana tenha sido publicado como parte constituinte de um ensaio inscrito no campo dos estudos etnográficos e antropológicos. A estrutura enunciativa do ensaio dá conta de que Karenina Andrade aparece na condição de primeira autora, enquanto Vicente Castro Yuduwana, o respeitado *föwai* de *Watünna*, é referenciado como segundo autor.

Obviamente que essa condição acarreta acréscimo de novos sentidos àqueles que o relato tradicional deve produzir quando enunciado no contexto comunitário, quando por força se insere no fluxo das ações da vida ordinária. Estes “novos sentidos” em parte derivam do fato de a narrativa ter sido incluída num texto que se propõe a realizar espécie de reflexão teórica e crítica própria das práticas discursivas realizadas nos campos da Etnografia e da Antropologia.

Nesse ponto, um detalhe chama a atenção: diferentemente do que é comum na tradição etnográfica construída em torno da *expertise* cultural desse famoso “historiador” ye’kwana, quando, de modo geral, ele é apresentado como “informante”, “interlocutor”, “dono dos cantos” ou “dono de histórias”, ou “especialista em *Wätunnä*”, ele é também apresentado na condição

⁴¹ A tradução foi feita por um dos filhos do renomado *fowäi*: Bernaldo Estevão da Silva, donde se presume que também contou com a participação da antropóloga.

de coautor do ensaio. Ou seja: o *fowäi* não consta na condição de simples informante da narrativa, haja vista que também é assinalado na condição de coautor do ensaio.

Esse caso parece servir para comprovar o processo de institucionalização de certa tendência que vem se acirrando desde os anos de 1980, e que tem a ver com a realidade de que cada vez mais pessoas detentoras de saberes tradicionais, oriundas de populações autóctones, passam a ocupar espaços de enunciação na cadeia de produção discursiva da “academia” (CUNHA, 2012; CARVALHO, 2021; 2023).

Mas devemos acrescentar ainda que este tipo de arranjo autoral vem ganhando destaque em certos tipos de discurso produzidos nos campos da Etnografia e da Antropologia contemporânea, os quais se caracterizam exatamente porque neles determinadas personalidades ligadas ao mundo acadêmico contam com a participação de especialista em culturas autóctones para desenvolver suas práticas etnográficas e antropológicas.

Segundo Valéria de Marco (2004), estudiosa do gênero *testimonio* enquanto forma de participação indígena na literatura contemporânea da América Latina, muitos desses textos são caracterizados pelo encontro entre um “narrador de ofício” e um narrador

que não integra os espaços de produção de conhecimento considerados legítimos, mas cuja experiência, ao ser contada e registrada, constitui um novo saber que modifica o conhecimento sobre a sociedade até então produzido. (de MARCO, 2004, p. 46).

Daí se supõe que o “narrador de ofício”, cuja atuação deriva do trabalho realizado na esfera da produção do conhecimento acadêmico, assume a responsabilidade por ações que incluem desde atividades de coleta, organização e revisão do material recolhido, assim como parte das atividades atinentes ao processo de tradução; e, por fim, à redação final do corpo do ensaio; além, obviamente, de ser responsável pela ação de impulsionar a circulação desse material em determinados círculos de produção do conhecimento acadêmico e artístico-cultural.

É no bojo, portanto, de uma complexa cadeia de produção da reflexão crítica no campo da Etnografia e da Antropologia que se inscreve e se movimenta o material fornecido pelo famoso *fowäi ye'kwana*.

O fato de ter sido inserida como parte de um texto de fatura acadêmica, intitulado “A origem de tudo - uma teoria ye'kwana sobre a criação do mundo”, e que se estrutura na condição de comentário teórico e crítico, de caráter eminentemente etnográfico e antropológico, obriga, por fim, a reconhecermos que a narrativa acima reproduzida passou por um complexo processo

de deslocamento de sentido, o qual tem a ver com as dinâmicas das cadeias de produção e de circulação textual que lhe dão existência.

A narrativa de Vicente Castro se encontra inserida num ensaio que, além dos dois autores que enunciam de diferentes lugares de fala (quais sejam: o da escrita acadêmica, e o ambiente da oralidade indígena), ainda se pode notar a presença da figura meio apagada de um tradutor, haja vista que a história foi narrada em ye'kuana. E, ainda que, em geral, seja costume atribuir pouca relevância à figura dos tradutores que participam desse tipo de empreitada intelectual (apesar de que esse cenário vem mudando muito nos últimos anos), parece ser prudente supor que o agenciamento da tradução também deixa certas marcas que se manifestam tanto na estrutura enunciativa, quanto nos sentidos derivados do texto.

Daí podermos também supor que se a mesma história fosse contada na intimidade do ambiente comunitário, como resultado de demandas das necessidades cotidianas impostas pelo fluxo da vida ye'kwana, com certeza constituiria sentidos diferentes daqueles que estão presentes nessa versão que acabemos de em parte reproduzir.

De qualquer modo, mais importante que isso parece ser a tomada de consciência de que, em se tratando de narrativas ameríndias, de modo geral, e nessa que ora analisamos, em particular, não se pode exatamente caracterizar os discursos de narradores como sendo rigorosamente “individuais”, ou seja, como discursos derivados de um sujeito autoral singular. Assim acontece porque, além dos “atravessamentos” de que tratamos acima, esses discursos costumam reivindicar a verbalização de certas dimensões que têm a ver com a história dos povos a que os seus narradores pertencem, o que implica reconhecer certa dimensão coletiva da narrativa.

Sendo assim, torna-se importante estar atento para o fato de que se trata de uma espécie de produção discursiva bastante complexa, que dá substância a um tipo de artefato de arte verbal que se caracteriza por apresentar uma estrutura labiríntica e hermética, em que o *fowai*, Vicente Castro, fala não apenas por si mesmo, haja vista que também fala pelo coletivo do seu povo, os Ye'kwana, do presente e do passado, dessa e de outras esferas de existência.

Trata-se, pois, de entender que, na verdade, a enunciação consubstancia um tipo difuso de sujeito e de autor, tanto no sentido de que o narrador fala por si e pelo povo a que pertence, quanto no sentido de que sua voz polifona com as outras vozes que estruturam o texto: ou seja, com a voz do tradutor do ye'kwana para o português, e, ademais, com a da persona autoral que

enuncia a partir do campo da etnografia. Essas diversas instâncias colaboram para a formação politonal do discurso dessa narrativa singular.

Aqui nesse passo não podemos deixar de contrastar esse regime de autoria difusa com certo tipo de noção autoral que, desde o século XIX, passou a ser cada vez mais referenciada como responsável pela gênese absoluta da obra. Nesses textos próprios da tradição ocidental prevalece certa concepção romântica de *originalidade* que se baseia, *grosso modo*, na concepção de uma obra que surge originária e absolutamente de um autor/espírito individual. Desde então, passou-se a valorizar a noção de irredutibilidade do sujeito a uma específica instância precedente.

Esse é, a bem da verdade, um aspecto interessante colocado pela novidade que é a recente circulação de artefatos textuais indígenas como literatura. Em *Araweté: os deuses canibais* (1986), Eduardo Viveiros de Castro compara o pajé Araweté a um rádio, não porque recebe várias subjetividades, mas por ser uma espécie de suporte que faz conhecer/ ouvir as vozes daqueles que estão em outra realidade. Nesse sentido, espécie de verdadeira polifonia das vozes se manifesta pelo xamã/*fowäi*.

Noutra dimensão, ainda temos de ter consciência de que se trata de um contexto

no qual a autoria individual entra em tensão com os processos de incorporação das demandas da comunidade a que pertence o autor; incorporação de colaborações para a produção de narrativas, com a presença de autores que não pertencem à comunidade, mas são essenciais para a elaboração e circulação do texto (por seu papel de organizadores do artefato verbal escrito a partir de manifestações orais; por sua proficiência na língua « estrangeira » para os ameríndios, na qual o texto se materializa; por sua capacidade real ou suposta de entender os sentidos da narrativa oral e transformá-la em um artefato verbal compreensível para a cultura « branca » etc.. JOBIM e CARVALHO, no prelo).

Isso implica dizer que os textos oriundos desse tipo de produção se caracterizam por apresentarem um tipo de discursividade em que a noção de autoria se estratifica em camadas, e que ademais se misturam em graus e proporções que variam em conformidade com arranjos contextuais que são sempre particulares. Desse modo, creio que podemos afirmar que, em textos indígenas, a noção de autoria como elemento operador da leitura e da interpretação ajuda a conformar um padrão enunciativo tão interessante quanto complexo

Fazer a *decoupage* da trama complexa desse tipo de estrutura discursiva parece ser estratégia importante para o bom êxito do ato analítico, bem como para o processo de definição conceitual com que o presente texto assume estar comprometido. Nesse sentido talvez até

possamos desde agora definir o *caráter eminentemente descentralizado do sujeito* e do *autor* como um dos elementos caracterizadores de uma poética de *Wätunnä*, em particular, e das artes verbais indígenas, de modo mais amplo.

No entanto, é bom lembrar, que existem alguns indivíduos em particular que sabem e podem narrar essas histórias. Tanto é verdade que existe até um termo específico para designá-los. Não é qualquer um que tem a capacidade de fazer isso e assumir esse lugar de narrador. Daí a preocupação com a perda dessas histórias. Também é importante lembrar o fato de que cada pessoa narra uma história particular de uma determinada forma, com suas próprias variações, imprimindo algum tipo de “pessoalidade” a esse material. Essa pessoalidade, em geral, deriva da performance

Feitas essas considerações, que nos parecem importantes porque ajudam a entender como se estruturam os artefatos de arte verbal indígena que circulam como literatura na contemporaneidade, trataremos agora da narrativa em si, com o fim de tentar entendê-la em diferentes aspectos e em maior profundidade.

3. 2 – *Wätunnä*: temas e enredo

A história contada por Vicente Castro fixa suas referências (em) um tempo primordial, num tempo em que todas as coisas eram dotadas de certa dimensão ontológica, onde tudo, coisas e seres, têm vida e têm voz: o(s) sol/is, a terra, assim como todos os animais: “tatus”, “formigas” e “besouros”, por exemplo. Todos os personagens que aparecem no enredo apresentam certa dimensão humana. Isso ocorre porque a lógica dessa narrativa opera com uma radical recusa da centralidade do sujeito como é comum à tradição ocidental de base romântico-realista.

Na abertura, a narrativa define que “havia apenas os sóis e as dimensões celestes por eles habitadas. Tudo então se resumia à luz poderosa emanada por eles, luz criadora, potência de vida”. Trata-se do tempo em que a Terra se encontrava no período inicial do seu processo de formação geológica, pois, conforme afirma a versão de Vicente Castro/Karenina Andrade, ela era oca, “apenas uma casca”. A crosta da Terra de então era “pura lama”, e além disso sequer nela “havia ar para respirar”.

Nesse tempo primordial da criação, *Awayiuwamadi*, o Sol que diretamente nos ilumina, contou a *Attawana* que a Terra (*Adeetaku Kawa*) estava vazia, alertando, em seguida, que ela não era habitada por ninguém. Ambos, *Awayiuwamadi* e *Attawana*, tratam da situação

com *Wanaasedu*, o Sol maior, que habita a Casa de Cristal, e que, diante do caso, decide “criar pessoas para povoar a Terra”. Foi assim que ele decidiu fazer *So ’to*, o primeiro homem.

Mas, para tanto, era necessário preparar a Terra e, para isso, os três sóis contaram com a ajuda de *Iyaawa*, que recorre a *Manuuda*, dono de *noono* (terra), e *Kwamedu*, que peneirou *noono* e jogou sobre a lama: “O primeiro lugar onde *noono* caiu foi em *Kamasonha*”, localidade que fica no centro do território ancestral ye’kwana. “Para fortalecer a Terra, enviaram *Maduda*, um enorme tatu”, que “misturou”, “com suas unhas” *noono* (terra) a *Adetaku Kawa* (A Terra). Depois, foram enviados “vários seres: diversos tipos de formigas, besouros, tatus, para que remexessem e misturassem bem a terra”.

Depois de remexida a Terra, foi enviado “um grande fogo” e, em seguida, “uma grande enchente”. Lidos em chave simbólica, esses eventos permitem sustentar a hipótese de que a história de fundo mítico contada por Vicente Castro dá conta do longo processo de criação, e do posterior resfriamento da crosta terrestre, assim como das etapas sucessivas dos cataclismas que ajudaram a moldar a superfície do nosso planeta tal como o conhecemos.

Nesse sentido podemos propor que a narrativa trata, em chave simbólica, repetimos, da criação da Terra e das grandes eras geológicas, que são períodos marcados por significativas mudanças no ambiente do planeta, em termos geomorfológicos e também biológicos. Nesse passo vale lembrar que Gordon Brotherston (2004, p. 4) já alertou para a realidade que o “continente americano [...] é de fato o berço de mitos que anteciparam tanto do que hoje o Ocidente considera ciência, nos campos da geologia, da zoologia e da evolução das espécies, da astronomia e da medicina”.

Esse pesquisador demonstra, entre outras coisas, que, diferentemente do que configura o imaginário ocidental, “o grande dilúvio sempre foi visto como só um entre os vários cataclismas que tiveram impacto sobre a formação da terra”. Essa também pode, talvez, ser apontada como uma constante da poética de *Wätunnä*: a descrição da forma como a Terra é geologicamente conformada ao longo de sua criação, em que, numa sucessão de eventos cataclísmicos, vai ganhando a forma que efetivamente passou a ter e pela qual a conhecemos e habitamos.

Nesse sentido, podemos acrescentar que, muito antes que a humanidade despertasse para a necessidade de discutir as mudanças climáticas que tanto afetam a vida de todos os seres em nossos tempos, as narrativas de *Wätunnä* já pautavam a necessidade de se levar em

consideração as questões de fundo ecológico. Também nesse sentido, esse texto de origem indígena demonstra seu grau de exemplaridade.

Com base nesses elementos propomos tratar de *Wätunnä* na qualidade de produção discursiva que se pode definir como uma *poética da terra*, cujos esteios se assentam tanto numa particular visão e consciência que se apresenta no que concerne aos processos geológicos de criação do planeta Terra, quanto no sentido de que o texto realiza uma espécie de demarcação simbólica do território ye'kwana – território esse que tem sofrido muitos ataques ao longo dos processos históricos colonial e de constituição dos estados nacionais. Sem contar as chamadas lutas internas pelo território, mantidas por meio de disputas com outros povos indígenas da região, tais que os *Sanumã*.

Eis alguns dos mais básicos motivos estruturantes da narrativa cosmogônica, os quais têm a ver com o caráter progressivo da criação geológica do Planeta, a demarcação simbólica do território ye'kwana, bem como com a caracterização das qualidades e das desvirtudes que moldam o caráter dos homens que o povoam.

A narrativa avança informando sobre as condições de vida na terra, assim como sobre a decisão de povoá-la e, por fim, sobre a decisão de criar um ser que pudesse torná-la habitável. Assim, foi criado “*So'to*, a primeira pessoa” que foi colocado em cima da Terra⁴². *So'to* é acompanhado durante a juventude e, quando se percebe que ele “não tinha bons pensamentos”, porque desejava tomar o lugar de *Wanaasedu*, este o nomeia de *Odo'sha* e, decide, então, desterrá-lo para *Kajunhadewa Kajöi*.

Sentindo-se minorizado por ter sido descartado na terra “como casca de fruta”, *Odo'sha*, o homem primordial, tomado pela inveja, planejou tomar o lugar de *Wanaasedu*, o Criador, que, por isso, decidiu bani-lo para um lugar distante. Mas nem assim *Wanaasedu* desistiu da intenção de povoar a Terra e, por causa disso, decidiu criar homens bons: os Ye'kwana.

⁴² Reforçando: *Soto* é o nome da primeira pessoa criada pelo demiurgo e que, ao mostrar sua má índole, foi renomeado *Odo'sha*. Conforme (Majoí Gongora 2017, p. 79), *soto* pode ser traduzido por ‘pessoa’, ‘gente’; ela acrescenta que se trata de um “termo bastante utilizado e que assume diferentes significados a depender dos contextos enunciativos. É usado com frequência pelos Ye'kwana para se referir a si próprios enquanto um coletivo distinto dos demais e quando dizem, por exemplo, *soto a'deddu* (‘língua dos humanos’), estão se referindo somente ao seu idioma. Entretanto, também empregam *soto* como designação genérica de ‘pessoa’ e então o termo pode incluir, em determinado contexto enunciativo, outros grupos indígenas e não indígenas, assim como pode designar pessoas humanas de uma maneira geral. Para aprofundar a noção de pessoa (ou das pessoas) ye'kwana sugiro a leitura do capítulo 2 do citado trabalho de Majoí Gongora (2017).

Tratando desse aspecto, e com o intuito de produzir uma descrição detalhada da configuração da pessoa ye'kwana, Majoí Gongora (2017, p. 79) defende a posição de que a pessoa ye'kwana é constituída com uma espécie de composição “cindida, uma configuração instável e múltipla, pois é formada por aspectos (normalmente) invisíveis, distintos e independentes entre si, que estão ligados ao corpo (*ājō*), mas que podem vir a se desanexar dele, se desprender de forma a afetar a integridade da pessoa”.

Essa duplicidade, que tem a ver com criação de homens bons x homens ruins, é denominada, segundo essa autora, de *ākaato* (plural, *ākaatokoomo*), noção que traduz por “duplo”, em razão de que, segundo concebe, explicita “o movimento de replicação inerente aos surgimentos dos ‘duplos’ de *Wanaadi* que são entendidos como “desdobramentos do ponto inicial da série: são *Wanaadi*, mas não são ele mesmo”. (GONGORA, 1979, p. 80).

Nesse sentido, podemos apontar *Watunna* na qualidade de história exemplar, que pode ser incluída entre as grandes narrativas cosmológicas/cosmogônicas da humanidade, porque tematiza o nascimento tanto do mal quanto do bem, que serve para combatê-lo. Eis uma tópica que, apesar das variantes, pode ser apontada como tendo abrangência universal.

Nesse ponto podemos apontar a presença de outro elemento estruturador da poética de *Watunna*, o qual tem a ver com o caráter repetitivo da enumeração (em que os nomes dos sóis e das esferas celestes se sucedem num contínuo, produzindo um ritmo a que podemos, talvez, definir como propriamente *encantatório*. As treze esferas celestes e solares são minuciosa e devidamente nomeadas numa longa enumeração, como segue: a casa de cristal, antiga morada do Sol, *Wanaasedu*, fica localizada em *Ejukamaadi*; acima de *Ejukamaadi*, há outro céu, chamado de *Shinhaweyu Kaajöi*, cujo sol é *Edinhadu*. Abaixo de *Shinhaweyu Kaajöi*, ficam as seguintes camadas celestes: *Wedudumaashi Kajöi*, onde o sol é *Attawanaadi*; *Weduuiyemö Kajöi*, onde o sol é *Nhaajidiyena*; *Iyawishakuje Kajöi*, onde o sol é *Mane'da*; *Wedukueedö Kajöi*, onde o sol é *Attawana*; *Udaanakue Kajöi*, onde o sol é *Awayiuwaamadi*; *Shidichäkue Kajöi*, onde o sol é *Idookodi*; *Chawaiyudi Kajöi*, onde o sol é *Fadaadamadi*; *Tawenakue Kajöi*, onde o sol é *Kwammedu*; *Wadichuena Kajöi*, onde o sol é *Kamunhuana*; *Kajajutäne Kajöi*, onde o sol é *Awayiuwamadi*.

O caráter repetitivo do discurso parece ser deliberadamente empregado com a finalidade de enfatizar as noções de amplitude e profundidade do cosmos. E desse modo, mediante a produção de efeitos sonoros poderosos, que derivam do acúmulo da enumeração, o discurso funda os esteios para o processo de memorização dos que se dedicam a aprender sobre o tempo primordial.

Nesse sentido, ainda que se trate de artefato verbal que tem como suporte a escrita, o texto de *Watunna* consegue manter vestígios desse traço típico da comunicação oral. E sendo assim, ele é capaz de prender a atenção pelo ritmo encantatório, tal e qual a fala. O texto escrito a partir da narração de Vicente Castro consegue manter a força viva e o encantamento da poesia.

3.3 - *Weicchö*: fundamento do Ser ye'kwana

Fernando Gimenes Ye'kwana (2021, p. 73) afirma que *Wätunnä* quer dizer “história verdadeira do surgimento das coisas do mundo”. Ele acrescenta que se “trata de um costume que tem a ver com o conjunto de cantos e de histórias que dão forma e sentido à vida do povo ye'kwana”, e que “*Wätunnä* reúne e mantém o conjunto de aprendizagem de cantos e rezas que funcionam como ferramenta de formação dos seus indivíduos”.

Ele ressalta que é por isso que a figura do contador de história é tão importante na sua cultura, sendo que “ele é o responsável por explicar e ensinar a todos os indivíduos e à sociedade ye'kwana os cantos e a forma como eles aconteceram, na época em que tanto as pessoas quanto os animais eram gente. (GIMENES, 2021, p. 73). Todo ye'kwana tem que aprender *Wätunnä* tanto porque ele define o modo de vida ye'kwana quanto porque ajuda a proteger contra todo tipo de malefício.

Os cantos e os contos de *Wätunnä* agregam muitas dimensões da realidade e é certamente por isso que Fernando Ye'kwana (2021, p.73-74) afirma que ele “está para o povo ye'kwana quase da mesma forma que a história, a religião, a literatura e a música, dentre outras coisas, estão para os não índios”. Ele acrescenta que é por meio do *Wätunnä* “que podemos conhecer as origens de nosso povo e assim preservar nossa vida, nossa dignidade e nossa memória”.

Tal como a paideia grega, que objetivava a formação de um cidadão perfeito e completo, capaz de desempenhar um papel positivo na sociedade em que vive, *Wätunnä* dá conta da formação total do homem ye'kwana. Dessa perspectiva, *Wätunnä* desempenha a função de um sistema que estrutura a formação do homem ye'kwana, tornando-o capaz de desempenhar um papel social pautado na ética da comunidade.

Desse modo, é inegável o enorme valor que o *Wätunnä* tem para os Ye'kwana. E eles fazem questão de deixar isso o mais claro e explícito possível, haja vista que fazem questão de remeter a essas histórias primordiais sempre que explicam algo a respeito de sua cultura ou da natureza com que interagem. Assim, chama muito a atenção a ênfase que os Ye'kwana dão aos

seus ancestrais e a seus ensinamentos. Para Castro Yuduwana (In. ANDRADE e CASTRO YUDUWANA, 2025, p. 177), “muito do conhecimento ye’kwana tem-se perdido”, [...]. “As histórias ensinavam tudo. Watunna é como a universidade”

Esse aspecto merece breve digressão a fim de chamar a atenção para o fato de que, nesse contexto, a noção de ancestralidade perde aquele aspecto esvaziado que o termo vem assumindo em nossos dias, quando está sendo demasiadamente gasto pelo uso abusivo, para adquirir uma dimensão muito mais concreta e objetiva. Por experiência própria posso afirmar que, ao conviver com as pessoas desse povo, é perceptível a importância de *Wätunnä* em suas vidas.

Os Ye’kwana costumam traduzir o termo *Wätunnä* por “tradição”, “história dos antigos”, “histórias das origens”, “histórias verdadeiras”, dentre outras formas de aludir à realidade que o conjunto “resume e condensa”. Aleuta Gimenes (2008, p.7) traduz a palavra *Wätunnä* simplesmente por “história do povo”. David Guss (1994), por seu turno, traduziu *Wätunnä* simplesmente por “contar”, uma vez que, segundo ele, o termo “é derivado do verbo *Adeu*, na língua ye’kwana” (1994, p. 15). Diferentemente, Marc de Civrieux traduziu *Adeu* por “palavra; canto; linguagem” (CIVRIEUX, 1992, p. 236). Ambos apontam, enfim, a dimensão linguageira dessa rica manifestação ye’kuana. Os Ye’kwana, por seu turno, traduzem *A’deu* simplesmente por “palavra”.

Uma curiosidade: nos anos de 1950, na Venezuela, foi traduzida uma versão da Bíblia (Espanhol-Ye’kwana) por missionários. Nessa tradução, o título da bíblia foi traduzido como *Palavras de Wanaadi*. Trata-se, segundo entendemos, de estratégia empregada de forma recorrente pelos religiosos como forma de reforçar os laços que são mantidos entre linguagem, criação e edificação ética e moral de ambos os textos: a Bíblia Sagrada dos cristãos e o *Wätunnä* ye’kwana.

Sobre este fato, Karenina Andrade afirma que na “tradução da Bíblia feita por missionários na Venezuela, intitulada *Wanaadi a’deddu*, *Wätunnä* representa para os Ye’kuana aproximadamente o que representa a Bíblia para os cristãos”. Mas logo acrescenta que

essa comparação torna-se frágil quando atentamos para o fato de que embora *wätunnä* seja um código moral, religioso, narrando acontecimentos e eventos que constroem o codex simbólico-cultural para os Ye’kuana, assim como a Bíblia para os cristãos, ele supera-a em unicidade, pois é a única fonte de sabedoria verdadeira e contém *toda e qualquer* verdade que se pode aprender ou atingir. Mesmo o mais fervoroso cristão que, em nome da sua fé, renegue todas as teorias científicas sobre o surgimento da vida na Terra, admite a existência de outros códigos que norteiam a sua vida em sociedade, outras leis

e narrativas históricas. Já para um Ye'kuana, não há outro conhecimento, além do *wätunnä* (ANDRADE, 2007, p.17).

Ou seja, para um Ye'kwana, tudo o que uma pessoa tem que saber, aprender e fazer para poder viver bem e protegido pode ser encontrado no *Wätunnä*:

De onde vêm os nomes pessoais ye'kuana? *Wätunnä*. Onde se aprende a construir a casa ou *ättä*, réplica do mundo celeste? *Wätunnä*. Onde se aprende a preparar os alimentos de maneira adequada? *Wätunnä*. Onde se aprende como deve se comportar um verdadeiro ye'kuana? *Wätunnä*. Onde se aprende como e quando devem ser realizadas as festividades? *Wätunnä* (ANDRADE, 2009, p.16-17).

Quando Karenina Andrade (2009, p.17) descreve o *Wätunnä* como um “código moral e religioso”, e afirma que, nessa profusão, se constrói o “*codex* simbólico-cultural” do povo ye'kwana, a autora chama a atenção para o fato de que não é possível afirmar que “o *Wätunnä* é apenas um conjunto de leis, ou um código ideológico”, pois, apesar de trazer em seu bojo leis e códigos, “ele também narra eventos e acontecimentos” e, ademais, é referência central para o manejo cotidiano da vida. As histórias fundamentam a experiência e encaminham soluções para o enfrentamento dos problemas que se apresentam aos homens. Nesse sentido, a narrativa e o ato de contar condensam e preparam para a ação.

Guss curiosamente afirma que, quando realizou a sua pesquisa junto aos Ye'kwana, logo percebeu que não havia “história para contar”, como ele havia imaginado, nem “círculos de jovens atentos absorvendo as palavras de um ancião que os deleitassem com as façanhas de seus ancestrais”. O autor acrescenta que nesse momento entendeu (o que foi de suma importância para o êxito de sua pesquisa), que “na realidade o *Wätunnä* estava em toda parte”, em todos os lugares da vida cotidiana do povo ye'kwana: “estava como uma rede invisível que mantinha toda a cultura em seu lugar”. (1994, p. 15).

Essa dimensão de *Wätunnä* é corroborada pelo ye'kwana Osmar Carlos da Silva, autor de *Cantos celestes: uma etnografia da tradição musical ye'kuana (Roraima, BR)*, (2017, p. 30), que afirma:

wätunnä está em qualquer lugar: quando nós viajamos, se passamos por um lugar onde acontecem perigos ou desastres, ali vai ser contado *wätunnä*. *Wätunnä* *eyaajä* vai contar sobre o acontecimento naquele lugar. Por exemplo, na minha região, tem um poção onde existia *wiyu*, que vou traduzir por ‘encantado’. Por lá, nunca passavam de canoa; se passasse, *wiyu* afundava a canoa e levava as pessoas que estavam na canoa embora. A canoa vazia ia sair lá na Venezeula. Então, já estou contando o *wätunnä*.

Guss traduz o termo *Wätunnä* também por “tradição” e sugere ainda que a palavra poderia designar a “tradição dos humanos”. Porém, sublinha que “*Wätunnä* não é considerada como única tradição na cultura ye’kwana, senão como uma dentre outras, refundida em tantas versões como espécies existem. O que é único é a forma que essas versões assumem [...]” (GUSS, 1994, p. 72). Esse códex é contado e cantado desde o início dos tempos.

As histórias do *Wätunnä* são, pois, transmitidas oralmente através das sucessivas gerações, havendo diversos níveis de conhecimento e, portanto, de *status* que se pode atingir por meio delas. Nesse contexto, elas variam desde o nível mais trivial e cotidiano, até o mais alto nível na cultura ye’kwana.

Tratando dessa questão, Andrade explica:

Todo individuo ye’kuana, homem ou mulher, conhece, em alguma medida ao menos, as principais histórias de *wätunnä*, aquelas sobre os temas mais debatidos, como surgimento do mundo e dos seres que neles habitam. Em geral, as mulheres são as que detêm menor conhecimento sobre *Wätunnä*; mesmo alguns rapazes muito jovens por vezes sabem mais histórias do que mulheres mais velhas, caso estejam interessados em dedicar-se à aprendizagem de *wätunnä*. Esse processo de aprendizagem, que dura toda a vida, poderá transformar o estudioso em um historiador, um especialista a quem se recorre sempre que é necessário e que fica responsável pelo treino de estudantes da nova geração (ANDRADE, 2009, p. 17).

Ainda que “todo individuo ye’kuana, homem ou mulher”, conheça, “em alguma medida ao menos, as principais histórias de *Wätunnä*”, devemos acrescentar que o *status* de um renomado historiador é tão alto quanto o de um verdadeiro *föwai*, o cantor. Assim acontece porque aprender *Wätunnä*, tantos as histórias quanto os cantos *Achudi* e *Ädeemi*, não é uma tarefa fácil, e os métodos tradicionais de iniciação se aplicam em “debilitar e esgotar, até o extremo, a resistência instintiva do corpo físico e a consciência ordinária, para obter contato com o mundo dos *sadashe*⁴³”. Requer também fazer rigorosas dietas e períodos de isolamento e silêncio em algum lugar propício. (CIVRIEUX, 1992, p. 18).

Sobre a dedicação do jovem aprendiz, Andrade e Vicente Castro esclarecem:

O treinamento de um jovem aprendiz é árduo, e há um longo caminho a ser trilhado. Além da dedicação aos ensinamentos do mestre, o aprendiz deve abrir mão de uma série de alimentos e guardar abstinência sexual durante o período de aprendizagem. Tanto o *föwai* quanto o futuro historiador precisam

⁴³ “Espírito guardião de cada espécie de ser vivente, seja vegetal, animal, humano ou objeto. Um fantasma, o dono, o antepassado antigo da linhagem a qual pertence cada indivíduo” (sic). (CIVRIEUX, 1992, P. 259)

adotar uma vida dedicada à aprendizagem do ofício. Durante o processo de aprendizagem, as histórias são contadas à noite, porque durante o dia os pássaros escutam e levam consigo. Assim, quando à noite todos repousam depois de um dia de trabalho, o aprendiz procura seu mestre em busca de novas lições. Na manhã seguinte, mais uma vez a vida diária o aguarda – não há privilégios para os especialistas *ye'kwana*. (ANDRADE & YUDUWANA, 2015, p. 165)

As técnicas empregadas pelo *Ye'kwana* para despertar a inteligência da língua cantada e das histórias de *Wätunnä* são familiares e bem conhecidas por eles. E se “regem por normas invariáveis que os espíritos ancestrais ensinaram a *Wahnatu*. *Wahnatu* foi o primeiro *So'to* criado por *Wanadi*, *Wahnatu* é o avô dos *So'tos*. Ele foi o primeiro a receber os ensinamentos do *Wätunnä*: a língua e a sabedoria dos antigos” (CIVRIEUX, 1992 p.197).

Henrique Aleuta (2008) coletou, com Vicente Castro, a narrativa do episódio de quando *Wanaatu* fez o canto da derrubada da primeira roça na Terra: segundo narra a história, *Wanaatu* subiu até o céu com a finalidade de convidar um bom cantor para mostrar como se deve aprender e imitar os cantos *Achudi*. Antes de iniciar a festa, *Wanaatu* ensina os preceitos que condensam os ensinamentos da arte de cantar para os aprendizes e interessados em *Wätunnä* nos seguintes termos:

Wanaatu foi até ao céu de *Achudi* "*Chaawayuudinha*" convidar uma pessoa, que é um dos cantores, que se chamava *Fucheteewedu* para fazer canto da derrubada da primeira roça da Terra "*Faduuwaka*". Antes que o povo do *Wanaatu* iniciasse a comemoração do termino da derrubada da roça, ele informou que viria um dos cantores de *Chaawayuudinha* para celebrar a festa da roça. E aconselhou-lhes para não rir do *fucheteewedu*, porque ele era engraçado, de pernas finas e era barrigudo. Porém, o *wanaatu* obrigou sua irmã *Kaashichaanadu* a dançar ao lado do *Fucheteewedu* com *yadaaki* na cuia para oferecê-lo.

Quando começou o festejo, os dançadores entraram na *Annaka* tocando o *momiji'jä*. Horas mais tarde *Fucheteewedu* aparece entre os dançadores e, imediatamente, ninguém riu e iniciou-se a cantar o canto da derrubada da roça (*Tooki Edeemi'jödö*). Quando a *Kaashichaanadu* ofereceu *yadaaki* ao *Fucheteewedu*, ele começou a vomitar e, cada vomito se transformava em gente, gente que tinha habilidade de ensinar, de mostrar como se aprende e como se imita "*Achudi*".

Os nomes dos que se transformaram em gente, são: o primeiro foi o *Tenteduuwa* (homem), a segunda foi a *Fuchätä* (mulher), o terceiro foi o *Yuudekeenedu* (homem) e a quarta foi a *Fämjeteedu* (mulher). Quando terminou a celebração da festa o *Fucheteewedu* deixou-os e subiu ao céu (*Chaawayuudinha*), juntamente com seus discípulos. Mas havia aqui na terra cinco pessoas já preparadas, treinadas para memorizar *achudi*, tais como: *Yaamojöökawa*, *Akoonomaadi* (homens); *Kaashichaanadu*, *Faakwawa*, *Yajäseseeewedu* (mulheres), entretanto eles ficaram como personagens do canto (*Tooki Edeemi'jödö*). Quando alguém quer aprender *Achudi* pede a eles para abrirem sua memória como eles.

Mas hoje em dia não há pessoas como antigamente. Embora haja conhecimento do povo Ye'kuana para ficar com memória boa, com ouvido bom para aprender *Achudi* e para aprender outros idiomas. É um osso de *Kunaawadu* (espécie de rã), *Wiishichaimmä* (imitador de passarinhos) e *Fiya'kwa*⁴⁴, o cantor assopra pelo caninho de osso de *Kunaawadu* no ouvido de recém-nascido, antes de pôr no peito da mãe. Quem assopra não é qualquer pessoa, mas é uma pessoa que conhece, que pratica *Achudi*. Há também para pessoa adulta que queira ser bom cantor, rezador e até mesmo aprender outras línguas (idiomas). Para isso a pessoa tem que engolir o cérebro de um *Wiishichaimmä*⁴⁵ (imitador de passarinho). Para estas coisas é sempre feito o mesmo procedimento do rezador. O cantor e a pessoa que fala outro idioma acompanham a pessoa interessada, o lugar especificado para isso é no fundo de queda d'água (cachoeira). Quando o interessado mergulha no fundo, a pessoa que domina outros idiomas fica falando, o cantor fica cantando, o rezador fica rezando, para que aquela pessoa ou interessado que está no fundo ouça. Quando ele sai do fundo eles fazem perguntas como, o que é que ouviu lá do fundo. Se ele disser tudo que foi falado, cantado e rezado significa que aquela pessoa será grande rezador, cantor e falante de outros idiomas (ALEUTA, 2008, p.10-12).

Conforme se depreende, a história ensina os procedimentos necessários para a boa aprendizagem do canto *Achudi*, que, segundo Aleuta, é constituído de um tipo de “linguagem complicada de aprender”, porque “quando alguém quer aprender canto *Achudi* sofre muito, passa noites e dias para poder gravar na memória”.

A história ensina que aquele que se aventura nesse caminho, sabe das dificuldades e das desventuras que terá de enfrentar. Entretanto, a narrativa informa que também há pessoas que aprendem o *Achudi* com enorme facilidade, e que estas é que “são as pessoas inteligentes e que têm ouvido bom, que memoriza rapidamente. E o canto (*achudi*) não é daqui da terra, é trazido do céu de *Achudi* “*Chaawayuudinha*” pelo homem” (ALEUTA, 2008, p. 10).

Tratando desse mesmo aspecto, Marc de Civrieux (1992) menciona a concentração extrema dos aprendizes para escutar bem o que o dono de cantos diz na “língua celeste” de *Wätunnä*:

El Maestro canta de manera de dificultar lo más posible la correcta captación de las palabras: quiere agudizar, al máximo, la atención de los jóvenes. Canta en voz baja, casi inarticulada, como absorto en sí mismo. Para atrapar esos sonidos los aspirantes reducen al máximo el ruido de sus pasos, el sonido de sus instrumentos, se acercan al Maestro, espían en sus labios el susurro fugaz entre los leves movimientos de su boca. Así logran agarrarlo, repetirlo, como el cazador repite el canto del ave que acecha para atraparla. Abren los ojos, los oídos, retienen su aliento, acechan la palabra, escudriñan el pensamiento

⁴⁴ *Fiya'kwa* é uma planta rasteira, a planta da memorização, que serve para ensinar os jovens a memorizar os cantos, as histórias e todas as línguas que se quer e se precisa aprender (GIMENES, 2021, p.14).

⁴⁵ *Wiishichaimmä* = pássaro que tem a capacidade de imitar o canto dos demais pássaros.

del Maestro; la concentración mental es extrema, la repetición infalible, aunque los sonidos sean ininterpretables. ⁴⁶(CIVRIEUX, 1992, p. 17)

Interessante notar que, conforme ensina o etnógrafo do Orinoco, as formas de validação da aprendizagem se fazem por meio de provas de conhecimento objetivo: para tanto, o aprendiz deve ser capaz de repetir literalmente o que foi falado pelo dono da história, na superfície da água, enquanto seu corpo permanecia mergulhado, no fundo do poço. Da mesma maneira, acrescenta que o aprendiz tem de desenvolver a capacidade de ouvir e de entender o que somente foi sussurrado ou balbuciado pelo cantor, quando todos dançam. Ou seja, o aprendiz tem de ser capaz de repetir o que quase sequer foi dito, ou o que foi dito sem que ele pudesse realmente ouvir. Trata-se, pois, de uma língua que se aprende quase sem que se possa escutar, mediante ato de pura intuição do espírito.

Civrieux (1992) alude ainda ao momento em que “el aspirante” começa a compreender “esa lengua”:

La semántica extraña de los *ademi* [cantos], además de las palabras arcaicas, contiene palabras tomadas de tribus vecinas más o menos deformadas fonéticamente, a lo cual se agrega complicadas terminaciones. Existen también estribillos sin significación precisa, lenguaradas aparentemente inarticuladas, silbidos, onomatopeyas, los cuales imitan los sonidos de las aguas, de la selva o el lenguaje de los animales. Cuando el aspirante comienza a comprender esa lengua, puede captar su esencia fonética, entender su música, y su mensaje, y no necesita prestar atención a un significado preciso. [...]

Así avanza su enseñanza. A medida que van comprendiendo, ya no repiten, comienzan a darle réplicas al Maestro para demostrarle su entendimiento, Improvisan respuestas y comentarios a los enigmas, se atreven a iniciar un diálogo alegórico en sintonía con el Maestro. El canto secreto no tarda en convertirse en un juego vocal, polifónico, espontáneo, de resonancias. Se ha iniciado así la comprensión telepática de aquella lengua. (CIVRIEUX, 1992, 19-20)⁴⁷

⁴⁶ O Maestro canta de forma a dificultar ao máximo a captação correta das palavras: quer aguçar, tanto quanto possível, a atenção dos jovens. Ele canta em voz baixa, quase inarticulada, como se estivesse absorto em si mesmo. Para captar esses sons, os aspirantes minimizam o ruído de seus passos, o som de seus instrumentos, aproximam-se do Mestre, espiam em seus lábios o sussurro fugaz entre os leves movimentos de sua boca. É assim que conseguem agarrá-lo, repeti-lo, como o caçador repete o canto do pássaro que está à espreita para pegá-lo. Abrem os olhos, os ouvidos, prendem a respiração, espreitam a palavra, perscrutam o pensamento do Mestre; a concentração mental é extrema, a repetição infalível, ainda que os sons sejam ininterpretáveis. [Tradução nossa].

⁴⁷ A estranha semântica dos *ademi* [cantos], além de palavras arcaicas, contém palavras emprestadas de povos vizinhos que são mais ou menos deformadas foneticamente, às quais são adicionadas terminações complicadas. Há também refrões sem significado preciso, línguas aparentemente inarticuladas, assobios, onomatopeias, que imitam os sons da água, da selva ou a linguagem dos animais. Quando o aspirante começa a entender esse idioma, ele pode captar sua essência fonética, entender sua música e sua mensagem, e não precisa prestar atenção a um significado preciso.

[...]

Como se percebe, há certa aura ritual no processo de contar oralmente uma história proveniente do *Wätunnä*, ou seja, há uma espécie de protocolo a ser seguido e em que o aprendiz tem, por força, de com ele se familiarizar: com uma “semântica estranha”, assim como com “palavras arcaicas” ou “foneticamente deformadas” e “aparentemente inarticuladas”, e com “refrões sem significado”, com “assobios”, e com “onomatopeias que imitam os sons da água, da selva ou a linguagem dos animais”. Ele acrescenta que somente “quando o aspirante começa a entender esse idioma, ele pode captar sua essência fonética, entender sua música e sua mensagem, e não precisa prestar atenção a um significado preciso”.

Segundo Andrade (2009, p.18): “em primeiro lugar, não podemos esquecer a natureza sagrada das histórias, que são narrativas dos acontecimentos ancestrais envolvendo importantes personagens que deixaram lições aos seus descendentes”. Essa autora afirma ainda que diverge de David Guss quanto trata dos “níveis de profundidade das histórias” ou quanto às formas que as versões *Wätunnä* assumem:

Embora David Guss (1989) afirme serem apenas dois: uma versão mais resumida, com foco no caráter anedótico, e a versão completa, secreta e sagrada, reservada aos rituais. Acrescento mais um nível, ou ainda, subdivido o nível anedótico em dois; de fato, existem versões resumidas das histórias, destinadas ao cotidiano, porém, se há aqui um “resumo do resumo”, este, sim, contado anedoticamente, há uma versão mais completa, ainda que resumida, que também obedece a um protocolo e deve ser contada em ocasiões específicas. Cada vez que se dá um acontecimento na aldeia que tenha relação com qualquer história, esta é contada pelos homens na *ättä*, a casa comunal, para que todos ouçam. Nessa ocasião, os homens mais velhos e conhecedores das histórias aproveitam para discutir versões, acrescentar detalhes à versão dos outros, esclarecer dúvidas e passar o conhecimento aos mais novos. [...] As versões contadas quando do acontecimento de eventos são mais completas que as versões “anedóticas” e mais resumidas que as versões reservadas a rituais, sendo que estas últimas nunca são contadas, mas cantadas. (ANDRADE, 2009, p. 18-19).

Essas histórias mais resumidas são repassadas todos os dias às crianças e jovens, de forma que é com elas que estes crescem e constituem noções de moral e que, assim, vão construindo sua *persona* social. É a partir dessas versões de *Wätunnä* que o indivíduo tem acesso ao modo próprio de ser Ye’kwana durante o processo de socialização. A linguagem das histórias e das canções vai sendo dominada aos poucos, e, também, por poucos. Mesmo os

É assim que seu ensino progride. À medida que compreendem, não repetem mais, passam a responder ao Mestre para demonstrar seu entendimento, improvisam respostas e comentários aos enigmas, ousam iniciar um diálogo alegórico em sintonia com o Mestre. A canção secreta não tarda a transformar-se num jogo de ressonâncias vocal, polifônico, espontâneo. Assim começou a compreensão telepática daquela linguagem. [Tradução nossa].

homens experientes nos assuntos de *Wätunnä* relatam que a linguagem utilizada nos cantos é totalmente desconhecida da maioria dos Ye'kwana. Trata-se, como se depreende, de um código que se efetiva num idioma dominado por especialistas, enquanto as histórias contadas são compreendidas até pelas crianças (ANDRADE, 2009, p. 24).

Certo é que os Ye'kwana conhecem os preceitos e eventos contidos nas histórias *Wätunnä* e que todos, em certa medida, contam suas versões, sendo livres para brincar com elas. Por isso as versões de *Wätunnä* vão do sagrado, a “língua celeste”, do extremamente difícil, ao anedótico, condensado numa versão mais fácil e divertida, facilmente inteligível, e que quase sempre leva ao riso em reuniões comunitárias realizados no cotidiano. Por todos esses aspectos, podemos afirmar que, entre os Yekuana, *Wätunnä* constitui uma espécie de linguagem única e universal, haja vista que, de alguma forma, abrange a todos, sem exceção.

Enfim, todos os domínios do saber sobre o mundo dos ye'kwana estão codificados em *Wätunnä*, o que o torna um *corpus* singular, e que, como vimos, une as pessoas desse grupo num grande e complexo sistema de conhecimento que dá forma e sentido à vida desse povo. Essas histórias remetem aos iniciados, e, de modo geral, a todos os seres, abarcando um conjunto de significados, de lições morais e de códigos de conduta que dão inteligibilidade à configuração atual do mundo e ao modo de hoje nele viver, difundindo noções de cuidado, de proteção e de saber viver. Por isso que é tão importante respeitar o “modo Ye'kwana de viver” - o Ye'kwana *Weichö*.

Ao perguntar a Vicente Castro o que constitui o Ye'kwana *weichö*, ele me respondeu: as *Wätunnä*, narrativas de origem, os *a'chudi* e os *ädemi*, cantos ye'kwana. Narrativas e cantos constituem a fonte última do conhecimento ye'kwana, carregando o saber acerca do surgimento do mundo, dos seres, das relações entre eles, bem como as regras e valores que devem pautar a vida – em suma, a matriz relacional ye'kwana. Enquanto *corpus* de conhecimento, trata-se de um todo aberto à experiência e à incessante produção e incorporação de novos elementos oriundos da própria experiência mundana e da criatividade e interpretação dos sábios (ANDRADE, 2009, p. 24).

Nota-se que não se trata tão somente de memorizar os cantos e as histórias, mas do fundamento maior da vida desse povo. Por isso é preciso respeitar os costumes, as tradições, o *Weichö* ye'kwana. Além do mais, segundo Gimenes (2021), todo aquele que quer aprender a tradição *Wätunnä* tem que aprender também a se comunicar de modo especial com as plantas, com as árvores, com os pássaros, com toda a natureza, “a fim de que, entre outras características, ela possa o abençoar, levando a caminhos da arte de cultivar e, posteriormente, transmitir o

Wätunnä. É uma tarefa a que a comunidade se dedica praticamente a vida toda” (GIMENES, 2021, p. 29).

Nesse sentido, podemos propor que *Wätunnä* constitui espécie de língua ou de linguagem universal, que permite à pessoa se comunicar tanto com humanos quanto com não-humanos.

Vicente Castro relata (In. ANDRADE, 2018, p. 63) como *Kuyujani*, herói primordial enviado à Terra pelo demiurgo *Wanaadi*, demarcou o território tradicional ye'kwana (“*Kuyujani* partiu de *Kamasonha*, da serra *Ye'kwanajödö*, para os diversos lugares que demarcam os limites do território ye'kwana”). A jornada do herói narra o encontro de *Kuyujani* com os povos vizinhos (em *Kiyakuninha*, *Odo'sha* criou *Maku Weichö* = povo *maku*; em *Kudutunnha*, criou *Kadi'nha Weichö* = povo *Kariña*, na margem esquerda, e, na margem direita, criou *Shaje Weichö* = *Xiriana*; em *Demini*, criou *Mawade Weichö* = *Yanomami*; em *Penamä*, onde hoje é a cidade de Belo Horizonte, *Odo'sha* criou *Maxacali Weichö* = *Maxacali*).

À medida que o herói vai-se deslocando pelo território, e que *Odosha*, seu duplo-inimigo, vai criando diferentes povos imbuídos da função de atrapalhar a missão povoadora do herói criador, *Wanaddi* vai paulatinamente criando mais “gente boa na terra”. Nesse movimento de criação e de transformação é que vão sendo definidos os *weichö* dos diferentes povos. Cada povo criado ao longo desse percurso se apresenta como sendo portador de uma peculiaridade que o torna singular.

Daí que a tradução mais usual do termo *weichö* ser “povo”. Mas a antropóloga afirma que “Associados ao conceito de *weichö*, estão os termos *iyeichö*, que se pode traduzir como “regras”, e *weichoje*, como “modo de vida”. (ANDRADE, 2018, p.63).

Karenina Andrade (2018, p. 55-56) defende que *Wätunnä* condensa o *weichö ye'kuana*, ou seja, a essência do modo de ser e ver o mundo desse povo de cosmovisão tão singular. *Wätunnä* condensa, enfim, o reconhecimento daquilo que o ser ye'kwana reconhece como sendo próprio de sua cultura. Consiste em espécie de “gradiente de proximidade e distância muito mais complexo e refinado do que de polos estanques, marcados por uma pretensa homogeneidade interna, que se contrapõem”.

Nesse sentido, podemos concluir que, mais que por laços de parentesco ou de pura consanguinidade, os ye'kwana se reconhecem, tanto a si próprios, quanto aos outros, pela língua/linguagem comum de *Wätunnä*, que une e congrega o grupo, distinguindo-o dos demais.

E dessa perspectiva, *Wätunnä*, mais que qualquer outro elemento da cultura, pode ser compreendido como sendo o centro irradiador da vida e do Ser ye'kwana.

CAPÍTULO 4 – WÄTUNNÄ: VERSÕES ESCRITAS - desdobramentos poéticos

Como professora do curso de Licenciatura Intercultural do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena tenho desenvolvido atividades de formação e de pesquisa com estudantes ye'kwana. Nessa condição, orientei um trabalho de conclusão de curso que resultou na publicação de uma versão bilíngue (Ye'kwana – Português) de *Wätunnä*. A pesquisa que resulta no presente texto reflete um pouco essa minha história como professora e pesquisadora⁴⁸ da arte verbal indígena. Para tanto, vale repetir, firmei o compromisso de abordar diferentes versões do *Wätunnä* ye'kwana enquanto “objetos” do campo dos estudos literários.

Os Estudos Literários conformam um campo conceitual que vem sendo continuamente (re)estruturado há mais de dois mil anos. Constitui, dessa maneira, um campo que dispõe de um quadro forte de referência, que é prévia e historicamente constituído. Ao pisar esse campo, temos de ter consciência de que sempre há um conjunto de objetos anteriores que instauram um amplo domínio de sentidos.

A abordagem que segue parte do princípio de que a transformação e a inclusão de artefatos literários indígenas no campo dos Estudos Literários afetam tanto os textos indígenas quanto a Crítica, a Teoria e a História da Literatura. Ao serem inseridos no campo do “literário”, os sentidos desses “novos objetos” se alteram, ao mesmo tempo que alteram o quadro de referência em que são inseridos.

A respeito dessa questão, José Luís Jobim adverte:

Como o sistema está sempre em processo, o *mesmo* se transformando em *outro*, não é novidade o questionamento das categorias a partir das quais se efetuaram as inclusões e exclusões nos estudos literários. Nesse sentido, os artefatos verbais ameríndios geram perguntas (e a necessidade de respostas a elas). Como incluir artefatos verbais que nem se enquadram, nem têm como referência gêneros literários ocidentais? Como classificar *leitmotifs* “estranhos” à tradição literária do Ocidente? O que fazer diante de textos que, mesmo transculturados, trazem em si uma carga de alteridade que desafia modos de interpretação anteriormente consolidados? Uma das muitas contribuições ameríndias aos estudos literários é exatamente ajudar-nos a pensar os fundamentos a partir dos quais nos posicionamos, em um mundo sempre cambiante, a fim de elaborarmos novas direções de sentido para o futuro. (JOBIM, no prelo)

Duas lições importantes para apreender: a) os questionamentos sobre as “categorias a partir das quais se efetivam as inclusões e exclusões não são exatamente uma novidade nos

⁴⁸ Não será demais lembrar que, na condição de professora da área de Comunicação e Artes do curso de Licenciatura Intercultural do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena/UFRR, desfruto, há duas décadas, do privilégio de desenvolver pesquisas com estudantes ye'kwana.

estudos literários”; b) “a literatura indígena traz em si uma carga de alteridade que desafia modos de interpretação anteriormente consolidados”. De onde se supõe que: a) ao serem inseridos na série literária, textos da arte verbal indígena adquirem sentidos novos; b) o campo dos estudos literários tem demonstrado resiliência e flexibilidade para lidar analiticamente com novos objetos; c) a atividade crítica e teórica deverá ser bastante alterada pelo processo de emergência da literatura indígena no ambiente da literatura brasileira contemporânea.

Atenta a essas questões, daremos especial atenção aos problemas referentes ao modo como esses textos foram elaborados; bem como à noção de autoria que lhes reforça a estrutura, e a como esses textos efetivamente circulam em diferentes ambientes culturais.

4. 1 - Watunna Mitología Makiritare de Marc de Civrieux

*Soy un hombre que ama la naturaleza y
mi aprendizaje lo he hecho en la selva.*
Marc de Civrieux

A epígrafe que abre a presente seção do trabalho é encontrada de forma repetida em muitos dos textos que tratam da vida e da obra de Jean Marc Sellier de Civrieux, ou simplesmente, Marc de Civrieux, como em geral ele é referenciado. É o que consta no editorial da Revista de la Fundación Kuai Mare del Libro Venezuelano (2000), a ele dedicada, cuja edição foi intitulada *El hombre que vino del Orinoco - Homenaje a Marc de Civrieux*. Essa importante edição foi publicada por ocasião da IX FERIA Internacional del Libro de Caracas, e consiste numa especial homenagem a Marc de Civrieux com o fim de apresentá-lo à comunidade europeia, ainda pouco conhecedora do trabalho desse investigador da vida indígena venezuelana.

Na época em que essa edição veio à luz, Marc de Civrieux já se encontrava com a saúde bastante comprometida. A homenagem rendeu textos afetuosos e diversos, assinados por representantes da intelectualidade venezuelana, admiradora de seu trabalho. Eles o tratam de “nuestro europeo”, acrescentando que, em terras venezuelanas, Civrieux se encontrou consigo de outra maneira, e que, por causa disso, acabou se constituindo em *el hombre que vino del Orinoco*.

La vida de Marc de Civrieux es tan vasta y profunda como los misterios de la naturaleza: “*Soy un hombre que ama la naturaleza y mi aprendizaje lo he hecho en la selva*” confió alguna vez este hombre de ciencias abocada, no obstante, a la experiencia intraducible del mito. Marc de Civrieux pertenece a las primeras generaciones de geólogos venezolanos, viajero infatigable que no tardó en dejarse atrapar por el *inundado bosque* de nuestra vorágine. De sus varias expediciones al

Amazonas, de su navegación entre los ramajes de *multísonas voces* no quiso nunca más retornar. Su viaje ha sido hacia un misterio fecundo. Arcano nativo que ha traducir para nosotros los seres nacidos del lado de la civilización urbana. Este francés há dado a los venezolanos un *Popul vuh* de nombre *Watunna*, un ciclo de creación en el Orinoco, según asienta en el título de su mágico libro. Tal como si, de alguna manera, encarnase a un poeta de la tribu, comulga con el habla mítica de *las razas vencidas*. Pero, si bien enseñã que *Watunna* es, finalmente, una lengua secreta, no podemos menos que reconocer el carácter universal de su prosa. Civrieux es en verdad un maestro para todos, para cada latinoamericano (KUIAI-MARE, 2000, p. 3) ⁴⁹

Longe de querer tratar minuciosamente de uma vida “tão vasta e profunda” como a de Marc de Civrieux, nem do complexo conjunto de obras produzidas por ele, parece oportuno dar a conhecer ao leitor um pouco sobre a vida e a obra do autor do *Watunna – Mitología Makiritare*. Afinal, Marc de Civrieux é quase um desconhecido do público-leitor brasileiro e americano do Sul, bem como do europeu. Essa realidade chega a causar algum espanto, quando temos ciência de o quanto *el hombre del Orinoco* é importante para a etnografia, a antropologia e a literatura americana, e de igual modo, sua obra, magistral e sensível.

O legado de Marc de Civrieux é reconhecido por ser denso e diverso, “valioso patrimônio da cultura venezuelana”. Dono de uma voz autoral marcada pela acuidade e pela inteligência, Marc de Civrieux é também reconhecido pelas facetas de investigador e de escritor incansável. Ele descreveu, como talvez nenhum outro, o universo mitológico e religioso ameríndio. Sua obstinação pela tópica ameríndia se manifestou na maneira minuciosa e lógica de lidar com as questões de fundo mítico e ritual, a qual sempre se ancorou na realidade e no cotidiano das muitas etnias venezuelanas com que manteve contatos de longo prazo.

⁴⁹ A vida de Marc de Civrieux é vasta e profunda como os mistérios da natureza: “Sou um homem que ama a natureza e aprendi na selva”, uma vez confidenciou este homem da ciência, no entanto, dedicado à experiência intraduzível do mito. Marc de Civrieux pertence às primeiras gerações de geólogos venezuelanos, um viajante incansável que logo foi capturado pelo turbilhão da nossa floresta inundada. Das suas diversas expedições à Amazônia, da sua navegação entre os ramos de *muitas vozes*, ele nunca mais quis voltar. O seu caminho foi rumo a um mistério fecundo. Arcano nativo que traduziu para nós, seres nascidos no lado da civilização urbana. Este francês deu aos venezolanos um *Popul vuh* chamado *Watunna*, um ciclo de criação no Orinoco, como diz o título de seu livro mágico. Como se, de alguma forma, encarnasse um poeta da tribo, ele comunga com o discurso mítico das raças derrotadas. Mas, embora tenha ensinado que o *Watunna* é, em última análise, uma língua secreta, não podemos jamais deixar de considerar o caráter universal da sua prosa. Civrieux é verdadeiramente um professor para todos, para todos os latino-americanos. [Tradução nossa].

No artigo *El último adiós de Don Marcos* (2001-2002), como era “chamado por seus vizinhos”, Alejandro Reig sublinha o desaparecimento físico do autor e de sua singular importância científica nos seguintes termos:

Con la desaparición física de Marc De Civrieux, se despide otro miembro de la generación de fundadores de la antropología contemporánea venezolana, de singular importancia, tanto por haber sido una figura conectora de generaciones académicas, como por la amplitud de su espectro generalista, desarrollado paralelamente en dos derroteros, la geología y los estudios antropológicos, en una única pasión por el paisaje terrestre y su historia natural y humana, cuyos misterios intentó desentrañar en los registros de su escritura fisiográfica, etnohistórica y mitológica (REIG, 2001-2002, p. 3).⁵⁰

Para esse professor da Universidade de Oxford, a importância do “fundador da antropologia venezuelana contemporânea” pode ser medida tanto pela sua capacidade de conectar diferentes gerações acadêmicas, como pela amplitude e pelo caráter generalista de sua obra, dedicada ao desenvolvimento paralelo da geologia e dos estudos antropológicos.

Marc de Civrieux chegou à Venezuela ainda muito jovem, em 1939, no período de crise entre as grandes Guerras. Era, então, um jovem sensível, com o espírito profundamente marcado pelo sofrimento decorrente de perdas dolorosas. Sua mãe, prenunciando os horrores do que ainda estava por vir, decidiu tirar o filho daquele campo de pobreza, cinzas e mortes para um lugar distante e desconhecido, que eles só imaginavam, por recomendação de um amigo venezuelano, tal como descreve Reig:

Nacido en Niza, Francia, en 1919, Jean Marc De Sellier Civrieux se inclinó tempranamente hacia el arte y la literatura. Estudió en los liceos Michelet y Buffon entre 1928 y 1938, tiempo en el cual pudo trabar contacto con algunos de los surrealistas. Ante la amenaza de ser alistado para la guerra, y después de que su padre los abandonara, el hijo único y su madre partieron hacia Venezuela, por recomendación de un amigo de familia venezolana.⁵¹(ALEJANDRO REIG, 2001-2002, p. 3).

Em entrevista concedida ao escritor venezuelano Ramón Ordaz, mencionada no texto *El arte de la investigación* (2000), o autor do *Watunna, mitologia Makiritare* fala sobre a sua chegada à Venezuela:

⁵⁰ Com o desaparecimento físico de Marc De Civrieux, despede-se outro membro da geração de fundadores da antropologia venezuelana contemporânea, de singular importância, tanto por ter sido uma figura de ligação entre as gerações acadêmicas, quanto pela amplitude de seu espectro generalista, desenvolvido em paralelo em dois caminhos, a geologia e os estudos antropológicos, numa única paixão pela paisagem terrestre e sua história natural e humana, cujos mistérios ele tentou desvendar nos registros de escritura fisiográfica, etnohistórica y mitológica.

⁵¹ Nascido em Nice, França, em 1919, Jean Marc De Sellier Civrieux inclinou-se desde cedo para a arte e a literatura. Estudou nos liceus Michelet e Buffon entre 1928 e 1938, período em que pôde entrar em contato com alguns dos surrealistas. Diante da ameaça de ser alistado para a guerra, e depois que seu pai os abandonou, o único filho e sua mãe partiram para a Venezuela, por recomendação de um amigo da família venezuelana

Era muy joven cuando llegué. Fue durante las crisis de la guerra. Tenía diecinueve años. Imagínate a un joven como yo en Europa, sometido a toda la tradición familiar, los estudios, etc. Total, antes de mi llegada aquí, nada de importancia puedo contar. Ya en Venezuela, cursé geología, una época en que no tenía mucha plata y debía estudiar y trabajar al mismo tiempo. Al graduarme empecé las expediciones hacia el sur, hacia el Amazonas. Resulta que la geología de campo, la hice en varios lugares, entre ellos la Guayana, estuve en minas de oro y así empecé a enamorarme de esa región.⁵² (ORDAZ, 2000, p. 9).

Geólogo formado pela Universidad Central de Venezuela, em 1945, Marc de Civrieux de imediato focou suas energias para o desenvolvimento de investigações relacionadas aos estudos da estratigrafia e micropaleontologia, áreas em que conseguiu abrir caminhos definitivos aos estudos geológicos na Venezuela. Explorador, investigador incansável e professor universitário, ele ocupou cargos de grandes responsabilidades no Creole Petroleum de Venezuela, no Ministério de Minas, tendo se tornado um pesquisador reconhecido no ramo, e um representante ativo em congressos, simpósios e eventos. Foi ele o fundador da Divisão de Documentação Geológica⁵³ da Venezuela.

Outro caminho trilhado por Marc de Civrieux ao longo da vida tem a ver com o gosto pelos espaços de documentação científica. Isso pode ser comprovado pelo fato de que fundou duas notáveis bibliotecas na Venezuela: uma especializada em geologia, na Universidad do Oriente (UDO), onde ele lecionou por muitos anos, e outra em Mucuy, em 1997: a Biblioteca Los Grandes Espacios Marc de Civrieux.⁵⁴ Essa situação pode ser entendida, segundo Reig (2000, p. 19), como a síntese de “su obra de viajero e investigador de las culturas”.

⁵² Eu eramuito jovem quando cheguei. Foi durante as crises da guerra. Eu tinha dezenove anos. Imagine um jovem como eu na Europa, submetido a toda a tradição familiar, estudos, etc. Enfim, antes da minha chegada aqui, não posso dizer nada de importante. Uma vez na Venezuela, estudei geologia, uma época em que não tinha muito dinheiro e tinha que estudar e trabalhar ao mesmo tempo. Quando me formei, comecei as expedições para o sul, para a Amazônia. Por conta da geologia de campo, que eu pratiquei em vários lugares, entre eles a Guayana, onde estive em minas de ouro, e assim comecei a me apaixonar pela região. [Tradução nossa].

⁵³ Em 1952, vem à luz o *Primer Léxico Estratigráfico de Venezuela*, uma obra – em seu próprio refúgio científico – coordenada por Civrieux, a qual se torna um texto obrigatório para os que se iniciam em Geologia na Venezuela (Editorial, 2006, p.196).

⁵⁴ A biblioteca Los Grandes Espacios Marc de Civrieux possui mais de 10 000 volumes sobre a história material e espiritual da humanidade, história, geologia, etnologia, mitologia, religião, ciências naturais, astronomia incluindo a Venezuela e a América. Este acervo foi pacientemente recopilado e classificado com o propósito de impulsionar a investigação a partir de uma visão humanista, coerente e profunda do mito e da história, pois Marc considera as mitologias e o patrimônio oral das diferentes culturas como contribuições para a história, impossíveis de ignorar porque contêm chaves fundamentais para a compreensão atual do fenômeno cultural em suas relações e legitimação social (Barrios de Civrieux, 2000, p. 40).

A biblioteca é aberta ao público em geral, que inclui qualquer pessoa interessada no estudo aprofundado das culturas mundiais. A razão pela qual a biblioteca é chamada também de Museu é porque possui um pequeno museu de instrumentos étnicos dirigido pelo luthier e professor Virgílio Fergusson. O mesmo possui um grande acervo de instrumentos musicais. Para mais informações sobre a Biblioteca Los grandes Espacios Marc de Civrieux acessar o site:

Conforme Reig (2000, p. 18), as viagens aparecem de forma natural como metáforas organizadoras quando se intenta compreender o sentido da obra de Marc de Civrieux. “Elas [as viagens] foram os primeiros passos de um projeto ambicioso de exploração e investigação maior e bem elaborado ao longo dos anos. Civrieux coletava tudo que podia e que lhe interessava: anotava, desenhava, fazia mapas, coletava palavras em línguas indígenas, tirava fotos, colhia narrativas, cantos, mitos, produzia materiais audiovisuais, assim como juntava muitas peças da cultura material ameríndia.

Com isso, Marc de Civrieux montou um acervo grandioso, para si e para quem se interessa em saber mais sobre a história da Venezuela, das Américas e da humanidade como um todo. Por causa dessa multiplicidade, suas investigações penetram territórios de múltiplas disciplinas científicas, tais os casos da Geologia, da Oceanografia, da Linguística, da Antropologia, da Etnologia, da Etnografia, da Etnobotânica, da História, da Religião, da Mitologia, do Folclore e da Astronomia.

À diferença do que ocorria com outros trabalhos de cunho etno-históricos, os livros de Civrieux foram, desde suas publicações, muito apreciados, porque deles brotavam mapas, desenhos, fotografias, rostos e nomes de pessoas, ilustrações diversas que iam desde a paisagem até a arquitetura local. Ressalte-se que muitos desenhos que ilustram seus livros eram feitos por indígenas, como é o caso das ilustrações que preenchem as páginas dos livros *Watunna Mitología Makiritare* (1970), e do *Watunna un ciclo de creacion en el Orinoco* (1992), assim como ocorre com o livro *Mito y religión Kunuhana* (2015). Todos esses títulos foram produzidos em parceria com o indígena ye'kwana Manuel Velásquez *Dawasehuma*, como era também conhecido, e de quem falaremos mais adiante.

Por essas características peculiares, os livros de Civrieux eram considerados diferentes: “verdadeiros testemunhos gráficos”, além de didáticos e profundos, tal como atestam as seguintes palavras de Gasson: “Sus trabajos tienen una particular calidad caleidoscópica, de pastiche o collage, pues se encuentran en ellos multitud de imágenes,

<https://civrieux-bibliotecalosgrandespacios.blogspot.com/search?updated-max=2012-03-02T21:43:00-08:00&max-results=7>

nombres, palabras indígenas, lugares, sensaciones y comentarios que dan a sus obras um tono personal e íntimo”. (GASSÓN, 2000, p.37).⁵⁵

A despeito do impacto do legado de Marc de Civrieux em relação aos campos da Antropologia e da História, Reig (2000) pondera:

Si intentamos evaluar el impacto del legado de Marc de Civrieux en el campo antropológico e histórico, además de sopesar el aporte fundador de sus trabajos específicos (...) quizá sea necesario no olvidar su invitación esencial: ir más allá, mirar hacia nuevos horizontes de forma metódica e incansable, intentando descubrir los arcanos de nuestra existencia.⁵⁶ (REIG, 2000, p. 18).

Cumprir destacar, pois, que as longas viagens foram fundamentais para Civrieux conhecer a riqueza humana e cultural da Orinoquia venezuelana. Junto com o constante amigo René Lichy, embarcaram definitivamente selva adentro, “a caminho do Sul”, realizando um sonho de ambos, como ilustra Luis Alberto Crespo, no relato de vida que fez sobre Civrieux, para o livro *Soñadores del sur: Humanistas franceses en la selva venezolana* (2000).

Civrieux e Lichy partiram, em 1947, para uma primeira expedição destinada às cabeceiras do rio Orinoco⁵⁷, seguindo a mesma rota feita por Alexander Von Humboldt e Aimé Bonpland: pelo Canal de Casiquiare, rumo ao encontro das bacias do rio Orinoco e do rio Amazonas. Na ocasião dessa expedição, Civrieux tem seus primeiros contatos com os povos caribes que habitavam as margens do Orinoco. Encantado e empolgado, começa aí a saga da sua indagação sobre o universo mítico desses povos.

Em 1950, já na segunda expedição, na Expedição *Marahuaca*⁵⁸, Marc de Civrieux manteve o contato definitivo com os *Kunuhana*/Ye’kwana. Sobre isso ele comenta:

⁵⁵ “Suas obras têm uma qualidade caleidoscópica, pastiche ou colagem, pois contêm uma infinidade de imagens, nomes, palavras indígenas, lugares, sensações e comentários que conferem às suas obras um tom pessoal e íntimo”. [Tradução nossa].

⁵⁶ Se tentarmos avaliar o impacto do legado de Marc de Civrieux no campo antropológico e histórico, além de ponderar a contribuição fundadora de suas obras específicas (...) talvez seja necessário não esquecer seu convite essencial: ir além, olhar para novos horizontes de forma metódica e incansável, tentando descobrir os arcanos de nossa existência. [Tradução nossa].

⁵⁷ Dessa viagem, eles publicaram em coautoria uma série de relatos sobre a viagem, com o título de *El Orinoco y el Amazonas se dan las manos*. “Estos materiales los pulimos y los publicamos más tarde em formato de livro (...)” diz Civrieux (in ORDAZ, 2000, p. 10). O livro com todos os relatos foi publicado em 1949, com o título de *Exploración por la región amazónica de Venezuela*.

⁵⁸ Conforme Civrieux, essa segunda expedição, foi dirigida pelo “Dr. Ventura Barnés, ornitólogo y patrocinada por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) y la Universidad de Puerto Rico, en la cual fui gentilmente invitado a participar en calidad de geólogo del Instituto Nacional de Minas y Geología y en la que participó mi gran amigo y compañero en otras expediciones, el entomólogo René Lichy” (CIVRIEX, 2015, p. 13). Civrieux e Lichy são considerados percussores da Expedição franco-venezuelanas de 1951. Nesse momento conheci Dawasehuma, um jovem Kunuhana que foi nosso guia e com seu profundo conhecimento da região de

A respecto a los Kunuhana, el contacto comenzó en 1950 a raíz de la expedición a la región Sierra *Marahuaka*, *Kushamakari* y *Alto Cunucunuma* (...). En esta fecha, la región era todavía inexplorada y por tanto bastante desconocida para la Geografía de Venezuela, de ahí que una de nuestras primeras tareas fue elaborar un croquis para hacer el reconocimiento. En ese momento conocí a *Dawasehuma*, joven *Kunuhana* que era nuestro guía y con su profundo conocimiento de la región del *Cunucunuma*, del *Marahuaka-Duida*, del Alto Orinoco y de toda la extensión geográfica de los *so'to*, nos dedicamos a preparar un primer mapa del área de exploración en largas y arduas sesiones de trabajo en las que copiábamos rigurosamente en el papel lo que *Dawasehuma* nos trazaba en el suelo respetando las distancias relativas indicadas.⁵⁹ (CIVRIEUX, 2015, p. 13).

O excerto permite constatar mais uma vez o quanto os nativos conheciam a região e a forma que contribuíram para a fixação de sua intrincada cartografia. Esse mapa, que foi oficialmente nomeado de Carta *Dawasehuma*, ganhou notoriedade e, nos anos de 1990, serviu de base para a luta de resistência organizada em torno da demarcação das terras de ocupação ancestral dos Ye'kwana frente ao estado venezuelano

Marc de Civrieux reconheceu imediatamente o alto valor dos conhecimentos, assim como as muitas habilidades do jovem *Dawasehuma*/Manuel Velásquez:

Los datos de *Dawasehuma* eran de primer orden, de modo que el paso siguiente consistió en superponer al croquis indígena, el Mapa de Alfredo Jahn basado en la exploración de Félix Cardona (1930) y el resultado fue una fuente muy apropiada para trazar el mapa en el Límite Norte, incluyendo los Valles de *Antaware*, *Emékuni* y *Labarehur*. Para trazar los límites hacia el Sureste utilizamos el Mapa del Cerro Duida de Tate & Hitchcock (1841), y finalmente, para culminar el mapa, recurrimos, en algunas partes, al “Diario de Viaje” de Robert Schombürgk (1838-39). El resultado final fue el “Mapa de *Dawasehuma*” en honor a su original artífice de la ruta de nuestra ansiada exploración.⁶⁰ (CIVRIEUX, 2015, p. 13).

Cunucunuma, do Marahuaka-Duida, do Alto Orinoco e de toda a extensão geográfica dos So'to, nos dedicamos a preparar um primeiro mapa da área de exploração em longas e árduas sessões de trabalho nas quais copiamos rigorosamente no papel o que *Dawasehuma* nos traçou no terreno, respeitando as distâncias relativas por ele indicadas. [Tradução nossa]

⁵⁹ Com relação aos Kunuhana, o contato começou em 1950, como resultado da expedição às regiões de Sierra Marahuaka, Kushamakari e Alto Cunucunuma (...). Naquela época, a região ainda era inexplorada e, portanto, bastante desconhecida da Geografia da Venezuela, daí uma de nossas primeiras tarefas foi preparar um esboço para fazer o reconhecimento. [Tradução nossa].

⁶⁰ Os dados de *Dawasehuma* eram de mais alta ordem, então o próximo passo foi sobrepor ao esboço indígena, o Mapa de Alfredo Jahn baseado na exploração de Félix Cardona (1930) e o resultado foi uma fonte muito apropriada para desenhar o mapa na Fronteira Norte, incluindo os Vales de Antaware, Emékuni e Labarehur. Para traçar os limites para o sudeste, utilizamos o Mapa do Monte Duida (1841), de Tate e Hitchcock, e, finalmente, para completar o mapa, recorremos, em algumas partes, ao "Diário de Viagem" de Robert Schomburgk (1838-39). O resultado final foi o "Mapa de *Dawasehuma*" em homenagem ao seu arquiteto original da rota de nossa tão esperada exploração. [Tradução nossa].

Dawasehuma/Manuel Velásquez foi, então, por esses requisitos, convidado a participar da Expedição Franco-Venezuelana, levada a cabo no ano seguinte, agora na condição de integrante oficial. Foi a partir daí que Marc de Civrieux teve oportunidade de ampliar o conjunto de informações anteriormente coletadas e de “profundizar una relación con el territorio y con los Ye’kuana que pronto daría frutos mayores”, conforme declara Alejandro Reig no trecho abaixo reproduzido (2001-2002, p.5).

Tal compreensão é corroborada pelo registro do próprio Civrieux:

En 1951 Dawasehuma se enroló en la expedición Franco-venezolana a las fuentes del Orinoco, destacándose como uno de los guías y motoristas más eficientes y apreciados. Mi amigo René Lichy, miembro científico de la expedición en calidad de entomólogo, dedicó en su libro “*Yakú*” una nota sobre Velásquez: “Nos acompañan Manuel Velásquez, cuyo nombre verdadero es Dawasehuma y su hermano Huatita, ambos vinieron con nosotros en la expedición al Marawaka, el año pasado (1950); el primero, sobre todo, es extraordinario conocedor de la selva (1979)”.⁶¹ (CIVRIEUX, 2015, p. 123-124).

Desse encontro entre Manuel Velásquez *Dawasehuma* e Civrieux nasceu uma duradoura relação de amizade e trabalho que perdurou para a vida toda:

Desde que conocí a *Dawasehuma* hicimos una entrañable amistad y la hemos continuado hasta el momento (2000) y a través de él, muy especialmente, me acerqué al conocimiento de la mitología de la tribu que en un principio, llamé Makiritare y que por siguientes investigaciones y contactos, concluí que se trata de la gran tribu *So'to* con sus variedades locales como los *Kunuhana*. Conocí a *Dawasehuma* en la casa *Mawadi Ane Hidi* en el Alto Cunucunuma en 1950 [...] Desde que nos conocimos hicimos una gran amistad y después de sucesivos encuentros, de escuchar y transcribir sus aremi, yo recuerdo a *Dawasehuma* siempre dispuesto a cantar los “aremi”⁶² de su casa natal, la selva orinoquense. Con él recogí datos muy importantes de la religión de los *kunuhana*, los que, en líneas generales, son representativos de las ideas religiosas de tribus caribe de Venezuela. El presente trabajo contiene valiosas informaciones aportadas por él y varias ilustraciones provenientes de su genio interpretativo.⁶³ (CIVRIEUX, 2015, p. 123).

⁶¹ Em 1951 Dawasehuma juntou-se à expedição franco-venezuelana às nascentes do Orinoco, destacando-se como um dos mais eficientes e apreciados guias e motociclistas. Meu amigo René Lichy, membro científico da expedição como entomologista, dedicou uma nota sobre Velásquez em seu livro “Yakú” no ano passado (1950); “Estamos acompanhados por Manuel Velásquez, cujo nome verdadeiro é Dawasehuma e seu irmão Huatita, que vieram conosco na expedição a Marawaka, no ano passado (1950); O primeiro, acima de tudo, é um extraordinário conhecedor da selva (década de 1979). [Tradução nossa].

⁶² ⁶² Forma linguística variante de *Ädemi*, canto ancestral.

⁶³ Desde que conheci Dawasehuma fizemos uma estreita amizade e continuamos até agora (2000) e através dele, muito especialmente, abordei o conhecimento da mitologia da tribo que no início, chamei de Makiritare e que através de pesquisas e contatos posteriores, concluí que é a grande tribo So'to com suas variedades locais como a Kunuhana. Eu conheci Dawasehuma na casa Mawadi Ane Hidi em Upper Cunucunuma em 1950 [...] A partir do momento em que nos conhecemos, nos tomamos de uma grande amizade e depois de sucessivos encontros,

Assim, foi por causa da duradoura relação de amizade e da intimidade afetiva e intelectual mantida entre Marc de Civrieux e Manuel Veslásquez *Dawasehuma* que foram criadas as condições para a coleta, organização, construção, publicação e circulação de *Watunna Mitologia Makiritare*. A escritura desse *Watunna* é resultado de uma união solidária e de um dilatado caminho feito por Civrieux ao território ye'kwana durante mais de 20 anos:

me tracé un plan de trabajo que he llevado a cabo con paciencia en el transcurso de muchos años (...). En 1959, nueve años después de la Expedición al Cunucunuma - Marahuaka fue publicado *Datos Antropológicos de los Indios Kunu-Hana*; con abundante información sobre mitología, geografía, ecología y cultura *Kunuhana*. Posteriormente salió *Watunna, Mitología Maquiritare* (1970) y *Watunna, Un Ciclo de Creación en el Orinoco* (1992), compendio mitológico que integra a los *kunuhana* con *yekuana* e *ihuruhana* de la gran tribu *so'to*.⁶⁴ (Civrieux, 2015, p. 13).

Em 2023, em comemoração ao aniversário de vinte anos de morte do autor de *Watunna*, veio a público, pela Monte Avila, a obra póstuma *La tentación de las perlas. Diario de Cunumá 1498-1599* (2023). O volume é organizado em dois tomos que, juntos, somam mais de mil páginas. Marc de Civrieux recebeu uma justa homenagem nesse importante volume, que foi lançado na *FILVEN Feria Internacional del Libro Venezuela* de 2023. “Foi emocionante”, conforme depõe Luis Acuña Santaella no texto intitulado *Los sonidos de Watunna* (2000, p. 30). Ele acrescenta: “Marc de Civrieux es un hacedor de civilizaciones y de obra permanente”.

4. 1. 1 – *Watunna – Mitología Makiritare*: coleta, autoria e método

Com isso se pode confirmar que *Watunna – mitología Makiritare* é resultado de um trabalho de coleta realizado ao longo de uma vida dedicada à luta pelo reconhecimento da complexidade das culturas indígenas. Desde a juventude Marc de Civrieux se empenhou em penetrar e conhecer a selva venezuelana e ao realizar essa empreitada acabou também se tornando íntimo de pessoas ye'kwana.

ouvindo e transcrevendo seu aremi, lembro-me de *Dawasehuma* sempre pronto para cantar o "aremi" de sua terra natal, a selva do Orinoco. Com ele coletei dados muito importantes sobre a religião dos *Kunuhana*, que, em termos gerais, são representativos das ideias religiosas das tribos caribe da Venezuela. O presente trabalho contém valiosas informações fornecidas por ele e várias ilustrações de seu gênio interpretativo. [Tradução nossa].

⁶⁴ Elaborei um plano de trabalho que realizei com paciência ao longo de muitos anos (...). Em 1959, nove anos após a Expedição *Cunucunuma - Marahuaka*, foram publicados *Dados Antropológicos dos Índios Kunu-Hana*; com uma riqueza de informações sobre mitologia, geografia, ecologia e cultura *Kunuhana*. Seguiram-se *Watunna, Mythology Maquiritare* (1970) e *Watunna, A Cycle of Creation in the Orinoco* (1992), um compêndio mitológico que integra o *Kunuhana* com os *Yekuana* e *Ihuruhana* da grande tribo *So'to*. [Tradução nossa].

Prova de que esse encontro foi proveitoso para ambos os lados pode ser depreendido quando Marc de Civrieux diz que: “agradezco a mi querido amigo y compañero expedicionário, *Dawasehuma*, haberme mostrado el camino hacia um mundo mítico e intricado”; e, por seu turno, em depoimento concedido à Revista *Aporre*, Manuel Velásquez *Dawasehuma* afirma:

Nosotros no necesitamos curas ni americanos que vengan a enseñarnos. Todos necesitamos estudiar, eso es verdad, pero primero nuestro idioma, después lo demás. Hay gente buena que nos puede enseñar, como Doctor Civrieux. El no llegó obligando a nadie, él nos apreció a nosotros, escribió nuestra historia, así nos ayudó.⁶⁵ (ARREAZA, 2005)

O desabafo acima reproduzido foi feito em certa ocasião em que Manuel Velásquez *Dawasehuma* estava sendo entrevistado por Henriette Arreaza, da Revista *Aporrea*, e esta sugeriu que aquela importante liderança indígena mandasse um recado para o então presidente da Venezuela, o Comandante Hugo Chávez.

Num ambiente em que as populações indígenas venezuelanas sofriam os impactos causados pela implementação das políticas públicas do governo chavista, a liderança indígena aponta Marc de Civrieux como exemplo único de relação respeitosa para com os ye'kwana. Foi, portanto, por conta de uma amizade respeitosa que confiou os saberes secretos de seu povo a Marc de Civrieux.

Perspectivando as fontes do texto, no prefácio que escreveu para *Watunna - an Orinoco creation cycle*, a segunda edição do livro de Civrieux, David Guss acrescenta os seguintes dados:

It had taken Marc de Civrieux more than twenty years to piece together, returning to the villages of the Kunukunuma year after year to listen to the many Makiritare who give him the hundreds of fragments and episodes which were eventually woven together to form the Whole. [...]. And so there was not one informant, but manys, and When in the end he had taken all the versions and given then the order they would have if there were just one speaker and one accasion, he changed roles and became the taller himself. The tables were suddenly turned and the investigator began giving the stories back to the people.⁶⁶ (GUSS, 1980. p. vii)

⁶⁵ Não precisamos que padres ou americanos venham nos ensinar. Todos nós precisamos estudar, é verdade, mas primeiro a nossa língua, depois o resto. Há boas pessoas que podem nos ensinar, como o Dr. Civrieux. Ele não veio forçando ninguém, ele nos apreciou, escreveu nossa história, foi assim que nos ajudou, [Tradução nossa].

⁶⁶ Marc de Civrieux levou mais de vinte anos retornando às aldeias do Kunukunuma ano após ano, para ouvir os muitos Makiritare que lhe deram as centenas de fragmentos e episódios que acabaram se juntando para formar o Todo. [...]. E assim houve não um informante, mas muitos, e quando no final ele obteve todas as versões e deu a ordem que eles teriam se houvesse apenas um único informante numa única ocasião, ele mudou de papel e ele mesmo se tornou narrador. Os papéis mudaram e, de repente, o investigador começou a devolver as histórias às pessoas. [Tradução nossa].

Essas informações dão conta de que, apesar de *Dawasehuma*/Manuel Velásquez ser a fonte privilegiada de informação sobre as narrativas de base de *Watunna*, *mitología Makiritare*, o texto final do livro é resultado de um conjunto de informações fornecidas por um número muito grande de ye'kwanas. Além de Manuel Velásquez *Dawasehuma*, outros ye'kwana forneceram “centenas de fragmentos e episódios que acabaram se juntando para formar o Todo”. Essa dimensão individual e coletiva de *Watunna Mitología Makiritare* nos parece ser elemento relevante para podermos compreender melhor a complexidade da estrutura discursiva da obra.

De outra perspectiva também temos de reconhecer que coube a Marc de Civrieux as atividades de coleta e organização, assim como coube a ele definir e fixar a ordem das sequências narrativas do texto final. E isso aconteceu, segundo declara Juan Duchesne-Winter, (2015, p. 115), em conformidade com uma ordem expressiva e textual muito peculiar à obra de Marc de Civrieux. Para esse emérito professor da University of Pittsburg, o trabalho de Marc de Civrieux se apoiava na premissa defendida por Claude Lévi-Strauss de que “el mito es siempre versión, y cada versión de alguna manera presenta un desdoblamiento del conjunto de las demás versiones existentes”.⁶⁷

Para não alongar essa questão creio que a essa altura podemos afirmar que não se pode compreender *Watunna Mitología Makiritare* como se se tratasse do resultado do mero ato de compilar e fielmente reproduzir o material que o etnógrafo conseguiu juntar. Trata-se mesmo, conforme Duchesne (2015, p. 124), é da “fusión orgánica de todas las versiones, ése donde lo múltiple parece ser el uno y vice-versa y se efectúa la fusión ideal entre el sujeto y el objeto de conocimiento”.⁶⁸

Mas isso não quer dizer, todavia, que Marc de Civrieux não estivesse profundamente comprometido com a autenticidade em relação ao pensamento ye'kwana. Esse caráter autêntico do texto de Civrieux pode ser demonstrado não apenas pelo fato de sua base ter sido fornecida não somente por um grande mestre da cultura, Manuel Velásquez *Dawasehuma*, assim como por um grande número de informantes que referendaram e validaram sua versão ao longo de

⁶⁷ O mito é sempre uma versão, e cada versão de alguma forma apresenta uma duplicação do conjunto das outras versões existentes. [Tradução nossa].

⁶⁸ Fusão orgânica de todas as versões, aquela em que o múltiplo parece ser o um e vice-versa, e a fusão ideal entre o sujeito e o objeto de conhecimento. [Tradução nossa].

muitos anos de trabalho. Para Duchesne (2015, p. 25), o “más interesante” nisso tudo é pensar “en la emergencia de un punto de vista articulado por el material expresivo mismo [...] que] se sale de esa estricta relación sujeto-objeto por obra de las exigencias inmanentes a la máquina material de la escritura”.⁶⁹

Dito isso, retornemos à dimensão coletiva do texto. David Guss defende que o inegável caráter coletivo desse patrimônio verbo-ritual estaria marcado no próprio título da obra, que reconhece o conjunto do povo Makiritare como o verdadeiro dono das histórias. O antropólogo acrescenta que o texto resultante do minucioso trabalho realizado por Marc de Civrieux constitui em si mesmo um texto bastante original, tal como se “houvesse apenas um único informante numa única ocasião, ele (Marc de Civrieux) mudou de papel, se tornando, ele mesmo o narrador”.

Na “Introducción a la Mitología Makiritare”, Marc de Civrieux corrobora essa chave de interpretação ao afirmar que

En años recientes, al reanudar nuestros contactos con los makiritare y al ordenar nuestros apuntes de campo sobre la religión y antropología, nos hemos vistos obligados a reinterpretar muchos significados del complejo material que poseíamos. Descubrimos que los fragmentos anteriormente recogidos se integraban en un conjunto grandioso y coherente, en un gran Mito de Creación que tenía mucho valor para comprender cabalmente la cultura Makiritare.⁷⁰ (CIVRIEUX, 1970, p. 9)

Para encerrar a discussão sobre as fontes e a autoria de *Watunna Mitología Makiritare*, gostaria de nesse ponto retomar uma das mais importantes lições contidas no ensaio “O que é um autor?”, do pensador francês Michel Foucault. Nesse famoso ensaio o filósofo argumenta no sentido de que a noção de um “certo ser racional que chamamos de autor” na verdade agrega diversos “eus”, e que esses diferentes “eus” remetem aos lugares que diferentes indivíduos ocupam no corpo de toda obra. (FOUCAULT 2002, p. 50).

De onde se depreende que a noção de autoria não pode ser ingenuamente definida pela atribuição espontânea de um discurso a um produtor individual fácil e imediatamente reconhecível. Dessa perspectiva a noção de autoria deve ser entendida a partir de uma série de

⁶⁹ mais interessante" nisso tudo é pensar "na emergência de um ponto de vista articulado pelo próprio material expressivo [...] que] vai além dessa relação sujeito-objeto estrita em virtude das demandas imanentes da máquina material da escrita. [Tradução nossa].

⁷⁰ Nos últimos anos, ao retomarmos nossos contatos com os Makiritare e organizarmos nossas notas de campo sobre religião e antropologia, fomos forçados a reinterpretar muitos significados do complexo material que possuímos. Descobrimos que os fragmentos coletados anteriormente estavam integrados em um todo grandioso e coerente, um grande Mito da Criação que foi de grande valia para uma compreensão plena da cultura Makiritare. [Tradução nossa].

operações específicas e complexas que nunca remetem pura e simplesmente a um indivíduo real. Assim entendida, a noção de autoria pode dar lugar a vários egos, ou seja, a várias posições-sujeito que classes diferentes de indivíduos podem vir a ocupar no corpo do texto. (FOUCAULT, 2009, p. 56).

Desse modo, os sujeitos de enunciação são plurais, porque se manifestam de acordo com as especificidades das configurações discursivas complexas que configuram os protocolos dos enunciados possíveis numa determinada situação. De onde se depreende que são essas ditas condições que ajudam a distribuir as posições de sujeito, pois são elas que tornam possível tanto a enunciação quanto a subsequente apropriação do discurso por uma subjetividade. São essas as condições que, segundo Foucault, tornam possíveis que posições de sujeito possam ser reivindicadas, preenchidas ou mesmo revogadas de forma objetiva pelos discursos.

Tratando da complexidade da noção de autoria em *Watunna Mitología Makiritare*, Juan Duchesne-Winter, cujos escritos exploram a intersecção entre reflexão teórica e pensamento político na literatura contemporânea, defende que

El *Watunna* de Marc de Civrieux es siempre dos. Es un compendio etnográfico de mitología Makiritare,” o “un ciclo de creación del Orinoco” en el sentido de que compilla y traduce la más importante tradición oral del pueblo yekuana, su autor colectivo. Pero también es el *Watunna* firmado por Marc de Civrieux, autor de la versión escrita en español, que constituye en términos literarios un original ya acompañado por una traducción al inglés. Desde el primer punto de vista el original es la composición oral en lengua so'to que el libro transpone al español escrito. El texto alfabético actúa como un “doble” de una matriz oral en lengua indígena y a ella remite. Se espera que la obra exprese el pensamiento tradicional de los yekuana. Se le cita como documento etnográfico. Mas desde el segundo punto de vista hay que tomar en cuenta que el *Watunna* de Marc de Civrieux es una versión letrada muy específica y particular de un repertorio oral disperso en múltiples interpretaciones fragmentarias realizadas a partir del mejor recuerdo que tiene cada narrador oral nativo de otras múltiples interpretaciones y fragmentos. Gracias a Marc de Civrieux, sobre este fondo rumoroso y proteico del mito oral destaca una interpretación unitaria, articulada en un material expresivo que se metamorfosea en mito escrito, en convención literaria. Así, el *Watunna* es dos mitos: uno autógeno, oral y otro convencional, literario. Ambos constituyen derivaciones, es decir, versiones, por definición, y son inseparables en tanto comparten el hecho de ser versiones también uno del otro, puesto que los lectores que non viven en el mundo yekuana ni en la lengua so'to sólo pueden atenerse al documento de Marc de Civrieux y a su vez a los hablantes nativos de la lengua del mito, su propia versión autógena, siempre parcial y fragmentaria, se les presenta como la versión original fragmentada frente a la versión literaria que la recrea y unifica. (DUCHESNE, 2015, p. 113-114).⁷¹

⁷¹ O *Watunna* de Marc de Civrieux é sempre dois. É um compêndio etnográfico da mitologia *Makiritare*, ou "um ciclo de criação do Orinoco", no sentido de que ele compila e traduz a mais importante tradição oral do povo

De onde se depreende que a sequência de textos que compõem a série reiterativa de *Watunna* põe em jogo a lógica de uma reprodução que repete, ao mesmo tempo que altera, a cadeia em termos de escala. Aqui há certa similaridade com o que acontece com as famosas bonecas russas, as simpáticas matrioskas, que são medidas e talhadas para que de uma boneca possa sempre derivar outra que, sendo igual, será sempre diferente. Nesse sentido, podemos propor que a cadeia textual de *Watunna* se dá tal e qual acontece com o rito do parto, quando a mãe dá à luz uma filha, que dá, por sua vez, à luz uma outra criança, e assim, por sucessão, vai-se mantendo e ampliando certa linhagem que, permanecendo em alguma medida idêntica, vai sempre se modificando.

Segundo Duchesne (2015, p. 115), por força da influência do pensamento de Claude Lévi-Strauss, que defendia “la infinita capacidade de desdoblamiento del pensamiento mítico” e que “el mito es siempre versión, y cada versión de alguna manera presenta un desdoblamiento del conjunto de las demás versiones existentes”, é que *Watunna Mitología Makiritare*, foi produzido a partir de certa “singularidade metodológica”.

Essa “singularidade” se baseava não nas formas então vigentes de transcrição etnográfica, que eram feitas de forma mecânica e direta. Nesse modelo dominante entre etnógrafos, sob a alegação de manter a essência do texto indígena, em geral se recorre a recursos das gravações, que depois são fixadas o mais próximo possível da fala original. Marc de Civrieux, antes e pelo contrário, realizava uma espécie de “vuelo literário”, que se caracterizava por tentar “responder a ciertas exigências del material expresivo en cuanto proyecto de escritura que va creando su propia dinámica, su propia animación”. (DUCHESNE, 2015, p. 117).⁷²

Yekuana, seu autor coletivo. Mas é também o *Watunna* assinado por Marc de Civrieux, autor da versão escrita em espanhol, que constitui em termos literários um original já acompanhado de uma tradução inglesa. Do primeiro ponto de vista, o original é a composição oral na língua So'to que o livro transpõe para o espanhol escrito. O texto alfabético funciona como um “duplo” de uma matriz oral na língua indígena e a ela se refere. Espera-se que a obra expresse o pensamento tradicional dos Yekuana. É citado como um documento etnográfico. Mas, do segundo ponto de vista, deve-se levar em conta que *Watunna*, de Marc de Civrieux, é uma versão letrada muito específica e particular de um repertório oral disperso em múltiplas interpretações fragmentárias feitas a partir da melhor memória que cada narrador oral nativo tem de outras múltiplas interpretações e fragmentos. Graças a Marc de Civrieux, contraesse fundo barulhento do mito oral ergue-se uma interpretação unitária, articulada em um material expressivo que se metamorfoseia em mito escrito, em convenção literária. Assim, o *Watunna* é dois mitos: um autógeno, oral e outro convencional, literário. Ambos constituem derivações, isto é, versões, por definição, e são inseparáveis na medida em que compartilham o fato de que também são versões um do outro, uma vez que os leitores que não vivem no mundo Yekuana ou na língua So'to só podem acatar o documento de Marc de Civrieux e, por sua vez, os falantes nativos da língua do mito. [Tradução nossa].

⁷² Duchesne desenvolve esse argumento demonstrando que a liberdade do espírito de Marc de Civrieux o fazia recusar os vários marcos metodológicos de reprodução escrita dos mitos indígenas no campo da etnografia: a) aquele que consiste em escrever os mitos indígenas tal e qual foi gravado em língua original, traduzindo palavra por palavra, literalmente; b) outros acrescentam uma terceira linha, em que o texto é apresentado gramaticalmente correto em língua terminal.

A composição de Marc de Civrieux separa o ponto de vista do investigador, que se apresenta nos subtítulos, na capa e na contracapa, assim como nos excelentes textos preliminares de explicação ao texto mítico. Essas seções servem para separar o ponto de vista do investigador, do particular ponto de vista dos Makiritare. “Una vez entramos de lleno en el cuerpo textual de *Watunna* estas demarcaciones quedan en suspenso”.⁷³ (DUCHESNE, 2015, p. 117).

Esse ambiente de versões semelhantes, mas nunca idênticas, consolida o caráter literário do *Watunna Mitología Makiritare*, de Marc de Civrieux. O mitólogo do Orinoco se esforçou para recolher o maior número possível de versões de uma mesma narrativa com a intenção de conhecer a fundo as omissões e as variantes das sequências de eventos narrativos do *Watunna* ye'kwana. A investigação minuciosa e de longo prazo propiciou a Marc de Civrieux usufruir de um “excedente de visão” sobre o conjunto de fragmentos de *Watunna*. Ou seja, a “visão de um todo” possibilitou que o etnógrafo usufruísse de certo excedente de visão sobre o conjunto da matéria narrada, o qual permitiu que ele apreciasse e recompusesse o conjunto de forma bastante inusitada.

Para tanto, contribuiu tanto a “situação marginal” de Marc de Civrieux em relação ao fazer dominante no campo da Antropologia, quanto a inclinação de seu espírito criador para certa liberdade normativa. Conforme defende Duchesne (2025, p.118): essa seria a base de apoio e o ponto de expansão da “singularidade metodológica” de Marc de Civrieux:

El texto parece convertirse en persona, en sujeto al cual hay que interrogar como tal respecto a sus intenciones. Surge la indeterminación radical con respecto a quién habla en el *Watunna*: ¿es la voz directa de la mítica colectividad nativa? ¿es el autor como científico? ¿o es el autor como creador literario? ¿o son todos? ¿o una voz que recorre los intersticios existentes entre ellos? ¿o simplemente habla “algo” difícil de determinar? Insistir en que se escucha la voz inmediata de la comunidad nativa sólo refuerza la relación de conocimiento como una determinación del sujeto frente al objeto; el *Watunna* permanecería como muestra del discurso del otro, imagen del pensamiento del indio a ser conocida y apropiada por el “sujeto supuesto a saber” en el seno de una comunidad o totalidad que integra al mismo y al otro. Si, en cambio, se decidiera que sólo habla el artista Marc de Civrieux o un narrador producto de la ficción literaria convencional de todos modos se reduciría la obra a un monólogo genial del “sujeto supuesto a saber” que subsume la heterogeneidad etnohistórica y cosmopolítica. Pero el *Watunna* siempre es dos. Dos que se multiplica y divide en dos su propio modo de ser dos. Razón suficiente para asumir, a efectos de este comentario crítico, la presunción metodológica de que en el *Watunna* “hablan” dobles del pensamiento del indio, del pensamiento de Civrieux, del recorrido entre ambos, de la colectividad, de la individualidad y de los desdoblamientos de la propia narración-

⁷³ Uma vez que entramos totalmente no corpo textual de *Watunna*, essas demarcações são suspensas. [Tradução nossa].

objeto: doubles sustentados por el animismo de la escritura en cuanto “máquina espectral. (DUCHESNE, 2015, P.125-126)⁷⁴

Para concluir esse aspecto da discussão creio que a essa altura já podemos afirmar que a possibilidade de fazer escolhas baseadas no conhecimento de diferentes versões foi o que de fato permitiu a Marc de Civrieux organizar, num conjunto e num todo coerente, um grande volume de informações que antes circulavam de forma episódica, dispersa e lacunar, no ambiente interno da cultura ye'kwana.

Foi por conta desse processo de transposição do oral para o escrito, da qualidade de evento linguístico espontâneo e inserido no fluxo da vida, para o ambiente de circulação de pensamento próprio da ordem do acadêmico e do literário, que *Watunna* assumiu o estatuto de grande saga do povo ye'kwana.

Com tudo o que acima foi dito, resta reconhecer, enfim, que, com o seu *Watunna Mitología Makiritare*, o “homem do Orinoco” soube renovar, com agudeza e gênio próprio, a tradição do *Watunna* ye'kwana. Embora não fosse etnógrafo de formação, ele se tornou um estudioso muito ciente quanto às especificidades do exercício profissional etnográfico e antropológico, mas também muito cioso em relação à cultura ye'kwana, dado o apreço e o zelo que por ela guardava.

Enfim, a vivência com o povo ye'kwana, enquanto grupo, e com Manuel Velásquez *Dawasehuma*, enquanto mestre da cultura, acrescidos do engenho individual de Marc de Civrieux legaram o monumento verbal, *Watunna – mitologia Makiritare*, para a humanidade.⁷⁵

⁷⁴ O texto parece tornar-se uma pessoa, um sujeito que deve ser interrogado como tal relativamente às suas intenções. Surge uma indeterminação radical quanto a quem fala no *Watunna*: é a voz direta da coletividade mítica nativa? é o autor enquanto cientista? ou é o autor enquanto criador literário? ou são todos? ou uma voz que atravessa os interstícios entre eles? ou é simplesmente “algo” difícil de determinar? Insistir em que a voz imediata da comunidade nativa seja ouvida apenas reforça a relação do conhecimento como uma determinação do sujeito contra o objeto; o *Watunna* permaneceria uma amostra do discurso do outro, uma imagem do pensamento do indígena a ser conhecida e apropriada pelo “sujeito suposto do saber” no seio de uma comunidade ou totalidade que integra o mesmo e o outro. Se, por outro lado, se decidisse que só fala o artista Marc de Civrieux ou um narrador produto de uma ficção literária convencional, a obra ficaria ainda reduzida a um monólogo genial do “sujeito suposto do saber” que subsume a heterogeneidade etno-histórica e cosmopolítica. Mas *Watunna* é sempre dois. Dois que se multiplicam e dividem em dois a sua própria maneira de ser dois. Razão suficiente para assumir, para efeitos deste comentário crítico, o pressuposto metodológico de que no *Watunna* “falam” duplos do pensamento do índio, do pensamento de Civrieux, da viagem entre os dois, da coletividade, da individualidade e do desdobramento do próprio objeto-narrativa: duplos sustentados pelo animismo da escrita como “máquina espectral”, e que os dois “falam” da mesma maneira. [Tradução nossa].

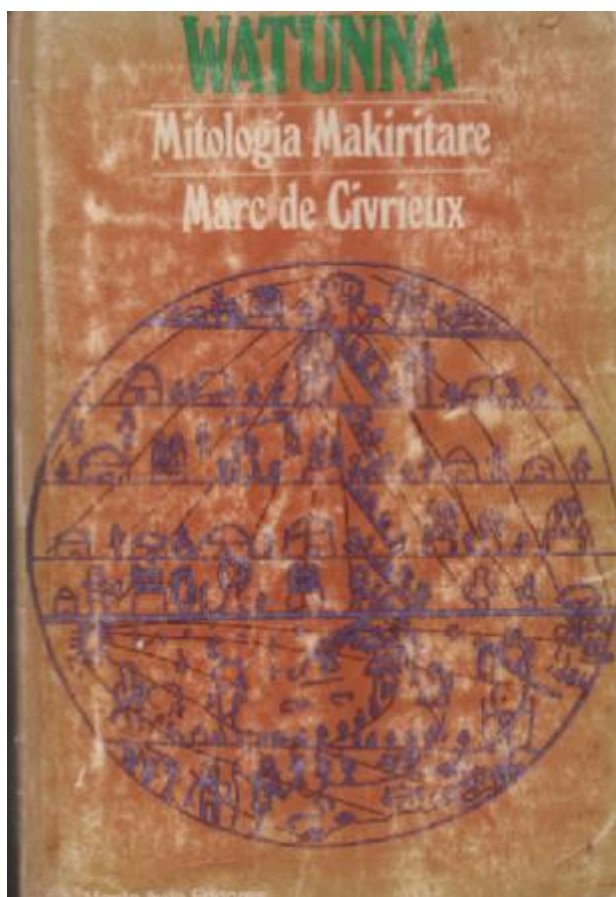
⁷⁵ Como é comum nos dias de hoje, em que é comum o julgamento de caráter político e ético-moral se sobrepor ao tratamento literário dos textos que compõem a série literária, Nelly Arvello de Jiménez (2000, p. 741), autora que escreveu trabalhos referenciados sobre a Antropologia amazônica, em geral, e sobre os ye'kwana, em particular, questiona o caráter político da empreitada de Marc de Civrieux sob o argumento de que se trata de texto que reproduz “versiones individuales que presentan a los pueblos indígenas como objetos passivos de la

Ele soube, com maestria e originalidade, manter o antigo sem, todavia, abdicar de fazer a atualização literária das formas narrativas do passado oral ye'kwana.

4. 1. 2 – Estrutura, entrecho e temas

Bem no alto da capa da primeira edição de *Watunna Mitologia Makiritare* (1970), destaca-se o termo *WATUNNA* em letras garrafais impressas na cor verde sobre um fundo laranja. Abaixo, seguem o subtítulo, *Mitologia Makiritare*, e o nome de Marc de Civrieux, ambos em caracteres impressos em tipos menores, na cor branca. A arte da capa se completa com um desenho indígena, feito à mão por Manuel Velásquez *Dawasehuma* (conforme nota apócrifa ao texto).

O desenho representa uma esfera do universo, que é cortada por linhas paralelas na horizontal, dentre as quais se destaca uma mais grossa que, colocada na parte de baixo, divide a esfera em duas partes. Acima dessa linha mais grossa, há quatro linhas, e abaixo, apenas uma: juntas, elas simbolizam a divisão do universo de *Watunna*.



colonización”. Na sequência, busco demonstrar, com base nos maiores estudiosos da obra do mitólogo do Orinoco, porque não corroboro essa chave de interpretação.

A parte mais alta irradia uma luz que tudo ilumina, conforme se depreende observando os raios que se espalham em linhas perpendiculares e alcançam as regiões inferiores. Nessa esfera sobressai a cabeça de *Wanadi*, que tudo observa do alto. As regiões abaixo são interligadas umas às outras por escadas. Em todas elas há casas, homens e mulheres, plantas e animais.

Abaixo da esfera celeste se pode ver o sol que ilumina a Terra, um pajé sentado num banco, homens e árvores, assim como um jaguar em posição de ataque, além de astros celestes: luas, estrelas. No nível subterrâneo, encontramos homens, peixes, além de outros tipos de animais. Esses diferentes níveis representam, de baixo para cima: o submundo, a Terra, e os diferentes céus.

A arte e os desenhos da capa da edição Monte Ávila Editores fornecem para o leitor um conjunto altamente condensado de informações sobre o conteúdo cosmogônico das histórias que são narradas no *Watunna Mitología Makiritare*. Também contém informações sobre aspectos que têm a ver com as origens e com as fontes históricas, bem como com a forma de produção, e com as instâncias autorais do texto.

O corpo do texto da obra é composto por duas partes complementares, apesar de muito distintas entre si: a primeira, *Introducción a la mitología Makiritare* (p. 9 - 37), exerce função de prefácio que fornece elementos que permitem categorizar o texto no campo da Etnografia. Nessa parte do texto, “o grande etnógrafo do Orinoco” introduz o leitor no âmbito da história, da cultura e da mitologia ye’kwana, enquanto, na segunda parte, ele reproduz, ao mesmo tempo que atualiza literariamente o texto. Dessa dinâmica se gera uma peculiar versão do conjunto narrativo histórico-mitológico do povo Makiritare.

A primeira parte é dividida em cinco seções: na seção de abertura (p. 9 - 11), o aventureiro franco-venezuelano dá conta: de como viajou para a selva; conheceu os Ye’kwana; juntou diferentes versões do mesmo material etnográfico; das dificuldades enfrentadas para colher e, posteriormente interpretar o material colhido, e, ainda como foi aprofundando o conhecimento do material e refinando sua interpretação: “por esos motivos, es necesario recoger diferentes versiones de cada mito para poder conocer las omisiones y las variantes: de las distintas versiones diversamente incompletas, se complementan unas con las otras”.⁷⁶ (p.

⁷⁶ Por essas razões, é necessário coletar diferentes versões de cada mito para conhecer as omissões e variantes: as diferentes versões são variadamente incompletas, mas elas se complementam. [Tradução nossa].

10). Depois disso o leitor pode avançar devidamente informado quanto ao objeto e à metodologia empregada para seu tratamento literário.

Na segunda seção da *Introducción*, intitulada “Mitos e História Makiritare”, Marc de Civrieux resume a história da ocupação tardia do território Makiritare pelos espanhóis, no século XVIII. Para tanto, narra como espanhóis e holandeses atuaram na luta pelo domínio da inhospita região do Orinoco, assim como analisa os interesses e as estratégias divergentes que essas duas potências coloniais empregaram em relação às populações indígenas locais. Também analisa nessa seção as estratégias empregadas pelos indígenas no jogo de relações posto pelo processo colonial, então em curso.

Essa mesma seção da *Introducción* também contém informações muito relevantes para que se possa compreender como esses acontecimentos históricos acabaram se tornando material para o processo de atualização do corpo narrativo de *Watunna*. Marc de Civrieux produz uma pertinente explicação sobre como os espanhóis foram incorporados e se tornaram personagens das histórias do *Watunna ye'kwana*. Para tanto, o etnógrafo afirma que: “Se nota una muy curiosa disociación entre los personajes míticos de *Iaranavi*”, que “corresponde à la imagen respetuosa y amistosa que el índio se hizo del conquistador en el principio: amigo de los índios, poseedor de mercancías extrañas y maravillosas”, e de *Fañuro*, quando o espanhol passa a ser classificado como “malo, antropófago: un auténtico demonio”.⁷⁷ (p. 18).

Na terceira seção, intitulada “Mitos y Religión Makiritare” (p. 20 - 25), Marc de Civrieux apresenta as “posiciones espirituales universales”, ou seja, os principais motivos arquetípicos das narrativas de *Watunna*. Na quarta, intitulada “Mitos y Mercancías” (p. 25-29), mesmo reconhecendo a importância das migrações populacionais e da teoria do “Inconiente coletivo”, de C. G. Jung, Marc de Civrieux discute o “assombroso poder de difusão geográfica dos mitos” propondo uma dinâmica em que ameríndios se aculturam⁷⁸ mutuamente pelos

⁷⁷ Nota-se uma dissociação muito curiosa entre os personagens míticos de *Iaranavi*, que “corresponde à imagem respeitosa e amigável que o índio fez do conquistador no início: amigo dos índios, possuidor de marcas estranhas e maravilhosas”, e de *Fañuro*, quando o espanhol passa a ser classificado como “mau, antropófago: um autêntico demônio”. [Tradução nossa].

⁷⁸ Apesar de reconhecer que o termo, em geral, está relacionado à perda da cultura própria, sendo, portanto, carregado de sentidos pejorativos, optei por mantê-lo por dois motivos: o primeiro tem a ver com o fato de ter sido empregado por Marc de Civrieux, citado de forma indireta, enquanto o segundo tem a ver com a realidade de que o sentido conferido ao termo no contexto em que foi empregado pelo autor de *Watunna, Mitología Makiritare* tem a ver com as constantes trocas e transferências culturais mantidas entre diferentes povos indígenas da região como resultado das viagens realizadas pelos ye'kwana.

contatos e pela disposição interna em contar e ouvir narrativas de fundo mítico, que assimilam com bastante naturalidade. Para ele, “muchos mitos viajan de tribu en tribu junto con las mercancías”. (p. 20).

Na penúltima seção da primeira parte, intitulada “Mitos, Sicología y Cultura”, o etnógrafo do Orinoco reconhece o caráter socialmente regulador dessas histórias em todos os aspectos da vida social e espiritual, bem como o caráter de contínua reatualização dessas narrativas. Essa atualização tem a ver com o caráter “antigo” e exemplar das histórias, em relação tanto ao passado, quanto ao presente e ao futuro. Daí, segundo assevera, a agudeza da consciencia cósmica desse povo: “Se cree que la invocación de dichos relatos tiene la virtud de reactualizar mágicamente su eficacia original y que el Mito posee un poder inagotable: siempre puede ser actualizado por parte de la vocalización y la palabra; la voz del hombre es el vehículo de su fuerza creadora”.⁷⁹ (p. 34).⁸⁰

Considerando o conjunto de elementos acima elencados, fica fácil defender que a introdução desse fabuloso livro demonstra tanto a profundidade do conhecimento quanto a amplitude do pensamento desse investigador incansável e apaixonado pelas culturas, pelas artes e pela vida do povo ye’kwana.

Como atrás adiantamos, na segunda parte do texto se altera a qualidade da voz autoral e o leitor se depara com a “fusión orgánica de todas las versiones, ése donde lo múltiple parece ser el uno y viceversa y se efectúa la fusión ideal entre el sujeto y el objeto de conocimiento”.⁸¹ Nesse processo, em que a voz do etnógrafo se confunde e imbrica “en el narrador nativo o viceversa”, *Watunna* passa a se constituir como artefato literário da grande epopeia cosmogônica do mito de criação do Orinoco (DUCHESNE, 2015, p. 124-125).

Essa edição da epopeia indígena é composta de vinte e seis textos organizados em oito capítulos: *Wanadi*; *Mara’huaka*; *Iureke*; *Kase’nadu*; *Kuamachi*; *Momi’ñaru*; *Makusani*;

⁷⁹ Acredita-se que a invocação de tais histórias tem a virtude de reatualizar magicamente sua eficácia original e que o Mito possui um poder inesgotável: ele sempre pode ser atualizado pela vocalização e fala; A voz do homem é o veículo de sua força criativa. [Tradução nossa].

⁸⁰ Na segunda versão, em que *Watunna mitologia Makiritare* (1970) se transforma em *Watunna - Un ciclo de creación en el Orinoco* (1992). o prefácio foi quase totalmente reescrito, sendo dividido nas seguintes partes: “La gente” (p. 11 – 15), onde o autor apresenta o grupo so’to e suas particularidades: “El Watunna” (p. 16 – 22), em que Marc de Civrieux relaciona a ocorrência de diferentes ritos do povo com a manifestação de *Watunna*; “Mitología y Religión en Watunna” mantém em geral o texto da versão anterior, acrescentando, todavia alguns elementos; “Saga y etnohistoria retoma o texto da segunda seção da edição anterior, intitulada “Mitos e História Makiritare”, que resume a história de ocupação do território Makiritare pelos espanhóis.

⁸¹ fusão orgânica de todas as versões, aquela em que o múltiplo parece ser o um e vice-versa e ocorre a fusão ideal entre o sujeito e o objeto de conhecimento. [Tradução nossa].

Dawadi. Cada um desses capítulos corresponde a uma espécie de ciclo específico de *Watunna*. A seguir, com a intenção de fornecer subsídios para uma melhor compreensão do leitor, resumirei o enredo de cada um desses textos.⁸²

O primeiro conjunto, intitulado *Wanadi*, é composto de nove histórias *Seruhe Ianadi* (41-42), *Nadei' Umadi* (43-48), *Attawanadi* (49-57), *Kaweshawa* (59-75), *Kahiuru* (77-82), *Ankosturaña* (83-84), *Mahaiwadi* (85-86), *Amenadiña* (87-88) e *Wanadi Nistama* (91-101). Em conjunto, essas histórias condensam o ciclo de criação e de destruição da terra e das gentes criadas para habitá-la, quando *Wanadi* enfrenta *Odo'sha*, seu duplo negativo.

A narrativa de abertura desse ciclo fornece ao leitor referências quanto: a) ao *tempo fora do tempo* da narrativa (antigo $\neq$ passado): “Asi eran también en el principio. No se morían, no había enfermedad, maldad ni guerra. [...] Nadie trabajava ni buscaba comida, la comida estaba siempre preparada, lista”; b) ao lugar dos acontecimentos: “Había *Kahunã* (el cielo). En lo más alto del Cielo estaba *Wanadi*, como ahora. [...] El mundo entero era el Cielo”. E no mais alto dos céus estava *Wanadi*, como agora. Ele dava à luz e iluminava a todos e até o mais baixo dos céus, a terra. “No había separación entre el Cielo y la Tierra. No había como ahora. La puerta del Cielo.”; c) às pessoas: Los *Kahuhana* vivían allí, como ahora”; indicando, por fim, d) elementos que definem a situação em que elas se encontram: “Son hombres buenos y sábios”. (p. 41).⁸³

Os homens antigos viviam numa época primordial, quando não havia doenças nem sofrimentos. O Céu, que tudo iluminava, e a Terra ainda eram unos. A Terra ainda era completamente desabitada: “[...]. No había animales, demônios, nubes ni ventos. Había luz. En lo más alto del Cielo estaba *Wanadi*, como ahora. [...] Não había noche, como ahora. *Wanadi* es como un sol sin atardecer. Siempre era de día; la Tierra era como una parte del Cielo” (p. 41).⁸⁴

⁸² Gostaria de acrescentar e esclarecer que pequena parte dos resumos contidos nas páginas que seguem, foram aproveitados, com correções, acréscimos e omissões, do texto de minha dissertação de mestrado.

⁸³ Assim era no princípio. Não se morria, não havia doença, maldade nem guerra. [...] Ninguém trabalhava ou procurava comida, a comida estava sempre preparada, pronta. / Havia *Kahunã* (o céu). No topo do Céu estava *Wanadi*, como agora. [...] O mundo inteiro era o céu” / Não havia separação entre o Céu e a Terra. Não havia nada como agora. O Portão do Céu [Tradução nossa].

⁸⁴ “[...]. Não havia animais, nem demônios, nem nuvens, nem ventos. Havia luz. No topo do Céu estava *Wanadi*, como agora. [...] Não havia noite, como agora. *Wanadi* é como um sol sem pôr do sol. Era sempre dia; a Terra era como uma parte do Céu. [Tradução nossa].

O escritor americano John Updike nota que “A un lector formado dentro da tradición cristiana, le resulta sorprendentemente familiar esta evocación de un Cielo eterno, poblado, inundado de luz”. E, de fato, não se pode deixar de notar as semelhanças com o livro do *Gênesis*: “no princípio Deus criou o céu e a terra”. Em ambos os casos, a criação se dá por força de um espírito criador do cosmos e das coisas todas que povoam a terra.

Diante da indistinção então existente entre o céu e a terra, *Wanadi*, a divindade criadora, rompe o silêncio.

– Quiero hacer gente allá abajo –. Envío su mensajero, un *damodede*. Nació aquí para hacer casas y gente buena, como en el Cielo. El *damodede* era espíritu de *Wanadi*. El fue el primer *Wanadi* de la Tierra, hecho por el otro *Wanadi* que vive en *Kahuña*. Aquel otro *Wanadi* nunca bajó a la tierra; el que vino aquí era el espíritu del otro. Vinieron aquí, después, otros dos *damodede*, otras formas del espíritu de *Wanadi*.
El primer *Wanadi* de aquí se llamaba *Seruhe Ianadi*, el Inteligente. Cuando llegó, trajo sabiduría, el tabaco, la maraka y los *wiriki*. Fumando, cantando, hizo la gente, la gente antigua. Eso fue mucho antes de nosotros, los hombres de ahora (CIVRIEUX, 1970, p. 41).⁸⁵

Ao chegar à terra recém-criada, *Seruhe Ianadi* corta seu cordão umbilical e enterra a placenta que, comida pelos vermes da terra, apodrece. Da placenta apodrecida nasce *Odo'sha* (também nomeado *Kahú* e *Kahushawa*), uma “criatura humana, fea y mala, cubierta de pelos como um animal”. Ele era um ser muito mal e tinha inveja de *Wanadi* porque queria ser o dono da terra (p. 42).

Seruhe Ianadi trouxe para a terra a sabedoria, o tabaco, o maracá e os *wiriki* (pedras para fazer magia), mas, por causa das maldades cometidas por *Odo'sha*, acabou voltando para o céu. E “Aquella gente antiga, se quedó con *Odo'sha*, como animales.”, não restando ninguém de *Wanadi* na terra, e “Así terminaron los primeros hombres”⁸⁶ (p.42).

Dessa cena inicial, devemos reter a consciência de que, antes da criação da Terra, os homens já existiam em sua forma celeste, na condição de habitantes das esferas superiores do universo. Também devemos atentar para a realidade de que os processos de duplicação e de

⁸⁵ – Eu quero fazer gente lá embaixo. Enviou seu mensageiro, um *damodede*. Ele nasceu aqui, para fazer casas e homens bons, como no céu. O *damodede* era o espírito de *Wanadi*. Ele foi o primeiro *Wanadi* da terra, feito por outro *Wanadi*, que vive em *Kahuña*. Aquele outro *Wanadi* nunca baixou na terra; o que veio aqui foi o espírito do outro. Vieram aqui, depois, dois outros *damodedes*, outras formas do espírito de *Wanadi*. O primeiro *Wanadi* daqui era chamado *Seruhe Ianadi*, o Inteligente. Quando ele veio, trouxe a sabedoria, o tabaco, a maraca e os *wiriki*. Fumando, cantando, ele fez as pessoas, pessoas antigas. Isso foi muito antes de nós, os homens de agora (CIVRIEUX, 1970, p. 41). [Tradução nossa].

⁸⁶ Aqueles povos antigos ficaram com *Odo'sha*, como animais / Assim terminaram os primeiros homens. [Tradução nossa].

metamorfose constituem uma espécie de *Leitmotiv* no desenvolvimento do enredo, em razão de que tudo é perspectivado em conformidade com uma lógica que sempre se define pela qualidade das relações que são estabelecidas entre diferentes homens e as demais espécies que habitam o mundo físico e espiritual.

É essa lógica que faz com que, ao enterrar a placenta, do bem, literalmente nasça o mal, ou seja, de *Seruhe Ianadi* nasce *Odo'sha*. Nesse ponto não se pode deixar de notar que a placenta é plantada na terra do mesmo modo que se planta a maniva, e que a maniva, que às vezes plantada como “mansa”, porque saborosa e comestível, pode se tornar “brava”, venenosa e fatal. Desse modo, as forças positivas e negativas do universo demonstram que têm origens comuns. Tal é o mesmo que acontece, por exemplo, com a representação dos espanhóis, que de início, eram considerados homens bons, justos e ordeiros, para depois assumirem a forma de demônios ruins, perversos e injustos.

Mesmo não tendo conseguido povoar o primeiro mundo, *Seruhe Ianadi* deixou ensinamentos importantes, como a forma correta de enterrar a placenta e proteger os recém-nascidos de serem molestados pelos espíritos ruins:

El nascimeiento de *Kahú* (*Odo'sha*) en la Tierra antigua, es una señal para nosotros, los hombres de ahora. Cuando nace un niño, no debemos enterrar a placenta: se pudre, le caen gusanos, un nuevo *Odo'sha* nace otra vez, como el principio, para hacerle daño al niño, matarlo. Así sucedió cuando *Kahú* peleó contra *Wanadi* para hacerse dueño de la Tierra. Nosotros guardamos la placenta cuando nace el niño, en nido de comejenes. Allí está bien guardada: no le entran gusanos. Ahora sí, puede enterrar el nido de comejenes. Esa era la historia de la gente antigua. Eso es todo. (CIVRIEUX, 1970, p. 42).⁸⁷

Na segunda narrativa do ciclo (p. 43-46), o espírito *Nadei'umadi*, o Pensador, dono da Vida e da Sabedoria, desce para a terra para mostrar que a morte é apenas engano de *Odo'sha*. Pensando, sonhando e fumando, *Nadei'umadi* cria sua própria mãe, *Kumariawa*, e a enterra para provar seu poder sobre a vida e a morte. Em termos simbólicos, esses eventos devem ser entendidos como o primeiro rito de enterramento funerário, assim como ato primordial da agricultura. Todavia, sem obter êxito, por causa de *Odo'sha*, que mata *Kumariawa* com sua

⁸² O nascimento de *Kahu* (*Odo'sha*) na antiga Terra, é um sinal para nós, os homens de agora. Quando nasce um menino, não devemos enterrar a placenta: apodrece, nascem vermes, um novo *Odosha* nasce outra vez, como no início, para fazer mal à criança, matá-la. Assim aconteceu, quando *Kahu* lutou contra *Wanadi* para tornar-se dono da Terra. Nós guardamos a placenta quando a criança nasce, no ninho de cupins. Ali estão bem guardadas, os vermes não entram. Agora se pode enterrar o ninho de cupins. Essa era a história de pessoas antigas. Isso é tudo. (CIVRIEUX, 1970, p. 42). [Tradução nossa].

urina quente e venenosa, no momento de sua ressurreição, *Nadei'umadi* também sobe ao céu desgostoso.

No terceiro episódio *Attawanadi* (p. 49-57)), o *damodede* Criador, chega à terra arruinada por *Odo'sha*, com a intenção de criar, “la gente de ahora”. Ele criou o primeiro *Dekú'hana*, “un hombre fuerte, dulce y sábio”, feito da terra do Monte *Dekú'hana*. *Attawanadi* criou o céu visível do agora assim como povoou o mundo com gentes e casas bonitas e boas. Foi esse espírito realizador de grandes feitos que criou a primeira casa do mundo no monte *Wana hidi*, perto do Rio *Kuntinama*, e trouxe comida do céu (casabe) para acabar com a fome que assolava o mundo.

Kaweshawa (p. 59-75) conta uma bonita e complexa história da filha do dono dos peixes, de uma mulher-peixe que foi pescada por *Wanadi* no Rio *Kunuhunuma*: “bajo él agua, tenia forma de pez, fuera del agua, era como mujer bonita”. Depois de muito lutar, sem conseguir dominá-la, ela o convida a descer às profundezas do rio e conhecer o seu pai. Indo com ela, *Wanadi* resolve pedir *Kaweshawa* em casamento. Foi o primeiro casamento na terra. Porém, a mulher escondia peixes ferozes na vagina, que guardavam desde sempre a sua virgindade. Advertido pelo sobrinho, que diz que ao “acostarse” nela foi castrado pelos peixes caribes, *Wanadi* pede ajuda aos seus amigos. E, assim, eles abrem o caminho com o bico da garça branca. Ainda receoso, *Wanadi* faz uma pescaria com bagaço da planta timbó: “Wanadi agarró *Kaweshawa* por los cabellos; metió barbasco en su vagina” e essa foi a primeira pescaria com timbó no mundo. Os peixes envenenados saíram dormindo. E só assim eles foram para a rede e passaram três dias comendo peixes: “sabrosos caribes”.⁸⁸ (p. 61).

O episódio seguinte, *Kahiuru* (p. 77 - 82), conta a história do povoamento da Venezuela, de Georgetown e da América. Essa narrativa dá conta da relação histórica do povo de *Wanadi* com os colonizadores espanhóis, com quem a princípio os *Ye'kwana* mantiveram relações amistosas e intercâmbios pacíficos. Nessa fase da relação, os espanhóis são designados como *Iaranavi*, os homens-garça, pacíficos negociadores e comerciantes, com quem os *Ye'kwana* estabeleceram trocas benéficas. Tendo sido criados por *Wanadi*, eles, os espanhóis, foram, depois, enganados por *Odo'sha*, se tornando homes maus, quando passam, então, a ser chamados de *Fañuru*.

⁸⁸ Sob a água, ela tinha a forma de um peixe, fora da água, ela era como uma mulher bonita / Wanadi agarrou Kaweshawa pelos cabelos; Barbasco preso em sua vagina. [Tradução nossa].

Esse episódio, *Kahiuru*, também trata do contato mantido entre ye'kwana e religiosos. Estes são tratados como “embusteiros” porque vieram disfarçados de *Wanadi* para melhor passar. Conforme a narrativa, eles mentiram ao dizer que *Wanadi* havia morrido numa cruz, de braços abertos, preso para não fugir, e que foi morto a golpes e pauladas. Porém, *Wanadi* só fingiu estar morto: “El los enganá para librarse de ellos” (p 82).

A classificação dos sujeitos como amigos ou inimigos depende sempre das posições que eles ocupam quando do estabelecimento de relações com os demais seres com quem interage e convive. A intencionalidade, as atitudes e os modos de atuar é que definem os lugares dos sujeitos e que definem sua subjetividade. Antes já havíamos notado que os Ye'kwana se reconhecem como tal mais pela linguagem que pelos traços hereditários que partilham. Desse modo, as identidades são sempre móveis e cambiantes; nunca são fixas e estáticas. Trata-se de princípio caro à visão de mundo dos Ye'kwana.

Ankosturaña (p. 83 - 84) conta a história de um povoado grande, de homens bons, povo de *Wanadi*, que se misturou com o povo de *Odo'sha* e, dessa mistura, nasceu a mescla de gente boa com gente ruim. Assim nasceram muitas crianças más: “malos, ladrones, embusteros, a causa de sus padres”. Essa parte do relato também narra como se deu a chegada de um povo negro e pobre, que trabalhava para os *Fañuru* sem ganhar dinheiro nenhum em troca. “Así nacieron los *Murunmatto* (mestizos)”⁸⁹ (p. 84).

Em conjunto essas histórias dão conta de eventos de uma História recente, que abarca desde o momento em que ocorreu o fatídico encontro com o colonizador, assim como o contato com as missões de diferentes ordens religiosas, bem como o contato com a população negra, migrada por força do regime de escravidão. Como se percebe, a história do contato fornece material para a ampliação da narrativa de fundo mítico.

Mahaiwadi (p. 85-86) relata a luta do povo de *Wanadi* contra os *Fañuru* (os espanhóis) e como quase foram dizimados nesta inglória batalha travada com o invasor. A narrativa conta como o povo de *Wanadi* se defendia só a golpes de pau, com madeiras, enquanto era ferido por balas e canhões. Na contra ofensiva, *Mahaiwadi* transforma-se em onça e mata os *Fañuru*. Depois de ter engolido os *Fañuru*, *Mahaiwadi* sai gritando para avisar para o povo que todos já podem sair das cavernas onde permaneciam escondidos por medo de serem capturados. Na sequência, *Mahaiwadi* se transforma em um pássaro, alça voo, sobe para o céu, e vira estrela.

⁸⁹ Homens maus, ladrões, enganadores, por causa de seus pais / Foi assim que nasceram os *Murunmatto* (mestiços). [Tradução nossa].

A história intitulada *Amendiña* (p. 87-89) conta como *Wanadi* foi aos confins da terra para saber de *Hurunko* e de seu povo *Amendiña*. *Hurunko* era um homem “sábio, poderoso, leía en libros, hacía muchas cosas com hierro”⁹⁰. *Wanadi* queria saber notícias de sua mãe e pediu ajuda a *Hurunko* para ir até o céu visitar *Kumariawa* e trazer notícias dela. E assim foi feito. Por isso, *Wanadi* considera esse personagem uma pessoa honrada e cumpridor de suas palavras. *Wanadi* deu livros a *Hurunko*. Ele sempre lê para inventar coisas novas e para falar a verdade.

Nesse belo texto sobressai o apreço dos Ye’kwana pelo saber e pelo conhecimento, inclusive o conhecimento livresco, enquanto forma de se preparar para lidar com as adversidades da vida. Esse é, aliás, um traço de caráter que todo os que convivem com os Ye’kwana percebem: o gosto pelo conhecer.

A última narrativa do ciclo, *Wanadi Nistama / La despedida de Wanadi* (p. 91- 101), encena a despedida do Criador: depois de chamar todos para uma reunião em que fala dando muitos conselhos, *Wanadi* faz uma grande festa onde todos bebem, cantam e bailam durante três dias. Ao fim da festa, ele anuncia sua volta ao céu, por causa da maldade de *Odo’sha*, mas acrescenta que logo retornará. Nessa ocasião, *Wanadi* fala em aparte com os *Wanadi sottoi* (os Ye’kuana), dizendo-lhes que, sem poder levá-los ao céu nesse momento, que eles esperassem aqui mesmo na terra, que ele voltaria para buscá-los:

Ahora moriréis, como yo em *Karakaña*. Non será verdade, solo será engaño para Odo’sha.

Vuestras casas, vuestra comida, os esperan em *Kahuña*, allá vos espero. Morirán los cuerpos; vuestros *aka’to*⁹¹ saldrán por la puerta del Cielo, pedirán paso al Guadián de la Puerta, el Dueño de las Tijeras. Los buenos pasarán, subirán por muchas escaleras hasta sus casa em el Cielo. Los malos non pasarán, en la puerta, los cortará el Dueño de las Tijeras. Ellos caerán alla Tierra, se quedarán siempre com *Odo’sha*, morirán com él, cuando termine el mundo.

Allá en *Kahuña* no hay guerras, sólo paz, comida, tranquilidad. No hay *Odoshánkomo*, enfermedades. La vida nunca acaba; la noche no llega nunca.⁹² (CIVRIEUX, p. 91).

Trata-se da profecia sobre o fim do mundo, espécie de juízo final, em que, as portas do céu serão cerradas para os homens maus, mas permitirá o acesso daqueles que fazem o bem. O

⁹⁰ Sábio, poderoso, lia em livros, fazia muitas coisas com ferro. [Tradução nossa].

⁹¹ Espírito, duplo.

⁹² Agora vocês vão morrer, como eu morri em *Karakaña* (Caracas). Mas não será de verdade, será apenas engano para *Odo’sha*.

Suas casas, sua comida, esperam por vocês em *Kahuña*, lá eu espero. Os corpos morrerão; seus *aka’to* sairão pela Porta do Céu, eles pedirão passagem ao Porteiro, o Dono da Tesoura. Os bons passarão, eles subirão muitas escadas para suas casas no Céu. As pessoas ruins não passarão pela porta, o Dono da Tesoura os cortará. Eles cairão por terra, e permanecerão para sempre com *Odo’sha*, morrerão com ele, quando o mundo acabar. Não há guerras lá em *Kahuña*, apenas paz, comida, tranquilidade. Não há *Odoshánkomo* (demônios), doença. A vida nunca acaba. A noite nunca chega. [Tradução nossa].

messianismo profético se manifesta na garantia de que haverá um quarto ciclo, no qual o mundo realmente será bom. Ele garante que morrerão todos os homens maus e também morrerá *Odo'sha*, o dono deste mundo atual, responsável pelo mal. Este será o fim deste mundo profano, exotérico, de maldades, de fome, doenças e de mortes em que se vive no agora. Mas essa catástrofe não será o fim da vida. Ela será, antes, a regeneração do mundo, que surgirá sem males, sem mortes e sem fome. Será o retorno do paraíso, quando o universo era uno e inteiramente visível. (FONSECA, 2017, p. 138-9).

Ao fim da festa, quando amanhece o dia, cantando e bailando *Wanadi* se despede de todos levando consigo *Kaweshawa*. Enquanto isso ocorre, *Odo'sha* fica olhando de longe, sem nada entender do que estava acontecendo. Quando finalmente *Odo'sha* se dá conta de que o espírito de *Wanadi* estava indo embora, resolve persegui-lo. Fugindo de *Odo'sha*, e com o intuito de dificultar a perseguição, *Wanadi* acaba criando quinze quedas d'água. Depois disso, se sentou no banco do pajé, cantou bonito, inalou o pó de *Akuhuae*⁹³ e sumiu. Ele retornou para o céu mais alto, enquanto *Odo'sha* conseguiu chegar somente ao céu mais baixo, àquele céu que ainda hoje é visível e que nós conhecemos.

Ao ciclo de *Wanadi*, seguem sete conjuntos narrativos que tratam da questão de como o homem adquiriu poderes, males, doenças, conhecimentos e de como conseguiu determinados objetos.

O primeiro desses conjuntos, intitulado *Mara'huaka* (p.105-126), tematiza o surgimento da agricultura mediante a narração da história de *Dodoima*, a árvore de todos os frutos, cujo tronco é o Monte Roraima. Na primeira história desse ciclo, *Kuchi* (que é um homem sábio) descobre que a Formiga “Veintequatro” havia sido encarregada por *Iamánkave* (a guardiã da comida) de carregar os braços cheios de *casabes* (beiju tradicional) e água, para os homens aqui da terra. *Kuchi* segue a formiga até os céus, mas acaba sendo expulso de lá; porém, ele traz escondido na unha um pequeno pedaço da árvore de todos os frutos. Quando retorna, ele retira “la astilla de su unã y la plantó” (p. 111). *Dodoima* foi a primeira árvore cultivada da terra e agora a vemos como uma montanha muito alta.

Na segunda, *Semenia* (o chefe dos pássaros), ensina os homens a trabalhar para conseguir comida; traz a comida, a chuva, a fecundidade e a obediência, além de ensinar o cultivo dos alimentos, porque sabiam somente coletar frutos silvestres, como os macacos. Na terceira, *Ma'ro*, *Wachedi*, é narrada a vingança do jaguar e da anta contra *Semenia*, o dono da

⁹³ Pó feito da planta *Akuhua*, quando inalado, os pajés sonham e viajam até o céu.

comida na terra, que não queria que eles comessem, e explica, assim, porque os homens de agora comem, como castigo, a carne da anta, e ela, por sua vez, come ervas.

Todo esse ciclo se desenvolve em torno da questão do domínio das técnicas de agricultura entre os homens: na primeira a formiga rouba do céu as espécies cultiváveis; na segunda, o homem aprende e desenvolve as técnicas de cultivo dos vegetais; na terceira é fornecida uma explicação etiológica para certa relação na cadeia alimentar entre os seres que habitam a Terra.

O terceiro conjunto, intitulado *Iureke* (p. 127-177), é constituído de sete histórias de fundo etiológico: *Nuna* (Lua), explica por que a Lua tem a cara manchada, por que as mulheres se pintam de negro e por que menstruam; *Hui'to* (Cobra Grande, Mãe das Águas), explica o surgimento dos rios, do arco-íris, da caça e o colorido da plumagem dos pássaros; *Kawao* (Rã, Dona do Fogo), explica por que as rãs incham quando cantam, têm a pele enrugada, e como o homem dominou o fogo e o processo de cozimento dos alimentos; *Manuwa* (Jaguar), explica por que os jaguares têm olhos grandes, brilhantes e são bons caçadores e, apesar da força, são facilmente enganados; *Ahi'sha* (Ferro), tematiza o aparecimento dos artefatos de ferro, conseguido com um homem branco; *La mujer de Iureke* narra como, após ato de traição entre irmãos, acontece o perdão, que enseja as festas e a divisão do trabalho entre homens e mulheres; e *Dama* (Mar) narra o grande dilúvio.

O conjunto seguinte, *Kase'nadu* (p. 179 - 181), o dono do Raio, é composto de apenas duas narrativas curtas: *Dinoshi* (Pássaro Gigante) conta a história do pássaro gigante, morto com o primeiro curare, e de como surgiu o bambu, para fazer flecha e zarabatana; e *Wachamadi* narra como as cobras vieram ao mundo.

Os próximos conjuntos são: *Kuamachi* (p. 193-219), que se subdivide em duas narrativas bem mais longas que as anteriores: *Ma'ro* (Jaguar) e *W'laha* que tratam do surgimento das estrelas e das constelações; *Momi'ñaru* (p. 221-225), que narra o mito do surgimento das onças na terra; *Makusani* (p. 227-232), que conta a história da lua (o homem mau) e do sol (o homem bom); e *Dawadi* (p. 233-236), que narra a história do trapaceiro negro *Rabipelado*, que roubou as penas coloridas de um pássaro para conquistar a mulher que desejava.

Na segunda edição, em que *Watunna Mitologia Makiritare* se torna *Watunna – Um ciclo de creación en el Orinoco*, depois de se aprofundar no estudo do material e de atinar para o fato de que os fragmentos narrativos "se integraban en un conjunto grandioso y coherente, en un

gran Mito de Creación que tenía mucho valor para comprender cabalmente la cultura Makiritare”, e de ter sido obrigado a "reinterpretar muchos significados del complejo material que poseíamos”, Marc de Civrieux (1970, p. 9) altera drasticamente a estrutura do texto em relação ao original da primeira versão.⁹⁴

Eis as alterações feitas ao texto: no capítulo I, que condensa o ciclo de criação de *Wanadi*, são mantidas apenas as quatro primeiras narrativas (*Seruhe Wanadi*, *Nadei' Umadi*, *Attawanadi*, *Kaweshawa*), enquanto o conjunto das cinco últimas é deslocado para um capítulo final, intitulado *Wahnatu*, que não consta da primeira edição. Em seguida, o capítulo 2 da primeira versão, intitulado *Mara'huaka*, é deslocado para uma nova posição na estrutura do texto, passando a ficar localizado entre os capítulos *Makusani* e *Wahnatu*.

Desse modo, no *Ciclo de creación* o capítulo 2 passa a ser *Irukeke*, cujo texto é integralmente mantido. Tal como na versão primeira, segue, então, o capítulo intitulado *Kase'nadu*, também integralmente mantido. Depois, Marc de Civrieux também inverte a ordem dos capítulos seguintes: assim, se na versão de 1970 a sequência era *Kuamachi* › *Momi'ñaru*, no *Ciclo de Creación* se torna *Momi'ñaru* › *Kuamachi*. O capítulo *Makusani* se mantém intacto. E por fim, a segunda versão elide do texto o capítulo final da primeira, intitulada *Dawadi* (por destoar do restante do conjunto), enquanto acrescenta outro capítulo final, intitulado *Wahnatu*.

O corpo do capítulo acrescido, *Wahnatu*, é composto pelas cinco narrativas que foram elididas do capítulo 1: *Kahiuru* (que narra a história imposta pelos *Fañuru* (espanhóis); *Ankosturaña* (que conta a história da cidade de Angostura); *Mahaiwadi* (que relata a luta do povo de *Wanadi* contra os *Fañuru* / espanhóis); *Amediña* (que conta como *Wanadi* foi aos confins da terra para saber de *Hurunko* e de seu povo), *Wanadi Nistama* (que narra a festa de despedida de *Wanadi*, que é festa de derrubada da árvore *Marahuaka*).

A essas cinco histórias são acrescentadas outras três narrativas *Aichuriaha* (história de como *Wanadi* fez o primeiro homem *ye'kwana*, com barro e fogo para cuidar da terra que havia sido abandonada pelos homens antigos, que podiam se transformar em qualquer coisa que quisessem); *Medatia* (onde se narra como se aprende a cantar os cantos), e *Los Waitie* (que narra sobre os primeiros chefes dos *So'to*). Em conjunto elas resumem os modos de transmissão do conhecimento deixados por *Wanadi* aos pajés que têm o poder da metamorfose.

⁹⁴ Eles foram integrados em um todo grandioso e coerente, em um grande Mito da Criação que tinha muito valor para entender completamente a cultura Makiritare / reinterpretar muitos significados do material complexo que possuíamos. [Tradução nossa].

Sobre esses acréscimos ao texto, Duchesne comenta:

El capítulo llamado Wahnatu nos cuenta cómo se contó el Watunna por vez primera. Tan pronto concluyó la gran Fiesta de la Caída del Árbol Marahuaka, la gente antigua, es decir, los humanos supervitales que se metamorfoseaban a gusto en animales, astros, meteoros y otros seres, se fueron; sólo quedaron sus formas, sus signos en la Tierra, además de los alimentos del Árbol derribado regados en el suelo, abandonados. Wanadi pensó que debía haber una persona que cuidara todo eso, por lo que hizo a Wahnatu, el primer hombre yekuana, con barro y fuego. Con el mismo barro Wanadi hizo a Wetashi, la mujer de Wahnatu, para que éste la sembrara. No bien Wahnatu desbrozó el monte y tuvo el conuco listo para sembrar a Wetashi, hizo con cáscara enrollada de *moni hedi* una trompeta *siwo* idéntica a la que se usó para convocar aquella Fiesta de la Caída del Árbol cuyos frutos a él le correspondía ahora cuidar, y entonces convocó él a otra fiesta, justamente para replicar la anterior. Tan fielmente imitó él el toque del *siwo* hecho originalmente por Semenía para llamar a la primera labor-fieta colectiva, que la Gente del Cielo bajó de nuevo para unirse con gran entusiasmo a los preparativos y a modo de reconocimiento le llamaban al propio Wahnatu, “Semenía”. No vacilaron en nombrarlo maestro del canto, es decir, del Watunna. Le mostraron cómo hacer el palo de baile con sonajeras de cascos de venado, los tambores y las pequeñas flautas de bambú; cómo amarrar las plumas, el algodón, hacer las cuerdas, los tejidos, las faldas de baile, los brazaletes, los collares con dientes de jabalí, las pinturas.⁹⁵ (DUCHESNE, 2015, p. 134 - 5).

A segunda edição de *Watunna Un Ciclo de Creación en el Orinoco* reordena os eventos narrativos de modo que a nova estrutura do texto passa a enfatizar o protagonismo de *Wanadi*: em *Watunna Mitología Makiritare* as ações em torno do herói Criador se reduzem à sequência inicial, concentrada no capítulo 1, havendo raras referências aos ensinamentos que deixou para os homens nos demais capítulos da obra. Na segunda versão os feitos de *Wanadi* estão estrategicamente colocadas no início e no final da narrativa. Desse modo, a estrutura do texto se define na qualidade de narrativas independentes que convergem para a fixação de um sentido global.

⁹⁵ O capítulo chamado Wahnatu nos conta como o Watunna foi contado pela primeira vez. Assim que o grande Festival da Derrubada da Árvore *Marawaka* terminou, os povos antigos, isto é, os humanos supervitais que se metamorfoseavam à vontade em animais, estrelas, meteoros e outros seres, partiram; apenas suas formas, seus sinais na Terra, permaneceram, além do alimento da Árvore caída espalhada no chão, abandonada. Wanadi pensou que deveria haver uma pessoa para cuidar de tudo isso, então ele fez Wahnatu, o primeiro homem Yekuana, de lama e fogo. Do mesmo barro Wanadi fez Wetashi, a esposa de Wahnatu, para ele semear. Assim que *Wahnatu* limpou a montanha e tinha o conuco pronto para semear Wetashi, ele fez uma trombeta *Siwo* com cascas de *moni hedi* enroladas idênticas àsquelas usadas para convocar aquela usada na Festa da Derrubada da Árvore, cujos frutos agora era seu dever cuidar, e então ele convocou outro banquete, apenas para replicar o anterior. Tão fielmente ele imitou o chamado *siwo* originalmente feito por *Semenia* para convocar a primeira festa coletiva de trabalho, que o Povo do Céu desceu novamente para se juntar com grande entusiasmo aos preparativos e, como reconhecimento, eles chamaram o próprio Wahnatu de “*Semenia*”. Eles não hesitaram em nomeá-lo mestre do canto, isto é, de Watunna. Eles mostraram a ele como fazer a dança, como fabricar chocalhos com cascos de veado, tambores e pequenas flautas de bambu; como amarrar penas, algodão, fazer cordas, tecidos, saias de dança, pulseiras, colares com dentes de javali, pinturas. [Tradução nossa].

As duas versões de *Watunna* de Marc de Civrieux se caracterizam por exibir propriedades muito interessantes, dentre as quais se destacam, por exemplo, a riqueza léxica, o desarrazoado bem urdido da trama, a forma estruturada do tempo da narrativa, que permite com que o leitor possa acompanhar ações que ocorrem ao mesmo tempo em diferentes espaços.

Em comum, as versões reúnem o saber exotérico da tradição ye'kwana, afirmando a existência daquilo que transcende a criação humana, ao mesmo tempo que demonstram como *Wätunnä* ordena a vida cotidiana do povo ye'kwana. Ao fazer coisas no comezinho da vida e contar histórias que se relacionam com essas atividades, se aguça a consciência em relação às interações mantidas entre os homens e o cosmos.

Na versão de 1980 constam também duas novidades: a primeira se apresenta sob a forma de um Glossário, que contém os nomes das personagens e dos diferentes elementos da cultura do povo que são citados no texto; a segunda apresenta dois mapas da região: no primeiro, impresso no anverso da folha da capa e na falsa folha de rosto, consta a “distribuição dos Makiritare e das tribos vizinhas”, enquanto no segundo encontramos o “mapa mitológico dos Makiritare”.

Da lavra de David Guss, essas duas seções ajudam àqueles leitores acostumados à lógica narrativa realista predominante no mundo ocidental a organizar o processo de leitura desse texto de urdidura extremamente complexa. Desse modo, além da introdução, que vem desacompanhada de análises assim como de notas explicativas de rodapé, essas duas seções auxiliam na organização de um texto que consegue manter as características elementares e fundamentais da forma narrativa indígena quando da sua transformação em mito literário.

A essa altura, vale ressaltar que a reprodução dos nomes próprios dos lugares, como acontece com acidentes geográficos (montanhas, serras e tepuis, rios, lagos, por exemplo), fornece informações valiosas sobre a conformação geológica do território ye'kwana. De outra perspectiva, devemos também notar como essas narrativas têm também se prestado ao importante papel de fornecer elementos para subsidiar a argumentação no campo da política de reivindicação de demarcação do território ancestral desse povo. Nesse duplo sentido, o da criação e conformação do planeta e do território Makiritare, assim como o da demarcação territorial, o *Watunna* de Marc de Civrieux pode ser definido, como atrás propomos, uma “poética da terra”.

Ao tratar das relações entre humanos e não-humanos, Marc de Civrieux (1970, p. 24) afirma que a “dissociação entre o homem e o animal é uma das causas e um dos efeitos mais

importantes para a degeneração da sabedoria do homem”. Ou seja, ele afirma a consciência desse povo, manifesta pela narrativa de fundo tradicional, em relação ao caráter uno da existência, em relação aos demais seres, humanos e não-humanos. Esse é outro aspecto que reitera o caráter holístico do saber tradicional ye’kwana.

As tentativas sucessivas e frustradas de criar um mundo bom para todos, por força da oposição entre *Odo’sha* e *Wanadi* tematiza, em chave simbólica, o motivo da angústia humana frente ao caráter transitório, efêmero e destrutível de todas as coisas. Nada mais atual do que esse pressentimento de que o fim do mundo está se aproximando de forma vertiginosa frente à destruição do meio ambiente. Nesse sentido, *Wättunä* se coloca como uma espécie sempre atual de profecia que ensina que o mundo é constantemente feito e refeito, e de que o fim, quando finalmente o céu cair, sempre se colocará no horizonte das expectativas humanas.

Interessante também atentar para a forma como *Watunna* incorpora elementos e eventos derivados de uma história recente, em que o processo e a empresa colonial vão sendo incorporados mediante a aquisição de utensílios de ferro, o trabalho forçado, a imposição da cristandade, a convivência com os negros fugidos, etc. Trata-se da dinâmica de atualização da matéria mítica mediante a capacidade de metaforizar as experiências da vida.

O *Watunna* de Marc de Civrieux (1970) consiste numa “operação delicada” de escrita e de reescrita que exigiu uma consciente intervenção do compilador, que ouviu, coletou, registrou e comparou versões distintas com o fim de refundar o texto numa forma que, ainda sendo o *Watunna Makiritare*, também se tornasse numa obra literariamente coerente.

Em tempos de verdadeira angústia por “ancestralidades”, e em que os processos de transposição de narrativas míticas da oralidade para a escrita são quase sempre compreendidos como ato de violação, porque supostamente o texto já não traz a “voz do índio”, *Watunna*, mitologia *Makiritare* se autentica como um monumento a ser analisado de diversas perspectivas. De nosso lado, defendemos que Marc de Civrieux deu contribuição importante para o processo de vitalidade do mito que retrata. Por conta da força do trabalho do Homem que veio do Orinoco, as artes verbais ye’kwana passaram a circular em ambientes em que predomina a escrita: na condição de texto etnográfico e de artefato de literatura de altíssima qualidade.

Nessas duas frentes parece que Marc de Civrieux foi extremamente exitoso: afinal, por um lado, ele foi publicamente reconhecido pelo grupo com que trabalhou exatamente porque aprendeu *Watunna*, a linguagem com que um Ye’kwana identifica seu semelhante. De outro,

também tem crescido de forma exponencial o reconhecimento da qualidade e da complexidade do trabalho que realizou nos meios acadêmicos e literários.

Buscamos nessa seção do trabalho alguma resposta plausível para o justo questionamento posto por José Luís Jobim (no prelo): “o que fazer diante de textos que, mesmo transculturados, trazem em si uma carga de alteridade que desafia modos de interpretação anteriormente consolidados?”. Sem ter a pretensão de encontrar resposta definitiva para essa questão, já que quase toda resposta é sempre parcial, podemos propor que a Crítica e a Teoria literária de nossos tempos têm de diante de si um desafio instigante para enfrentar. O futuro dirá sobre nossos erros e acertos no enfrentamento dessas importantes questões para as humanidades em nossa época.

De resto, creio que devemos assumir que se trata de uma importante atualização dessa poderosa profecia que anuncia a destruição do ambiente como o fim da vida como nós então a conhecemos, que desde então passou a circular em contextos mais amplos e em espaços discursivos diversos. Diante do caso, creio que podemos afirmar que se trata de uma forma textual híbrida e complexa, e que muito tem a contribuir para o enfrentamento do estado de angústia constante em que a humanidade se vê hoje mergulhada.

4. 2 – *Histórias e Saberes Ye'kwana* de Marcos Rodrigues: escritas da comunidade

“O que é Wanaadi? *Um herói das narrativas tradicionais.* Porque o senhor conta as histórias? *Porque quero deixar para nossas gerações futuras.* Como o senhor aprendeu as histórias Ye'kwana? *Minha irmã me ensinou as histórias.* Como o senhor aprendeu a rezar? *Meu tio me ensinou a rezar.* Você gosta de ouvir histórias? *Eu gosto muito de ouvir as histórias.* Você sabe o que significa a palavra história? *Para mim, é o estudo dos conhecimentos.”.*

A epígrafe que abre a seção reproduz parte do corpo do Trabalho de Conclusão de Curso intitulado *Arte verbal do povo ye'kwana: saberes e histórias da comunidade indígena kuratanha na região de Auaris*, de Marcos Rodrigues.⁹⁶ Estruturada como diálogo direto, ela é esclarecedora quanto à motivação e às bases do projeto que resultou na publicação, em 2019, das *Histórias e Saberes Ye'kwana*⁹⁷, pela Editora da Universidade Federal de Roraima.

⁹⁶ Esse TCC foi defendido pelo Ye'kwana Marcos Rodrigues, em 2018, como parte dos requisitos exigidos para integralização de créditos para formação na área de Comunicação e Artes do Curso de Licenciatura Intercultural do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena/UFRR.

⁹⁷ *Histórias e Saberes Ye'kwana* constitui a terceira parte do volume intitulado *Leitura e textos indígenas*, que é uma coletânea de textos publicada em 2019, pela EdUFRR contendo partes de quanto TCC's de estudantes indígenas defendidos na área de Comunicação e Artes do curso de Licenciatura Intercultural. O volume é composto

Num diálogo sintético, mas rico em informações, as perguntas curtas e objetivas formuladas por Marcos Rodrigues são seguidas de respostas breves, rápidas e assertivas de Vicente Castro. Elas dão conta de que foi ouvindo cantos, rezas e histórias sobre o “herói das narrativas tradicionais”, contadas por uma irmã e por um tio, que Vicente Castro aprendeu e reteve a sabedoria “dos antigos” na memória.⁹⁸ Também informa sobre a intenção do renomado historiador e *föwai* da comunidade de contribuir para fortalecer o caráter identitário nos processos de formação das gerações futuras do povo ye’kwana.

Na época em que o diálogo foi registrado, ambos eram moradores da comunidade *Kuratanha*, que se localiza na zona de floresta existente na fronteira Brasil-Venezuela, no município de Amajari, na região de Auarís, na Terra Indígena Yanomami. Conforme Marcos Rodrigues, *Kuratanha* era a zarabatana de *Seduume*, sendo o primeiro espírito de *Wanadi* a descer à terra. Foi ele que girou o Sol (*Ejo’koadi*) para iluminar o mundo inteiro:

Kuratanha era a zarabatana que *Seduume* usava para caçar, ele andava por essa região onde hoje estamos vivendo e por isso o igarapé que fica próximo à nossa aldeia também se chama *Kuratanha*. Como é costume dos nossos antigos de nomear suas comunidades de acordo com os nomes dos rios, demos o nome de nossa comunidade de *Kuratanha* (RODRIGUES, 2018, p.11).

Outro aspecto importante é saber, por exemplo, que, mais que simplesmente *parentes*⁹⁹, os interlocutores são pai e filho. Além do mais, é bom também reforçar que, na época em que o diálogo foi registrado, Vicente Castro era um ancião respeitado, dentro e fora da cultura ye’kwana, sendo amplamente reconhecido como o mais renomado contador de histórias do povo ye’kwana habitante do lado brasileiro, ou seja, como o grande *föwäi* do *Wätunnä*; e que Marcos Rodrigues era professor em *Kuratanha* da Escola Estadual Indígena *Mötaaku*, e estudante da área de Comunicação e Artes do Curso de Licenciatura Intercultural na UFRR.

de quatro “livros” (ou partes) distinto/as: no primeiro livro (*Práticas leitoras e escrita no ambiente escolar indígena*, p. 12 – 99), o estudante macuxi Flávio Apolinário Viriato discute a formação de leitores no contexto das escolas indígenas de Roraima; no segundo (*Histórias do povo Wai Wai*, p. 100 – 119, edição bilíngue, Wai Wai/Português), Felipe Souza da Silva reúne um conjunto de textos narrativos de fundo etiológico; no terceiro (*Histórias e Saberes Ye’kwana*, p. 120 – 224, edição bilíngue, Ye’kwana/Português), é feita a reprodução da segunda parte do TCC de Marcos Rodrigues, ou seja, aquela que contém as histórias de *Watunna*; na quarta (*Lendas e mitos da tribo macuxi*, p. 225 - 291, texto em Língua Portuguesa), o macuxi Celino Alexandre Raposo conta as histórias da região da Raposa. O volume volume que contém esses quatro “livros”, *Leitura e textos indígenas*, foi organizado por mim e por dois colegas do Insikiran: Fábio Almeida de Carvalho e Celino Alexandre Raposo, e pode ser acessado livremente no seguinte endereço eletrônico: <https://antigo.ufrr.br/editora/index.php/editais?download=422>.

⁹⁸ Nesse passo, chama a atenção o detalhe de que Vicente Castro aprendeu as histórias com uma irmã, quando comparado com a afirmação, recorrente no discurso etnográfico, de que mulheres ye’kwana pouco sabem sobre as histórias do *Wätunnä*.

⁹⁹ *Parente* é uma forma genérica de saudação entre os indígenas de Roraima.

Pressentindo que a velhice já chegara e lhe encurtara o tempo de vida na terra, Vicente Castro narrou muitas histórias deitado em na sua rede, com a saúde fragilizada. Ele sentiu e manifestou a necessidade de transmitir às novas gerações os tesouros de “sabedoria” que havia acumulado na memória. Do outro lado, encontramos um filho-professor-pesquisador que se sente tocado pela consciência em relação à necessidade e à urgência de registrar a memória do pai, como forma de propor alternativas para o processo de aprendizagem da cultura de seu povo.

Neste contexto, as condições que eles ocupam no espaço da cena afetam o conteúdo e os sentidos da enunciação: um velho-pai-sábio e especialista maior da cultura *yek'wana* se consorcia com o filho-professor-pesquisador da cultura, na busca de “desenvolver atividades concernentes à coleta de narrativas ancestrais no âmbito da escola da comunidade”. O interesse de ambos é o de “contribuir para a construção de material didático visando fortalecer o processo de valorização cultural e literária do povo *e'kwana*”. (RODRIGUES, 2018, p. 9).

Desse modo, as posições que eles ocupam têm a ver não somente com o compromisso de transmitir o conhecimento de ordem familiar e comunitária entre gerações, como as ações de ambos abarcam dimensões que certamente têm a ver com a ordem do político e do cultural, mas também do ético e do estético. Assim acontece porque, além de preencherem e cumprirem os papéis de pai e filho, o sábio *fowäi* e o jovem professor se juntam em prol de uma luta que se faz presente em diferentes frentes pelo fortalecimento dos processos de coesão do povo.

Esse processo encontra na valorização da cultura verbal e artística, no *Wätunnä*, o seu ponto de apoio e de expansão. Ou seja, no bojo dessa estratégia de transmissão de conhecimento, expressões verbo-artísticas como o canto ritual e a narrativa de fundo mítico se destacam na condição de estratégias de máxima importância. O horizonte de expectativas de ambos é conformado pelo compromisso que eles assumem de registrar as histórias dos antigos, a fim de que não sejam esquecidas pelas novas gerações de *ye'kwanas*.

Nesse pacto, *fowäi* e professor unem forças para propor formas de enfrentamento do processo de enfraquecimento da cultura e da identidade *ye'kwana*. Assim acontece porque, apesar de viverem isolados pela barreira natural da floresta o povo *ye'kwana* também vive fortemente constrangido pela força de atração da sociedade envolvente. Essa, aliás, é uma situação comum a quase todas as sociedades indígenas que habitam no território brasileiro, senão mesmo comum a todas elas.

Sendo assim, eles se unem, obviamente, mais que pelas relações de parentesco que partilham, também pela vontade e pelo empenho comum de criar alternativas não tradicionais

para fazer com que a juventude, que tanto vive na comunidade quanto fora dela¹⁰⁰, possa ter meios e oportunidade de aprender a vivenciar determinados aspectos da tradicional cultura ye'kwana. Fazer frente aos atrativos da sociedade envolvente, e aos muitos apelos da sua modernidade, é a luta com que ambos se comprometem.

Para tornar a ação em que se empenham concreta, eles optam por uma estratégia que pode parecer, pelo menos à primeira vista, contraditória: a de construir material didático. Daí, talvez caiba perguntar: quais são as vantagens e quais são as desvantagens de se buscar garantir a preservação de elementos oriundos de uma cultura de base oral e tradicional por meio da edição de livros impressos? Que justificativa há para o gesto de fazer livros como forma de enfrentamento de perda de elementos de culturas de base oral?

Para tentar responder, vale lembrar que o *fowai* e o professor trabalham para consolidar a estratégia de registrar e divulgar as histórias de *Wätunnä*, com o fim de valorizar a cultura ye'kwana, dentro e fora da comunidade. Para ambos se impõe uma empreitada em que eles se juntam com o fim tanto de encontrar meios para dar condições de continuidade aos processos tradicionais de construção da *persona* yek'wana, quanto de ye'kuanizar a escola da comunidade.

Trata-se de uma demanda de dimensão comunitária que pode ser atestada também, por meio do livro *Cantos tradicionais Ye'kwana*¹⁰¹, de Fernando Gimenes Yekwana (2023), obra anteriormente já citada. Fernando Ye'kwana, que também é professor ye'kwana da comunidade *Fuduuidinha*, tratou da questão da seguinte forma:

Para se ter uma ideia, hoje em dia, os pais quase não têm mais o costume de plantar *fiya'kwa* nos quintais, para ensinar os cantos e as línguas para seus filhos. Acho que isso acontece principalmente porque as crianças têm de frequentar a escola, que é o lugar onde elas aprendem muitas coisas sobre a nossa cultura nos dias de hoje. Tanto é verdade que, nas escolas, os professores têm o costume de perguntar para as crianças se elas querem aprender os cantos tradicionais do povo ye'kwana. Além disso, até mesmo a maioria dos professores não conhece mais os cantos, porque não memorizaram quando eram crianças. Por isso, a importância desse material didático que pretendo

¹⁰⁰ Em 2011, feito um levantamento pela Associação do Povo Yek'wana no Brasil (APYB) e o Instituto Socioambinetal (ISA) sobre a presença dos jovens Ye'kwana na cidade de Boa Vista, constatou-se que mais da metade dos jovens, entre 15 a 27 anos, da comunidade *Fuduwaadunha*, viviam na cidade.

¹⁰¹ *Cantos tradicionais Ye'kwana* é o título da dissertação de mestrado defendida no ano de 2019 por Fernando Ye'kwana Gimenes no Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Federal de Roraima, sob a orientação do professor Fábio Almeida de Carvalho. A dissertação foi vencedora, em 2021, do Prêmio Dirce Cortes Ridel de melhor dissertação, da Associação Brasileira de Literatura Comparada/ABRALIC, tendo sido publicado como livro pelo consórcio ABRALIC/Editora Bestiário, e pode ser acessado de forma livre no seguinte endereço eletrônico: [4-Fernando-Yekwana-Gimenes.pdf \(bestiario.com.br\)](https://bestiario.com.br/4-Fernando-Yekwana-Gimenes.pdf). O livro ganhou uma segunda edição impressa, publicada pela editora Poi'ma (2023).

fazer. (GIMENES, 2023, p. 27).

Lembremos que, numa nota de pé de página acrescentada ao texto, Fernando Ye'kwana (2023, p. 27) explica que “*fiya'kwa* é uma planta trepadeira que serve para ensinar os jovens a memorizar os cantos, as histórias e todas as línguas que se quer e se precisa aprender”. Ele acrescenta que, “antigamente todos plantavam *fiya'kwa*, a planta da memorização nos pomares das casas”, mas que esse hábito vem-se perdendo. Ou seja, para Gimenes, junto com o desaparecimento da poderosa planta *fiya'kwa* dos pomares, também está diminuindo e desaparecendo a capacidade de memorizar os cantos e as narrativas dos antigos entre eles.

No texto dos *Cantos tradicionais Ye'kwana*, Fernando Ye'kwana registra quatro dos cantos que considera mais importantes para a manutenção da cultura do seu povo. O primeiro deles é *Wejaanasuimhatoojo/Acchudi*, que é, justamente, o “canto usado para aprender e memorizar outros cantos”. Não é à toa, aliás, que o livro abre com esse canto específico, que é considerado primordial para a manutenção da memória cultural do povo ye'kwana.

Diante da perda de determinados hábitos comunitários, tais como o de as pessoas plantarem *fiya'kwa* ou de cantarem o canto que propicia a memorização, *Wejaanasuimhatoojo/Acchudi*, iniciativas como as de Marcos Rodrigues e Fernando Gimenes, assim como de outros pesquisadores ye'kwana¹⁰², buscam criar condições para que as escolas das comunidades desses povos possam passar por um processo de ye'kuanização em suas bases e em sua dimensão curricular.

Desse modo, podemos afirmar que eles acreditam que, fazendo livros com elementos da cultura ye'kwana, possam conseguir que, de alguma maneira, a escola, que é uma instituição cuja especialidade maior talvez sempre tenha sido expandir o pensamento e os modos de vida próprios da cultura ocidental, possa ser pacificada em sua tendência a assimilar culturas minoritárias.

Outra questão importante tem a ver com o seguinte aspecto: se, por um lado, a perda da memória cultural se apresenta como um problema do agora para os ye'kwana, de outro também temos de registrar que a escrita não constitui exatamente algo estranho a essa cultura. Tal é o que se pode depreender por meio de uma narrativa também contada por Vicente Castro:

¹⁰² Dentre os trabalhos citados, os de Henrique Aleuta Gimenes, *Ritos e passagens de idade do povo ye'cuana*, 2008; Adriana Gimenes da Silva, *Pode um Ye'kwana construir uma gramática de sua língua?* (2018), foram orientados por mim, no curso de Licenciatura Intercultural.

Vicente Castro [...] nos conta que duas borboletas – *Aaseesewaadi* e *Aaseeseimmä* – foram as primeiras pessoas a escrever no mundo, a pedido do demiurgo *Wanaasedu* (*Seduume/Wanaadi*). Quando *Wanaasedu* foi para o céu, ele pediu para que escrevessem, de modo a distrair seu irmão *Kaaju* (*Odo'sha*). As borboletas míticas anotaram onde o céu tem início, na terra de *Adeewaiyana* e na terra de *Adaddwa*. Fizeram isso na folha brilhante de *Yadeejedu*, que tem luz própria e se chama *Kamaada*. *Wanoojadi Akuudaje* foi a tinta que usaram para sua escrita. Ao mesmo tempo em que permite a inscrição, essa seiva é uma espécie de veneno. (PANSANATO, 2019, p. 9).

Como se percebe, a escrita não constitui exatamente uma prática estranha, haja vista que, desde o começo dos tempos, os homens já a utilizavam. Outro aspecto a notar tem a ver com o caráter ambíguo da escrita: ao mesmo tempo em que ela serve para registrar, também serve para distrair. Ademais, ela também pode ser puro veneno.

Voltando ao fio principal de nossa interpretação, talvez possamos resumir esse tópico afirmando que Vicente Castro e Marcos Rodrigues agem motivados por uma demanda de origem comunitária, comprometida com encontrar formas de enfrentar as rápidas mudanças advindas de um contato que se intensifica cada vez mais. Para tanto, recorrem ao suporte da escrita, como forma de valorizar o oral.

Nesse ponto um outro aspecto merece ser mencionado: é comum, nas comunidades ye'kwana de Roraima, a existência de “cadernos de pesquisas”. Apesar de serem escritos por diferentes tipos de pessoas da comunidade interessadas pela cultura, em geral, esses cadernos costumam ser escritos por professores. Nesses cadernos, os professores registram elementos diversos relacionados à cultura do povo. Esses cadernos são muito valorizados e, como muitas vezes correm em diferentes mãos, mediante um sistema de empréstimo, por vezes, acabam se perdendo.

Essa situação constituía uma preocupação para Vicente Castro que, numa entrevista concedida a Fernando Ye'kwana, e depois reproduzida em uma nota de pé-de-página de seu livro, afirma:

Isso é importante para nós, para preservar na comunidade. Por exemplo, se vier alguém de fora, a fim de aprender os cantos, seria importante que eles estivessem registrados em livros. Porque os cadernos em que guardamos como de costume os cantos podem desaparecer, sumir com o tempo. Isso não é bom. Isso fará com que os mais jovens esqueçam a tradição. Como se usa o caderno só para anotar, não praticam a arte de cultivar os cantos na memória. É fácil anotar. Mas memorizar, seguindo os ritos tradicionais, para os mais jovens, é muito difícil. Isso fará com que também os rituais se percam, que as pessoas da comunidade *Ye'kwana*, com o tempo, deixem de praticá-los. (Vicente Castro, Boa Vista, 2018, *In*. GIMENES, 2023, p. 46).

Resumindo, podemos propor que uma das principais estratégias definidas pela escola e pela comunidade, para fazer o enfrentamento do processo de perda de determinados conhecimentos de base eminentemente oral, foi o da construção de textos impressos, ou seja, da construção de livros. Essa é a principal estratégia empregada no processo de ye'kwanização da escola. A esse respeito, Marcos Rodrigues explica que:

Na condição do professor e colaborador dessa escola desde o ano de 2004 e como estudante do curso de Licenciatura Intercultural, venho me deparando com constantes desafios para fazer com que a Escola *Mötaaku Ye'kwana* possa cumprir com qualidade o papel que lhe foi designado pelo conjunto de interesses da comunidade Kuratanha. (RODRIGUES, 2018, p. 10)

Nesse contexto é que o trabalho de Marcos Rodrigues se reveste de uma dimensão fortemente comunitária e culturalmente empenhada. Ele conta com o apoio de todos para realizar a pesquisa na comunidade, onde ele coletou as primeiras informações com Vicente Castro por meio de um questionário de pesquisa estruturado, que ele nomeou de “Questionário para Sábio”.

Ele acrescenta que, para tanto, não apenas se aproveitou “dos conhecimentos que adquiriu ao longo da vida como morador da comunidade”, como também da participação de “um conhecedor dos conhecimentos tradicionais” de seu povo. Informa ainda que realizou pesquisas de caráter oral com alguns sábios da comunidade, com o objetivo de fazer o levantamento mais preciso tanto do histórico da comunidade, quanto da própria escola.

Esses são, enfim, os elementos articuladores da produção dessa versão bilíngue do *Wätunnä* produzido por Marcos Rodrigues: a primeira a ser produzida de forma direta por um indígena ye'kwana. Sobre essa questão, vale acrescentar que, nas últimas décadas, indígenas passaram a ocupar lugares em cursos de graduação e de pós-graduação, sobretudo no campo dos estudos artísticos e literários e, por isso,

desfrutam de uma posição privilegiada propiciada pela condição de pesquisador, haja vista que, embora enunciem na condição de sujeito de uma ontologia não ocidental, dissonante, se constituem como tal credenciados e referendados pela própria condição que passaram a ocupar no espaço de produção acadêmica – que, repetimos, hoje muito valoriza modos de ver e conhecer o mundo diferentes da chamada “tradição ocidental”. Resumindo a tópica, podemos propor tratar-se de produção verbo-literária. (CARVALHO, 2023, p. 21).

É nesse contexto que se destaca a produção dessa peculiar versão bilíngue do *Wätunnä* yek'wana produzida por Marcos Rodrigues. Os textos que se originam desse tipo de atuação se tornam concretos no espaço que existe entre os modos de produção e de reprodução dos saberes

e ritos próprios das culturas e comunidades indígenas, e os modos de produzir conhecimentos característicos da produção acadêmica e científica. Ou seja, são textos que proliferam onde até há pouco tempo somente havia barreiras e fronteiras. Nessas novas condições, textos como *Histórias e Saberes Ye'kwana* têm potencial para provocar uma benéfica e rica circulação de elementos oriundos da tradição oral.

4. 2. 1 – *Histórias e Saberes Ye'kwana*: coleta, autoria e método

A condição assumida pela noção de autoria nesse contexto constitui, temos de reconhecer, uma das grandes novidades entre as formas modernas de manifestação verbo-artísticas na cultura brasileira. A voz autoral de Marcos Rodrigues vai sendo demarcada, no texto, por meio do emprego de uma série de procedimentos e de estratégias narrativas: de saída, o jovem professor/pesquisador da vida indígena inicia narrando como, nos tempos de antigamente, os processos de aprendizagem e formação da pessoa ye'kwana se dava, principalmente, por meio do desenvolvimento das atividades cotidianas e familiares.

Por isso, ele inicia contando como antigamente os pais tinham por hábito contar histórias enquanto ensinavam os filhos a fazerem coisas diversas como: fabricar diferentes tipos de utensílios domésticos, construir casas e canoas; caçar, pescar, assim como todas as demais atividades relacionadas ao mundo do trabalho masculino. Também relata como sua mãe ensinava as meninas a cuidar dos filhos e da roça, a preparar a comida, a trançar artesanatos, dentre outras atividades típicas do universo feminino. “Meu pai costumava me levar para pescar, caçar e trançar artesanatos, já minha avó me ensinou algumas histórias muito interessantes e a cortar a lenha, a fazer limpeza, lavar os pratos, panelas, cuidar dos meus irmãos e outras atividades para ajudá-la” (RODRIGUES, 2018, p.12).

Em seguida, ele estabelece forte contraste comparativo com os tempos de agora e, nesse ponto, emprega a estratégia de contar como a instituição escolar chegou e foi implantada na comunidade *Kuratanha*: depois de o professor Tomé Luiz Rocha fazer uma viagem à Venezuela, nos anos de 1980, e de ter visto como os ye'kwana que então viviam naquele país passavam por um ostensivo processo de escolarização realizado por missões evangélicas, sobretudo.

Marcos Rodrigues (2018, p. 13) realça como esse evento foi capaz de promover alterações nas formas tradicionais de transmissão do saber na vida comunitária. É nesse contexto de mudanças, que Marcos Rodrigues conta como entrou na escola, e como achou

“difícil escrever as palavras. Eu tremia muito e ficava nervoso ao escrever. Com o tempo fui acostumando a ler e escrever, e assim eu passei a sonhar em estudar cada vez mais”. Ele conta que, com a chegada de uma professora, Jandyra Dominoni, no ano de 1983, depois de passar anos sem ir à escola, voltou a estudar, quando passou a frequentar o Programa de Educação de Jovens e Adultos/EJA, que concluiu no ano de 2003.

Depois ele narra como, após ter concluído o ensino fundamental, passou no vestibular do curso de Licenciatura Intercultural, onde teve “muita dificuldade para discutir os textos acadêmicos, criticar, fazer apresentação dos trabalhos em grupo e individual, fazer resumos”, porque “não conseguia entender as palavras em português”. (RODRIGUES, 2018, p. 13). Conta, em seguida, como, aos trancos e barrancos, com a ajuda e orientação minha e dos outros professores da Licenciatura Intercultural e colegas, foi conseguindo superar as dificuldades que então enfrentava. Ele diz que, assim, foi se preparando para escrever um Trabalho de Conclusão de Curso que tinha por objetivo coletar, junto ao pai, grande historiador e liderança ye'kwana, as histórias do seu povo.

No passo seguinte, explica que foram realizadas entrevistas com *Yuudawaana*, Vicente Castro, e que este não autorizou a gravação de sua voz, apesar de ter permitido que as histórias fossem registradas por meio da escrita. Acrescenta, ainda, que todas as conversas que tiveram foram registradas em cadernos de notas, e que assim ocorreu porque o ancião achava que essa forma de registro contribuía para uma melhor memorização das histórias que ele contava ao filho. Por isso, Marcos Rodrigues conclui essa parte do relato afirmando que as narrativas foram coletadas em língua ye'kwana e que, somente depois, foram traduzidas para a língua portuguesa.

Como se percebe, diferentemente do que acontecia até o tempo em que *Watunna mitologia Makiritare*, de Marc de Civrieux foi produzido, em que o trabalho de coleta e de difusão de textos indígenas acontecia predominantemente por força do trabalho de homens de ciência, ligados a diferentes campos das humanidades, nos dias de hoje, pessoas indígenas de diferentes etnias passaram a ocupar lugares de fala que antes não ocupavam. Isso se deu, repetimos, por conta do processo de invisibilidade a que foram submetidas as populações indígenas ao longo da história nos últimos séculos.

Destacamos aqui a presença de professores indígenas habitantes do Circum-Roraima que, por força de ter acesso a um curso voltado exclusivamente para a formação de professores indígenas no Instituto Insikiran, vêm desenvolvendo pesquisas no chão de suas comunidades e produzindo os mais variados tipos e gêneros de textos. Desse modo, têm-se tornando

pesquisadores, autores e tradutores de suas línguas originárias. São novos textos que marcam o presente nas letras de Roraima e do Brasil, e que colocam esses sujeitos interagindo com a cultura letrada, na contemporaneidade.

Diferentemente de outras pessoas ye'kwana, que buscam meios de passar longos períodos em Boa Vista, onde fazem de tudo para trabalhar, estudar e aprender melhor a língua portuguesa, Marcos Rodrigues permaneceu e estudou em sua própria comunidade, de onde só saiu mais tarde, quando já era um homem adulto. Ou seja, o contato mais prolongado com a cidade se deu, portanto, quando já era homem formado, quando foi estudar no Magistério Indígena *Tami'kan*.

Dessa especial condição de ter sido formado no espaço da sua própria comunidade, Marcos Rodrigues buscou se utilizar para realizar o seu trabalho de coleta, uma metodologia dinâmica:

Para realizar este trabalho, primeiramente me aproveitei dos conhecimentos que adquiri ao longo da minha vida e como morador dessa comunidade, como alguém que conhece e que vivencia as suas tradições e seus conhecimentos tradicionais. Além disso, fiz uma série de observações e pesquisa de caráter oral com os sábios mais antigos da comunidade, com o objetivo de fazer o levantamento do histórico tanto da comunidade quanto da escola. A intenção desse procedimento era a de discutir e de entender sobre o papel e a função da escola na comunidade *Kuratanha*.

Realizamos também pesquisas tendo como base documentos oficiais da Escola *Mötaaku* ye'kwana, que me deu apoio para entender parte dos problemas que eu e outros professores ye'kwana enfrentamos no cotidiano para que a gente possa cumprir bem as nossas funções de professor de escola e comunidade. Essas informações foram importantes para dimensionar de forma adequada os problemas que enfrentamos. (RODRIGUES, 2018, p.10).

A intimidade que Marcos Rodrigues mantém com a vida ye'kwana possibilita que ele possa fornecer perspectivas muito particulares sobre determinados elementos da cultura de seu povo. Tal é o que acontece com a explicação de que “*Kuratanha* era a *zarabatana* que *Seduume* usava para caçar, quando ele andava por essa região onde hoje estamos vivendo e por isso o *igarapé* que fica próximo à nossa aldeia também se chama *Kuratanha*”. (RODRIGUES, 2018, p.11). Quando constam de textos escritos por não indígenas, detalhes como esse ganham sentidos um pouco diferentes em relação aos que aqui estamos indicando.

É, portanto, em meio a esse emaranhado de vozes que ganha substância a noção de autoria no texto das *Histórias e Saberes Ye'kwana*. Essas diferentes dimensões condicionam a pesquisa e a escrita de caráter comunitário desse texto, ao mesmo tempo em que também

apontam para uma dimensão externa, que tem a escola como força motriz do processo de sua construção.

Como reforço dessa dimensão familiar e comunitária da pesquisa e da escrita, o professor ye'kwana narra que Vicente Castro, afirmava que

As nossas comunidades poderão acabar, se nós esquecemos nossa cultura. Hoje nós estamos correndo grande risco, pois, não tem mais pajé e a cultura está enfraquecida. Os jovens não estão indo mais para a roça, muitos deles estão vivendo na cidade de Boa Vista e não querem voltar para sua comunidade. Meu avô costumava afirmar que “o papel faz preguiça!”, mas nós precisamos fazer uso do papel, de cadernos, livros e cartilhas para registrar e transmitir os nossos conhecimentos, fazendo da escola um instrumento para preservar a nossa cultura” (VICENTE CASTRO YUDUWAANA, *In*. RODRIGUES, 2018, p. 28)

Outro detalhe merece reparo nesse ponto: o mesmo *fowäi* que não permitia que as conversas fossem gravadas, reconhece o papel da escola enquanto lugar necessário para a preservação e o fortalecimento da cultura ye'kwana nos dias de hoje. Assim, se por um lado o “papel faz preguiça”, por outro, ele é reconhecido como muito necessário para o enfrentamento da luta contra a perda da memória social, coletiva e cultural. Trata-se, a bem da verdade, de espécie de *pharmakon*: é veneno e é remédio, podendo fazer tanto o bem quanto o mal.

Diante disso, podemos propor que, tal como Platão, Vicente Castro tinha consciência de que a linguagem pode ser usada para unir ou para dominar, mas também para enganar e mesmo para prejudicar os seres humanos. Vicente Castro não se deixou paralisar pela contradição imposta pelo processo de registro escrito das histórias dos antigos: apesar de saber que o “papel faz preguiça”, ele se impôs a tarefa de contar e de registrar suas histórias para a posteridade.

A recente morte de Vicente Castro causou comoção no Brasil e na Venezuela, porque coube a ele preparar toda uma geração de

discípulos que receberam seus ensinamentos, desde os Ye'kwana mais jovens que são hoje professores e foram acadêmicos de cursos da UFRR e outras universidades brasileiras, a cantores e rezadores mais experientes que hoje seguem seus ensinamentos e suas práticas de cura em suas comunidades. Sua aula no encontro de saberes foi um exemplo da generosidade de Vicente Castro em ensinar às futuras gerações o respeito pela cultura ye'kwana e pelos saberes tradicionais. (VICENTE CASTRO, ALBERNAZ e ROCHA, 2023, p. 2)

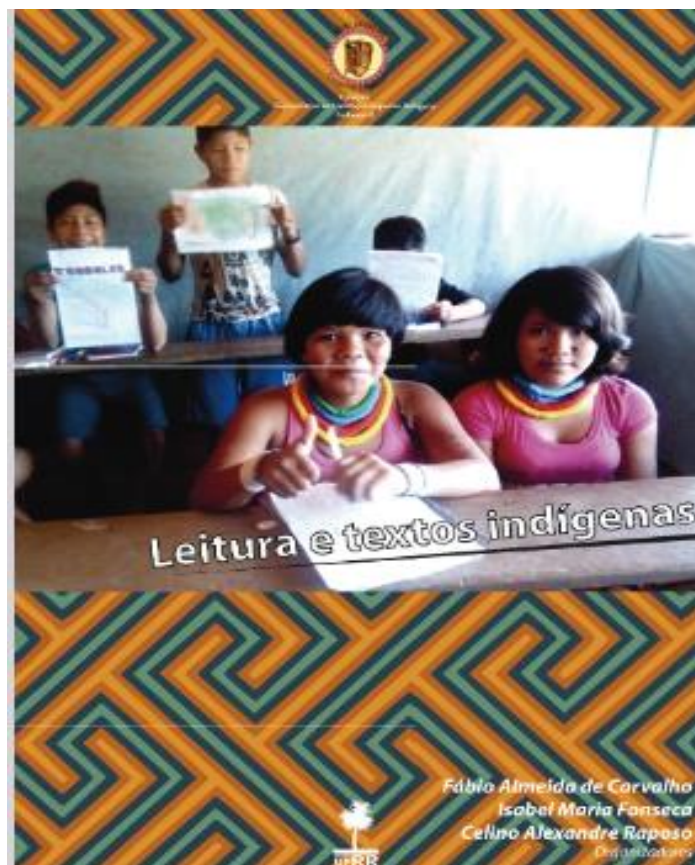
Além da voz de Vicente Castro, outra dimensão coletiva ecoa na obra de Marcos Rodrigues. Ela pode ser apontada no fato de que, durante o processo de coleta e de

sistematização do material, ele trabalhou também com alunos dos anos finais do ensino fundamental.

Enquanto eu estava trabalhando na escola realizando a pesquisa, eu ensinava os alunos de 6º e 9º anos, sobre a narrativa do povo ye'kwana e eles gostaram muito, aprenderam, debateram e participaram da construção. Às vezes, eu contava uma história da tradição ye'kwana, de como os antepassados viviam, como surgiu a mitologia ye'kwana. Depois eu solicitava dos alunos trabalhos individuais e em grupos, que realizassem pesquisas e entrevistassem os velhos quem tem mais conhecimentos, e após concluírem, eles apresentavam os seus trabalhos através de figuras, e assim que eu avaliava os trabalhos na escola (RODRIGUES, 2018, p. 57).

A dinâmica de inclusão da escola foi estruturada da seguinte maneira: o professor lia e debatia os textos que havia colhido com Vicente Castro para e com os estudantes da escola, durante as aulas. Depois, ele pedia que os estudantes procurassem pelos velhos com quem conviviam e que procurassem contar para eles as histórias que tinham ouvido e lido na aula. A ideia era de que as histórias pudessem ser melhoradas a partir da audição dos idosos. Também era solicitado que os estudantes pedissem para que os mais velhos, com quem conviviam, contassem outras histórias, que depois seriam recontadas na sala de aula. Essa parte do processo se encerrou quando os estudantes apresentaram desenhos representando as situações e as personagens das histórias.

A arte da capa do volume em que estão publicadas as *Histórias e Saberes Ye'kwana*, (2019) se estrutura em torno de uma foto que pertence ao acervo pessoal do professor Marcos Rodrigues, e que foi feita durante o desenvolvimento das atividades de coleta e validação das versões de *Wätunnä*, realizadas por ele, com seus alunos. Ainda que a imagem não diga tudo, ela diz muito sobre o contexto e a metodologia do trabalho. Por isso, abaixo reproduzimos a capa do volume *Leitura e textos indígenas*.



A imagem mostra, num primeiro plano, duas estudantes sentadas à frente de um comprido banco de madeira, que serve de apoio para cadernos. Elas podem facilmente ser reconhecidas como meninas ye'kwanas, tanto por causa do tipo físico, quanto pelos colares típicos que usam no pescoço. A jovem que ocupa a posição à esquerda do observador se destaca pelo esboço de um leve sorriso no rosto enquanto faz um sinal de “positivo” com o indicador esquerdo, ao mesmo tempo em que segura o que certamente parece ser uma caneta ou um lápis, na outra mão. Num segundo plano, atrás de uma bancada idêntica à que está ocupada pelas meninas, três adolescentes do sexo masculino seguram coloridas folhas de papel, mostrando-as para a câmera que capturou o momento em que a foto foi feita, desenhos que reproduzem cenas de *Wätunnä*.

Vicente Castro tinha clara consciência sobre a nova realidade e a mudança dos tempos, como se pode depreender pelo que segue:

“Hoje em dia, tem histórias ainda sendo contadas pelos antepassados, mas os jovens não estão interessados em memorizá-las. Por isso, na escola, temos que incentivar os jovens a aprenderem o conhecimento dos velhos. Os velhos são os detentores da sabedoria Ye'kwana, são eles que guardam na memória nossos conhecimentos tradicionais e, por isso, é importante para a nossa escola a participação destes no nosso ensino, pois deste modo, os velhos poderão

repassar seus conhecimentos aos mais jovens, também, no espaço da escola”.
(VICENTE CASTRO YUDUWAANA, *In.* 2018, p. 28)

Tal como aconteceu com a versão produzida por Marc de Civrieux, depois de concluir a primeira redação dos textos, o autor das *Histórias e Saberes Ye'kwana* procedeu a correção com os *inchonkomo*, ou seja, com os sábios detentores dos conhecimentos: Vicente Castro Yuuduwaana, Romeo José Gonçalo, Vítório José Maria. Com relação a isso, Marcos Rodrigues acrescenta:

Depois de concluir a pesquisa e escrita do texto, organizei uma reunião, convoquei o tuxaua, lideranças, os *inchonkomo* (anciões), alunos e professores. Eles gostaram muito do que apresentei, porque não tinha nada registrado sobre o tema narrativo na comunidade e na escola (RODRIGUES, 2018, p.57)

Por tudo que acima foi apontado, creio que podemos concluir que essa versão de *Wätunnä* constitui uma amostra extraordinária de como a presença indígena em cursos de graduação e de pós-graduação de universidades públicas cria condições muito interessantes para a ampliação das perspectivas com que vemos, observamos e damos sentidos aos diferentes fenômenos da vida humana.

4. 2. 2 - Estrutura, entrecho e temas

A capa interna das *Histórias e Saberes Ye'kwana* (2019, p. 125) reproduz a magnífica e bela construção de *Attä*, a “casa grande” de *Kuratanha*. *Attä* concentra e organiza todos os diferentes aspectos da vida comunitária entre os ye'kwana.¹⁰³

A imagem de *attä* estampada na capa do livro de Marcos Rodrigues parece indicar que a versão impressa de *Wätunnä* desempenha função similar à que a casa grande ocupa no processo de organização da vida da comunidade. Dessa maneira, tal e qual a casa comunitária, que se coloca como pilar principal da organização da vida social, se pode pensar o livro como elemento irradiador da cultura ye'kwana.

¹⁰³ Os trechos citados nesta seção do trabalho remetem à versão impressa das *Histórias e Saberes Ye'kwana* (2019). Mas o leitor pode encontrá-los com facilidade na versão eletrônica do texto, no seguinte sítio [file:///C:/Users/fonse/Downloads/Leitura%20e%20textos%20indgenas%20\(3\).pdf](file:///C:/Users/fonse/Downloads/Leitura%20e%20textos%20indgenas%20(3).pdf).

Livro III

Histórias e Saberes Ye'kwana³

Marcos Rodrigues



³ O presente texto deriva do trabalho de conclusão de curso orientado pela professora Isabel Maria Fonseca

120

Dessa perspectiva ainda, casa e livro são propostos como elementos de mesma ordem para fins de conservação e de irradiação da cultura tradicional do povo. De onde se pode perceber que os inéditos desafios que os ye'kwana enfrentam nos tempos do agora vêm possibilitando o emprego de estratégias e o uso de instrumentos inovadores, quando se considera o contexto de uma cultura de base oral como a ye'kwana.

O Sumário das *Histórias e Saberes Ye'kwana* ocupa as duas páginas seguintes do livro (127 -128). O fato de estar todo ele escrito em língua ye'kwana tanto sinaliza sua função eminentemente pedagógica, voltada para a formação de estudantes no contexto da comunidade, quanto reafirma a eminente dimensão política e cultural da iniciativa de Marcos Rodrigues. A

afirmação da língua ye'kwana como língua de referência constitui gesto com claras intenções de ordem política, cultural e estética.

SUMÁRIO		
1	HISTÓRIAS E SABERES YE'KWANA.....	127
1.1	Wātunnä awa'deene nono tädö'jödö seduume wwä.....	127
1.2	Seduume awa'deene nono nhaamode'nä'jödö.....	139
1.3	Seetawaa kaditayana yootonno fatuufadi.....	142
1.4	kuyujaani - ye'kwana adaichö.....	148
1.5	Wanaadi wöökada (mado) adaichö.....	156
1.6	Kwamaashi mado adachö nheema'jödö.....	161
1.7	Shidiichä wännwa'jokoomo.....	174
1.8	Kwamaashi yootonno fadeemu.....	185
1.9	Mumui'jhä töshirvoi etöödöje yeijödö.....	188
1.10	Mudeeshi'chä mumui'jhä wwä yoojodööjo'jokoomo.....	189
1.11	Mudeeshi'chä ennaichö'jokoomo mumui'jhä wwä.....	190
1.12	Majisheku yäidetö'jödö tänna'che'da.....	191
1.13	Mudeeshi'chä ado'jokoomo mumui'jhä wwä.....	192
1.14	Majisheku yaajajödö se'kadi jakä.....	193
1.15	Majisheku yemaka'jödö iye nnakoomo'kä aiyojā ankädä.....	194
1.16	Majisheku yā'dö'jödö tumö wiyoonoimnä döinha.....	194
1.17	Mumui'jhä aijödö.....	196
1.18	Odoohankomo weja'ka'jokoomo.....	196
1.19	Yudeeke midüwa nheema'jokoomo.....	198
1.20	Wayaanu yootonno aadhamaadi.....	206
1.21	Wayaanu mäkäädädi nheema'jokoomo.....	209
1.22	Wadhaakani kataanamaadi enuudu nheema'jödö na'kukwa.....	212
1.23	Awaadudi yootonno käädäyaana.....	213
1.24	Wa'shadi, mado.....	215
1.25	Wanaadi yootonno mado.....	218
1.26	Nhaayudi, mado.....	220
2	GLÓSSARIO WÄTUNNÄ.....	221

Em seguida ao Sumário, o autor faz breve Apresentação do volume (p. 129 - 130). Nessa seção, ele explica de forma breve o processo de construção do texto. Depois segue a Dedicatória (131 – 132), onde o autor faz especial agradecimento a Vicente Castro, à sua mãe, D. Miracema Rodrigues, e a seus irmãos, “pelo amor que sentem uns pelos outros”. Também agradece os sábios (*inchonkomo*) e os professores do curso de Licenciatura Intercultural.

Especial menção é feita à professora Jandyra Dominoni e, a mim, Isabel Maria Fonseca. Essa seção se encerra com agradecimentos estendidos a todos que contribuíram para o êxito do trabalho.

Da página 133 a 227 estão reproduzidas as vinte e seis narrativas que compõem *Wätunnä* propriamente dito. De cada uma das histórias são apresentadas duas versões: a primeira em língua ye'kwana, a qual é sempre seguida de uma tradução em língua portuguesa. Como sumários costumam sintetizar os conteúdos que veiculam, abaixo reproduzimos o roteiro abreviado das histórias:

- 1 – História da criação do mundo = *Wätunnä awa'deene nono tädö'jödö sedumme wwa*;
- 2 – A transformação da primeira terra por *sedume* = *Sedume awa'deene nono nhaamode'nä'jödö*;
- 3 – A origem das estrelas = *Seetawaa kadiiyana yootonno fatuufadi*;
- 4 – *Kuyujaani* – ancestral ye'kwana = *Kuyujaani - ye'kwana adaichö*;
- 5 – *Wanaadi*: a origem *wöökada* (onça) = *Wanaadi wöökada (mado) adaichö*;
- 6 – *Kwamaashi*: a origem de *mado* e das estrelas = *Kwamaashi mado adacchö nheema'jödö*; -
- 7 – O povo estrela dançando = *Shidiichä wännwa'jokoomo*;
- 8 – *Kwamaashi* e o tamanduá = *Kwamaashi yootonno fadeemu*;
- 9 – *Mumui'jhä* estava tocando sua flauta = *Mumui'jhä töshiiwoi etöödöje yeijödö*;
- 10 – As crianças foram encontradas por *Mumui'jhä* = *Mudeeshi'chä mumui'jhä wwä yoojodöjö'jokoomo*;
- 11 – *Mumui'jhä* estava empalando as crianças = *Mudeeshi'chä ennaichö'jokoomo mumui'jhä wwä*;
- 12 – *Majiisheku* não coube na lança e não foi empalado = *Majiisheku yäädetö'jödö tänna'che'da*;
- 13 – *Mumui'jhä* levou as crianças = *Mudeeshi'chä ado'jokoomo mumui'jhä wwä*;
- 14 – *Majiisheku* se pendurou no *se'kadi* = *Majiisheku yaajäijödö se'kadi jäkä*;
- 15 – *Majiisheku* voltou para sua casa quebrando um galho = *Majiisheku yennaka'jödö iye nnakoomo'kä aiyojä'ankädä*;
- 16 – *Majiisheku* chegou na casa de seu pai *Wiyoonoimmä* = *Majiisheku yä'dö'jödö tumö wiyoonoimmä döinha*;
- 17 – *Mumui'jhä* foi apimentado = *Mumui'jhä aijödö*;
- 18 – Todos os *odo'shankomo* saíram = *Odoshankomo weja'ka'jokoomo*;
- 19 – O povo *Yudeeke* matou a onça *midiiwa* = *Yudeeke midiiwa nheema'jokoomo*;
- 20 – O jabuti e a onça (*aadhamaadi*) = *Wayaamu yootonno aadhamaadi*;
- 21 – O jabuti e a onça *mäkäädädi* = *Wayaamu mäkäädädi nheema'jokoomo*;
- 22 – O caranguejo tirou seu olho e jogou na água = *Wadhaakani kataanamaadi enuudu nheema'jödö na'kukwa*;
- 23 – A irara e a onça = *Awaadudi yootonno kädäyaana*;
- 24 – Anta e a onça = *Wa'shadi, mado*;
- 25 – *Wanaadi* e a onça = *Wanaadi yootonno mado*;

Tal como no *Watunna* de Marc de Civrieux, a narrativa que abre o conjunto de textos de *Histórias e Saberes Ye'kwana* conta a “História da criação do mundo” (*Wätunnä awa'deene nono tädö'jödö sedumme wwa*, p. 127-139). Tudo principia quando a terra era vazia: “não havia pessoa humana, nem animais. Não tinha água, nem matas” (p. 148). Então *Wanaadi* enviou *Seduume* à terra, e este girou o Sol, *Ejo'komadi*, “para iluminar a terra e o mundo inteiro” (p. 139). *Wanadi* então resolveu “criar um companheiro para viver e cuidar da terra”, ao qual chamou *Soto*. Logo que *Soto* começou a pensar, achou que era mais inteligente e melhor que seu criador: “Eu sou melhor que *Seduume* (p.140). *Seduume*, que tudo escutava, se zangou e “Solicitou que ele nunca mais lhe dirigisse a palavra e lhe expulsou do céu” (p. 140).

A narrativa segue contando como *Seduume* trabalha duro para criar a “natureza e toda sua beleza, como as florestas, as plantas, os rios, etc., (p.141), e gente boa para habitá-la. Para tanto, o Criador pediu ajuda aos tatus (*Fa'jadi e Maduuda*), especialistas em cavar chão, que ajudaram na construção dos pilares de sustentação da terra. Como o solo ainda era muito arenoso, *Seduume* resolveu queimar para endurecê-lo: “*Seduume* precisava de fogo para queimar a terra, então com ajuda de uma pedra preciosa atraiu um raio de sol e com um cigarro ele conseguiu o fogo. Acendeu um cigarro, soprou e o fogo pegou saindo a fumaça” (p.144).

Depois de queimar por mais de vinte dias, a terra foi encoberta por uma grande fumaça e, para combatê-la, *Seduume* precisou fazer chover pelo mesmo período de tempo. Depois disso, a terra ficou inundada, formando o mar, e foi preciso secar uma grande porção de terra, a fim de que pudesse ser habitada. Por causa disso, a natureza ficou arrasada. *Seduume* teve de refazer a natureza na Terra: “Fez o ar, as árvores, as pessoas de agora, os animais, as aves e a nossa a alimentação que hoje conhecemos” (p. 145).

A segunda narrativa, intitulada “A transformação da primeira terra por *Seduume*” (*Seduume awa'deene nono nhaamode'nä'jödö*, p. 145-148) narra como *Seduume*, aquele que vive no céu mais alto, nesse “lugar da vitalidade, onde ninguém morre”, e “tem sempre o seu pensamento voltado para cá, para a terra”, vitaliza novamente a terra que fora estragada por *Kaajushawa*, “seu irmão e seu principal inimigo”. Apesar da luta constante entre ambos, *Seduume* resolve povoar novamente a Terra e “envia pessoas para varrer a terra e, com esse movimento, diferenciaram e nomearam os territórios de todos os povos” (p. 147).

O território ye'kwana “foi chamado de planície de *Yoodaimhä* e a terra situada do outro lado do mar foi denominada de Terra de *Tawweekadi*” (p. 149). *Seduume* enviou do céu as árvores, o ar, a água e as pedras de sustentação da terra, e como ela estava boa para os humanos viverem, fez uma pessoa chamada *Yuudawana*.

É nesse sentido primordial que cremos que *Wätunnä* pode ser considerado uma *poética da terra*: ao mesmo tempo em que fornece uma explicação complexa dos processos geomorfológicos de criação do planeta, indica como os ye'kwana criaram e delimitaram o seu próprio território, assim como os territórios de todos os demais povos habitantes da Terra. Desse modo, as narrativas de *Wätunnä* são reconhecidas e valorizadas por contarem os mais importantes feitos realizados por *Wanadi* para a construção do mundo e a criação de suas belezas, assim como por narrar o processo de construção das condições ideais para a existência de todos os seres que o habitam.

A terceira narrativa intitulada “A origem das estrelas” (*Seetawaa kadiiyana yootonno fatuufadi*, p. 148-154), conta a história de como *Fatuufadi* fica grávida depois de beber, por engano, o esperma de *Odo'sha*, o “espírito maléfico e portador dos males que atacam os yekwana” (p. 151.). A moça vai ao igarapé, onde encontra e bebe um “mingau” que estava jogado em cima das pedras. Em seguida, de forma quase imediata, ela engravida e dá *Keedajuudi* à luz. Já na meninice, *Keedajuudi* passa a se transformar, vez ou outra, numa onça comedora de gente. Por isso, acaba tendo o pescoço cortado pelos próprios parentes. O fundo etiológico dessa narrativa atesta o nascimento/criação da onça devoradora de gente, enquanto também encena a origem e a formação do mal por *Odo'sha*.

A quarta, intitulada “*Kuyujaani* – ancestral ye'kwana” (*Kuyujaani - ye'kwana adaichö*, p. 154-162) é um conto de caráter eminentemente etiológico: ao contar a origem do povo ye'kwana, essa história encena a criação de todos os demais povos que habitam o entorno do Monte Roraima, bem como indica o processo de demarcação ancestral dos territórios que ocupam desde tempos imemoriais.

À medida que *Kuyujaani* vai criando diferentes tipos de gentes para viver em lugares específicos da Terra, “como uma forma de impedir a entrada de outros povos na nossa terra”, o “irmão ruim de *Seduume*, *Kaajushawa*, transformava as pessoas recém criadas em inimigos” (p. 159). Para se livrar da perseguição de *Kaajushawa*, *Kuyujaani* usa do ardil de mudar de nome em cada nova localidade em que cria gente nova. Desse

modo a narrativa tanto explica a proliferação de designações que é própria aos ye'kwana, quanto o nomadismo que era comum a esse povo.

Essa narrativa também fornece uma explicação exemplar sobre a diversidade de línguas faladas pelas diferentes etnias que habita(va)m essa região. Nela consta que, antigamente, todos os povos falavam uma mesma e só língua. Porém, depois de certa ocasião, cada um passou a falar seu próprio idioma: assim aconteceu quando todos os diferentes tipos de homens foram convidados para uma festa realizada por *Kuyujaani*.

Nessa festa, estava sendo servida bebida fermentada, caxiri, que havia em grande quantidade dentro de uma canoa. Dentro da canoa onde estava a bebida, caiu uma pedra mágica, *widiiki*, que todos beberam à vontade. “Foi então que, a partir desse momento surgiram os diferentes modos de vida e de línguas diferentes. Cada povo com sua própria bebida, com seus instrumentos musicais, suas festas e suas danças”. (p. 160).

A quinta narrativa, “*Wanaadi*: a origem *wöökada* / onça” (*Wanaadi wöökada (mado) adaichö*, p. 162-167), fornece outra explicação para a origem da onça. A narrativa encena a história de como *Wanaadi* foi morar em *Wainhainha*, onde casou com *Yamödoiya*, filha de *Wöökada*, que “se transformava em onça e comia os ye'kuanas que se casavam com suas filhas. Por isso, *Wanaadi* pensou em como ia acabar com seu inimigo”. Para não ser morto pelo sogro, *Wanaadi* usou do ardil de inventar de construir uma grande casa para ele. Enquanto vai construindo a casa, ele cria dois filhotes de águia (*Fayuuwede* e *Fidiichaweeni*) que acabam matando *Wöökada*.

Apesar de se estruturarem em núcleos narrativos independentes, as histórias de número seis, sete e oito são unidas por serem desenvolvidas em torno de um protagonista comum: *Kwamaashi*.

Na sexta, “*Kwamaashi*: a origem de *mado*¹⁰⁴ e do povo estrela” (*Kwamaashi mado adacchö nheema'jödö*, p. 167-180) conta como *Kwamaashi* se vinga de *Manuumä*, a onça, e de sua família, depois de ela ter matado e comido sua mãe, *Kushiimedu*. Para tanto, *Kwamaashi* usa da estratégia de se casar com *Yadiiwedu*, filha de *Manuumä*, que também acaba morta. Essa narrativa é cheia de peripécias e de eventos estranhos, tal como acontece quando a avó faz sexo com o neto, a fim de torná-lo homem pronto para executar o ato de vingança.

¹⁰⁴ Onça.

Segundo conta a história, a Avó “cozinhou *Kwamaashi*” (p. 177 - 178). Nesse ponto o texto remete a uma nota explicativa que dá conta de que “ela tirou a virgindade dele”, com o intuito de apressar seu crescimento e de prepará-lo para realizar a vingança: “Ao amanhecer, ela começou a enfeitá-lo, colocou as miçangas, pintou, colocou as penas, depois deu borduna *fijiidi*, a flauta de osso de veado. É ele quem vai se vingar, matar quem comeu sua mãe”.

A de número sete, intitulada “O povo estrela dançando” (*Shidiichä wännwa'jokoomo*, p. 180-191) narra como *Kwamaashi* fez uma árvore para matar o povo-estrela, e como começou a prática de “*wänwanä* (as danças e as festas *ye'kwana*). Foi aí o começo da tradição de tocar clarinete *sekuuseku*, tocar o tambor, tocar a flauta e a cantar *adeemi*” (p. 186). A de número oito, *Kwamaashi* e o tamanduá (*Kwamaashi yootonno fadeemu*, p. 191-194) narra como *Kwamaashi* se vinga do Tamanduá, de quem ele tentava se vingar desde a morte da sua mãe, quando enfrentou *Manuumä*, na narrativa de número seis.

Já os episódios da nona à decima oitava narrativa são desenvolvidos em torno da personagem *Mumui'jha*. Na nona, “*Mumui'jhä* estava tocando sua flauta” (*Mumui'jhä töshiiwoi etöödöje yeijödö*, p. 194-195), é feita a apresentação da personagem: “*Mumui'jha*, morava na montanha”. Ele tocava sua música com flauta, e também tinha jamaxim feito de cipó, seu jamaxim chamava-se *yawöötömmä*; também tinha espada (*yejöösekuiyana do'tadö*) feita de madeira boa. Ele morava na montanha chamada *Kuda'jhä*, as coisas que ele tinha, ele mesmo fazia (p. 195).

Na décima, intitulada “As crianças foram encontradas por *Mumui'jhä*” (*Mudeeshi'chä mumui'jhä wwä yoojodöjo'jokoomo*, p. 195-196) é narrado como *Mumui'jhä* ouviu crianças tocando flauta e as interpelou; na décima primeira, “*Mumui'jhä* estava empalando as crianças” (*Mudeeshi'chä ennaichö'jokoomo mumui'jhä wwä*, p. 196-197) se narra como ele matou todas as crianças e as empalou, colocando-as, depois, dentro de um grande jamaxim que sempre carregava nas costas.

Na décima segunda, “*Majiisheku* não coube na lança e não foi empalada” (*Majiisheku yäadetö'jödö tänna'che'da*, p. 197-198), se dá conta de como a menina chamada *Majiisheku* sobreviveu porque a lança onde as crianças estavam sendo enfiadas ficou sem espaço, e como, por causa disso, *Mumui'jhä* decidiu poupá-la e levá-la ainda viva, carregando-a em cima das outras crianças mortas, no alto do jamaxim. Na décima

terceira história, “*Mumui ’jhä* levou as crianças” (*Mudeeshi ’chä ado ’jokoomo mumui ’jhä wwä*, p. 198-199) é tratado o episódio de como ele decide criá-la.

Na décima quarta, “*Majiisheku* se pendurou no *se ’kadi*” (*Majiisheku yaajäijödö se ’kadi jākä*, p. 199-200), se conta como, ao se pendurar num galho de árvore, sem que *Mumui ’jhä* perceba, *Majiisheku* consegue fugir de seu raptor. Na décima quinta, intitulada “*Majiisheku* voltou para sua casa quebrando um galho” (*Majiisheku yennaka ’jödö iye nnakoomo ’kā aiyojā ’ankädä*, p. 200) se conta como a esperta menina consegue voltar para casa, depois de seguir a trilha deixada pelos pedacinhos de galhos que ela quebrava e jogava ao chão para marcar o caminho de volta.

Na décima sexta, “*Majiisheku* chegou na casa de seu pai *Wiyoonoimmä*” (*Majiisheku yä ’dö ’jödö tumö wiyoonoimmä döinha*, p. 200 - 201), a menina volta para casa, onde contou tudo para seu pai, *Wiyoonoimmä*, e de como este foi atrás de *Mumui ’jhä* seguindo a mesma trilha de gravetos deixada pela filha.

Na décima sétima, “*Mumui ’jhä* foi apimentado” (*Mumui ’jhä aijodö*, p. 202) ficamos sabendo como o pai da menina convidou “todas as pessoas para matar *Mumui ’jhä* queimado de pimenta. Ele pediu pimenta ao dono da pimenta *Aseenakuiyana* para matar *Mumui ’jhä* e cada um foi convidado a levar pimenta. Assim, usaram a pimenta *weijhono* de *Aseenakuiyana* para colocar no fogo e matar *Mumui ’jhä*” (p. 202).

Na décima oitava narrativa “Todos os *odo ’shankomo* saíram” (*Odoshankomo weja ’ka ’jokoomo*, p. 202 - 203) é narrado como todos os *Odoshankomo* saíram da caverna transformados em morcegos e em tatu. Essa história se encerra afirmando que, agora, “O espírito de *Mumui ’jhä* é uma ave, *yeenudeetaimä*, o pássaro com espírito de *Mumui ’jhä* quando canta não pode ser imitado” (p. 203).

Esse longo conjunto narrativo em torno da luta dos *ye ’kwana* contra *Mumui ’jhä* / *Odoshankomo* por este ter matado as crianças tematiza, em termos genéricos, a necessidade de se estar sempre atento a todas as artimanhas dos espíritos maléficos e que atentam de diferentes maneiras contra a vida humana, não poupando nem as crianças.

As narrativas de número 19 a 26 são nucleadas em torno dos embates e da vingança de diferentes personagens contra as onças comedoras de gente.

A décima nona, “O povo *Yudeeke* matou a onça *midiiwa*” (*Yudeeke midiiwa nheema ’jokoomo*, p. 204 -212), narra a história de como *Majaadawa*, a sapa velha e *Midiiwa* decidem matar seus filhos, *Yudeeke* e *Shichäämuna*; e como estes descobrem e,

por isso, decidem matar e cozinhar a velha, a fim de servi-la para seu marido, a onça gulosa. Pouco antes de *Midiwa* chegar tocando flauta para comer as crianças, conforme haviam combinado com sua mulher, os meninos a matam e a servem no cozido numa mesa posta ao chão. Eles se transformam em grilo para observar *Midiwa* comer sua própria mulher. Quando *Midiwa* acaba de comer, procura a cabeça das crianças para chupar os ossos, mas encontra a cabeça da velha, e fica muito zangado. Daí, ele sai atrás das crianças para se vingar.

Ele os encontra em três ocasiões: na primeira, quando eles estão limpando os olhos. Com a intenção de pegá-los, *Midiwa* pede para que eles façam a limpeza de seus olhos: as crianças retiram os olhos da onça e jogam perto de espinhos, e eles só são devolvidos algum tempo depois, pelo Urubu Rei. Continuando sua busca de vingança, a onça os encontra noutra ocasião quando estão em cima de uma árvore “comendo mel” (p. 211). *Midiwa* pede mel e eles jogam cera de abelha em sua boca, que o sufoca e faz desmaiar. *Midiwa* os encontra uma terceira vez, quando eles haviam se amarrado no céu com barbante de algodão. Eles dizem a *Midiwa* que tiveram “um sonho ruim e por isso fomos nos embalar no céu” (p. 212). *Midiwa* pede que os irmãos o embalem, pois também tinha tido um sonho ruim; eles empurram bem o balanço e cortam a corda, fazendo com que a onça caia bem distante, na África.

A vigésima, “O jabuti e a onça *Aadhamaadi*” (*Wayamu yootonno aadhamaadi*, p. 214 -215), conta a história do órfão *Maneewana*, cuja mãe *Eemanaakuni*, foi morta pela onça *Adhamaadi* quando ele, *Maneewana*, era criança. Apesar disso, *Adhamaadi* tem por costume brincar com as crianças de atirar sementes de capim com a zarabatana. Porém, *Kamaiya* diz para “as crianças que foi *Aadhamaadi* quem comeu a mãe de *Maneewana*, e disse que a onça tinha que morrer! Por isso deu flechas com veneno a elas, as crianças” (p. 214). Como elas já estavam preparadas com flechas envenenadas, atiraram nas costas da onça, que sentiu dor e saiu correndo. As crianças fugiram, se transformaram em grilo e se esconderam. A onça acaba morrendo de olhos abertos. Quando as crianças saem de seus esconderijos, veem a onça morta, mas de olhos abertos, e pensam que ela ainda está viva e, por isso, resolvem se transformar em maribondo caba para picá-la e testar se realmente ela está viva. Eles a picam na ponta da orelha e ela não se mexe. Daí, eles voltam à forma humana e a vingança de *Maneewana* se confirma.

Na vigésima primeira, “O jabuti e a onça *Mäkäädädi*” (*Wayamu mäkäädädi nheema'jokoomo*, p. 215 - 218) a onça *Mäkäädädi* mata as pessoas de uma certa

comunidade. O único que se salva é um jabuti, que, depois de botar três ovos, também é comido pela onça. Os filhotes nascem e a onça, depois de brincar com eles, engole um, sem mastigar. O jabuti fica vivo dentro da onça, arranhando seu estômago, de onde consegue atingir seu coração. Quando a onça morre, ele sai vivinho de dentro dela.

Na vigésima segunda, “O caranguejo tirou seu olho e jogou na água” (*Wadhaakani kataanamaadi enuudu nheema’jödö na’kukwa*, p. 218-219), o caranguejo retira seus olhos e bota em cima de uma pedra para secar. A onça o imita e também coloca seus olhos em cima da laje para secar. O caranguejo consegue arremessar os olhos da onça dentro da água. Tentando encontrar seus olhos, a onça arranha a carapaça do caranguejo, e é por isso que até hoje tem uma marca feita pela onça na sua carapaça. A onça perdeu os olhos por muito tempo, mas foi ajudada pela cutia, *Faichetu*, e, assim, recolocou seus olhos no lugar. É por isso que onças não comem cutia.

A vigésima terceira, “A irara e a onça” (*Awaadudi yootonno kädäyaana*, p. 219 – 220) conta a história de um grande líder chamado *Saadaadaimmä*, antigo morador de *Mötaakuninnha*, na Serra *Madiyaana’jhödönha* na fronteira Brasil/Venezuela, que vivia perseguido por uma onça que queria matá-lo e comê-lo. Todas as vezes que ele saía para caçar, a onça ficava no seu encalço. Desconfiado, *Saadaadaimmä*, deixou com a irara, *Kajaadiichaimmä*, um veneno, e pediu que ela se posicionasse numa posição estratégica do caminho, num galho de árvore, a fim de cuspir o veneno em cima da onça para impedir que ela o matasse. Assim procedeu a irara: jogou o veneno nas costas da onça e ela morreu. “Por isso, até hoje a onça tem medo da irara. (p. 220).

A narrativa vinte e quatro, “Anta e a onça” (*Wa’shadi, mado*, p. 221-224) conta como *Wadaayuni* trouxe a primeira maniva do Monte Roraima (*Dodomhä*) para a região do *Kuicchui*, onde ela cresceu rapidamente e se tornou uma árvore imensa, que *Fakwawa* pediu para derrubar, porque havia o perigo de que os frutos pesados caíssem nas cabeças das pessoas. Quando começavam a cortar a árvore, *Fakwawa* pediu que a onça (*Adaajaku*) e a anta fossem pegar água no igarapé. Ele queria distrai-las, para que elas não pegassem nenhum pedaço da maniva. A árvore da maniva foi cortada em vários pedaços e distribuída em paneiros pequenos para todos os grupos indígenas e não indígenas.

A onça e a anta foram pegar água e não conseguiram porque a água vazava do paneiro. Enquanto estavam no rio escutavam o barulho da árvore de maniva caindo. Ouvindo o barulho, a onça decidiu que ia comer toda a gente. Por isso, até hoje a anta faz das folhas sua alimentação. E a onça até hoje vive procurando carne de gente e de animais.

Elas ficaram sem a maniva porque chegaram atrasadas, e quando chegaram já tinha sido distribuída entre os povos indígenas e não indígenas, por isso elas não aprenderam a plantar maniva. A anta ficou muito chateada e pisou no toco da maniva com raiva. O esquilo *kusuukusu* riu da onça porque ela chegou atrasada. Ela ficou zangada com o esquilo e pulou para pegá-lo, mas este se esquivou. No bote, a onça caiu no precipício e morreu.

A vinte e cinco, “*Wanaadi e a onça*” (*Wanaadi yootonno mado*, p. 224-226) conta como a onça *Awadumana* chegou na comunidade *Wadammadi’jhodöinha* e logo começou a matar e a comer todos os moradores. Quando todos foram devorados, ela mudou-se para outra aldeia. Lá chegando, também mudou de nome e passou a se chamar *Waadamaadi*. Também devorou todo mundo. Depois foi para outro lugar, onde passou a se chamar *kumeshishi*. Ela mudava de nome para esconder a identidade de onça que come gente. Enquanto isso, *Wanaadi* estava no mato caçando com a sua zarabatana, flechando pássaros na Serra *Majadajhidö*. *Wanadi* ficou em cima de um jirau na espera quando, de repente apareceu a onça. *Wanaadi* armou sua zarabatana e as hastes envenenadas. A onça se aproximou e ficou debaixo do jirau onde estava *Wanaadi*, que apontou a zarabatana e assoprou a haste com veneno, e acertou nas costas dela. Ferida, a onça correu mata adentro, e foi morrer bem longe, perto do toco da maniva *narauka*. Assim *Wanaadi* conseguiu matar a onça devoradora de gente.

E na última, vinte e seis, “*A ariranha e a onça*” (*Nhaayudi, mado*, p. 226-227) a ariranha *Wadaatu* saiu para pescar no igarapé onde tinha muitos peixes. Quando ela capturava algum peixe, colocava para assar e logo comia. Quando voltava para sua casa, a onça *Manuumä*, que estava à espreita, pulou em cima da ariranha *Wadaatu* para matá-la e comê-la. A ariranha caiu com o peso da onça, e vendo-se em perigo, a ariranha pegou sua espada *edaatoomoo*, desferiu um golpe na onça atingindo-a no lado esquerdo do pescoço, indo até o coração. Com o golpe, a ariranha matou a onça *Manuumä*, que era filho de *Manuumä*, o chefe das onças.

O texto se encerra com um Glossário *Wätunnä* (p. 227-229), que contém os nomes das principais personagens que são citadas nas histórias. A versão de *Wätunnä* produzida por Marcos Rodrigues é marcada por uma dimensão de comprometimento com a preservação de sua cultura mediante a produção de material didático para as escolas ye’kwana. Essa dimensão é corroborada ao longo de todo o seu exercício de pesquisa e de escrita dos seu *Wätunnä História e saberes Ye’kwana*.

Antes de encerrar essa seção, ainda é necessário fazer algumas considerações sobre o processo de tradução do material que foi publicado.

Como atrás dissemos, por força da situação de coleta, bem como da situação daqueles que protagonizaram esse processo de transformação de matéria da cultura oral em livro, qual seja, a de que o professor que coletou as histórias, assim como o *fowāi* que as narrou, serem falantes de ye'kwana como primeira língua, os textos foram registrados primeiramente em língua indígena e, somente depois foram traduzidos para o Português.

Esse processo foi realizado em diferentes momentos e de diferentes maneiras: a primeira ação de tradução foi proposta pelo próprio professor Marcos Rodrigues, que depois de acabá-la achou, por bem testar, para fins de aprimoramento, com os demais professores da Escola Estadual Indígena *Mötaaku*, bem como com os mais velhos. Esse trabalho de validação do texto pela comunidade escolar e pela comunidade se mostrou necessário para que o texto pudesse ser devidamente legitimado nos espaços comunitário e escolar.

Sobre essa dimensão da questão há de se acrescentar que, mesmo sem que esteja escrito em nenhum lugar, as comunidades ye'kwana localizadas no território brasileiro têm por costume manter, discutir e definir ações políticas de valorização cultural e linguística. Nesse ambiente, os exercícios de coleta e registro dos textos, assim como de negociação e refinamento dos sentidos, que é feito com a participação dos historiadores mais renomados, e de tradução, da língua ye'kwana para o português, assumem a forma de estratégia pensada para propiciar acesso a elementos relacionados com a cultura e a língua tanto dentro quanto fora das comunidades. Nesse sentido, é que o professor/pesquisador/tradutor assume o papel semelhante ao dos anfíbios, transitando entre ambientes e línguas distintas.

As consequências do ato de tradução do texto ye'kwana ajudam a suprir a necessidade de produção de material didático específico para a Escola Estadual Indígena *Mötaaku*. Poder ensinar os conhecimentos ye'kwana na própria língua e em língua portuguesa é a consequência direta desse ato político e pedagógico: um texto que “fala da gente” e “que foi feito por nós, por mim”, como repetia Marcos Rodrigues. O papel do pesquisador e tradutor exercido por Marcos Rodrigues pode, nesse contexto, ser entendido como um acontecimento, uma ação, mas também como ato de resistência, bem como uma *experiência necessária* da vida contemporânea desse povo.

O fato de lidarmos com atravessamentos complexos exige uma reflexão sobre os diversos fatores implicados nesse processo, uma vez que a tradução, por si só, não garante uma ruptura com as práticas etnocêntricas determinadas pelas culturas dominantes. Como afirmamos anteriormente, na perspectiva de Antoine Berman, é fundamental que uma determinada tradução não perca de vista a sua dimensão ética. (BERMAN, 2002).

No texto *a Tradução em Manifesto* (2002, p.11), Berman afirma que “o domínio da tradução é e sempre foi o centro de uma curiosa contradição”. Como, por exemplo, dentre outras contradições, a de considerar que a atividade de traduzir trata de uma prática puramente intuitiva – meio técnica, meio literária -, não exigindo no fundo nenhuma teoria, nenhuma reflexão específica.

O que sabemos que não é bem assim, pois, na prática, a atividade de traduzir é uma atividade infundável e que para exercer essa atividade sempre se está pensando, refletindo, escolhendo, desistindo e ou decidindo e que, às vezes, nem querendo, chega-se a algo definitivo. Para traduzir um texto é preciso ter habilidade, é preciso ter conhecimento para refletir, conhecimento de causa, conhecimento prático, experiência concreta.

Foi o que presenciei ao vivenciar e colaborar com o trabalho de coleta e de tradução exercidos por Marcos Rodrigues na comunidade ye'kwana *Kuratanha*, com a sua atividade de traduzir, ora de forma individual junto ao historiador Vicente Castro, ora de forma coletiva junto a outros historiadores ye'kwana disponíveis no momento para tal finalidade.

O processo de tradução das narrativas de *Wätunnä* do Ye'kwana para o Português pode ser entendido como importante ferramenta para a manutenção do diálogo intercultural que o autor/tradutor teve de estabelecer entre sociedades e imaginários distintos. A tradução das *Histórias e Saberes Ye'kwana* possibilitou diferentes tipos de aberturas: o aprendizado de *Wätunnä* e de duas línguas nas escolas e nas comunidades ye'kwana; o aprendizado de língua ye'kwana para falantes de português interessados em aprender “línguas indígenas”; acesso ao imaginário ye'kwana pelos leitores do português, mediante versões traduzidas de suas histórias.

O processo de tradução pôs à disposição das comunidades indígenas de Roraima, bem como de todos aqueles interessados por elementos dessa peculiar cultura minoritária, um rico material linguístico e narrativo. Com ele, se enriquecem e fortalecem as culturas

indígenas de Roraima, mas também a vida acadêmica e universitária, que desse modo se torna mais diversa e, também, mais universal.

Enfim, a tradução tanto possibilitou a abertura para mundos novos e para novas sensibilidades, quanto possibilitou compreender a vida a partir de diferentes perspectivas. Com isso, ganhamos todos nós.

CONCLUSÃO: uma questão em aberto...

Há mais de duas décadas venho desenvolvendo pesquisas em torno das artes verbais indígenas do Circum-Roraima e, mais recentemente, de *Wätunnä* e de suas diferentes versões. Foi por causa do meu envolvimento pessoal e profissional com a formação de professores indígenas em nível superior que me comprometi com a investigação sobre a arte verbal produzida por esse povo de aura e cultura singulares: os ye'kwana.

Desde então, venho buscando respostas possíveis para questões que têm a ver com as formas de produção, bem como com os modos de funcionamento, e com as qualidades dessas narrativas que, segundo Vicente Castro, são o “estudo do conhecimento”. Quais são suas formas? De que temas elas tratam? Como funcionam? Como circulam esses textos de base oral? Quais suas configurações e reinvenções poéticas quando colocadas em papel? Como as diferentes versões escritas dessas histórias se configuram? Quais novos sentidos derivam da produção escrita de *Wätunnä*? Como se dá a circulação dessas narrativas em circuitos diversos?

Para tentar elaborar respostas para essas questões, partimos da constatação de que estas inquietações constituem nova e aberta agenda sobre as artes verbais indígenas e do princípio de que *Wätunnä* é um original conjunto narrativo de base oral que condensa a filosofia de vida, assim como as maneiras de ser e de estar no(s) mundo(s) do povo ye'kwana. É no *Wätunnä* que se encontram e concentram as singularidades da humanidade desse povo: o seu *Weichö*.

Com base nisso, procurei demonstrar ao longo da exposição a forma como as histórias de *Wätunnä* sintetizam as maneiras singulares de os ye'kwanas organizarem seus pensamentos e de ordenarem os elementos de sua cultura. Essa também foi a base de nossa constatação do princípio de que, ao mesmo tempo que *Wätunnä* é educação, é cuidado, é prevenção, é história e é política, também é ética e é estética.

As histórias de *Wätunnä* contém informações tanto sobre os processos de criação da Terra, quanto sobre os limites e os contornos do território ye'kwana e de todos os seus vizinhos. Elas narram todo o penoso trabalho realizado por *Wanadi*, Criador de todas as coisas. *Wanadi* criou a terra em sucessivas tentativas, a fim de doá-la aos homens bons, o povo ye'kwana. Para concluir seu trabalho de criação, ele teve de enfrentar muitas adversidades e diferentes inimigos, criados por *Odo'sha*. Estes invadiram e ocuparam seus territórios em sucessivas levadas. Nesse sentido, podemos dizer que *Wätunnä* narra a história dos contatos e das lutas pela demarcação e preservação dos territórios. Ou seja: *Wätunnä* é política e é poética da terra!

Wätunnä explica porque é preciso defender a terra: “para prolongar a existência” do povo, como afirma o tuxaua Davi Manoel Rodrigues *Wätuujuuniyu* (2017, p. 84), da comunidade Auaris. *Wätunnä* é a consciência de que, ocupar e defender a terra que o ancestral criou e fez prosperar, a custo de muita luta, é uma necessidade sempre constante:

Não queremos que os brancos entrem aqui. *Seduume* nos deu essa terra para nela vivermos. É este o nosso pensamento: cuidar do território. Se não houvessem as comunidades, os brancos estariam aqui. (RODRIGUES, 2017, p. 86)

As lutas dos antepassados pelo território estão em *Wätunnä*, cujas histórias ensinam sobre a constante disputa pela terra que se arrasta desde os tempos imemoriais. Dessa perspectiva, *Wätunnä* pode ser entendido como a história da luta em torno da criação da terra e pela posse do território. E nesse sentido, *Wätunnä* também pode ser compreendido como um importante instrumento de preparação para a defesa política da terra.

As histórias de *Wätunnä* fornecem exemplos estratégicos e de fundamental importância para as condutas a serem tomadas perante a necessidade de defesa da terra frente a todo tipo de invasão. Esse, aliás, tem sido o fundamento dos laudos antropológicos, que se tornaram parte fundamental dos processos de demarcação de terras no sistema jurídico brasileiro e internacional.

Noutro sentido *Wätunnä* também pode ser concebido como instrumento de relação com a terra: suas histórias vinculam a pessoa ye'kwana a todos os demais seres vivos. As relações mantidas com os humanos e os demais seres, dessa e de outra dimensão, visível e invisível, física ou espiritual, se encontram representadas no *Wätunnä*. Suas histórias narram a criação de todas as coisas e seres, enquanto apontam para os modos de ser próprios da existência de cada um em particular.

Nesse sentido, *Wätunnä* pode ser lido como símbolo de comunhão, comunicação e comunidade com a Terra e com o cosmos. As histórias de *Wätunnä* também explicam porque as coisas do mundo são do jeito que são, elas ensinam aos homens como se deve agir com os seus e com todos os outros seres, visíveis e invisíveis, sejam eles próximos ou distantes. *Wätunnä* revela, dessa maneira, o bom “padrão de conduta” a ser seguido e vivido por todos. Suas histórias ajudam a proteger as pessoas ye'kwana, constituindo, desse modo, a “expressão perfeita” de todas as coisas. *Wätunnä* ensina, dá proteção e causa bem-estar.

Além do mais, temos de também considerar que, mesmo não sendo ye'kwana de nascença, quem aprende *Wätunnä* e aprende a língua ye'kwana é passível de ser assimilado e

reconhecido como sendo ye'kwana. Desse modo, *Wätunnä* humaniza, ou melhor, ye'kwaniza quem com ele aprende.

De outra perspectiva, na história recente, com a intensificação dos contatos com as sociedades envolventes, e com a chegada das escolas nas comunidades, quando esse povo passou a viver “de outro jeito, no meio dos brancos”, e em que “não há como viver do modo antigo” (RODRIGUES, 2017, p. 86) *Wätunnä* também tem ajudado a pensar como os ye'kwana estão “vivendo hoje”. Além do mais, não podemos esquecer que *Wätunnä* também é profecia e que, assim sendo, pode ajudar a projetar o futuro.

Daí a importância de “escrever nos cadernos” e de publicar livros para que essas histórias literalmente maravilhosas não se percam. Livros, físicos e digitais, como *Wätunnä* são importantes porque podem fazer frente ao gradual processo da substituição dessas velhas e boas histórias pelas muitas narrativas que circulam de forma cada vez mais rápida pelos meios de comunicação de massa, e que tanto atraem e fascinam a juventude indígena. Somente assim, todos podemos ter maior oportunidade de vivenciar *Wätunnä* em diferentes contextos, seja nas comunidades, seja nas periferias das cidades.

Considerando esse contexto podemos afirmar, agora de forma mais assertiva, que a produção e a circulação de versões escritas de *Wätunnä* são importantes para as comunidades ye'kwanas porque ajudam a suprir diferentes tipos de necessidades impostas pela vida moderna. Tal é o que acontece, por exemplo, com o processo de reposição de especialistas em cantos e histórias de *Watünna*: ao passarem por esses processos acima descritos, de formação comunitária e acadêmica, pesquisadores indígenas também têm passado a ocupar lugares que antes eram restritos, sendo privativo dos especialistas, dos anciões.

Marcos Rodrigues, depois da morte do pai, Vicente Castro, virou rezador e cantor cujo reconhecimento aumenta a cada dia na comunidade *Kuratanha*, enquanto Fernando Ye'kwana, pesquisador dos cantos ye'kwana, virou cantor requisitado na comunidade *Fuduuwaaduinha*. Desse modo, podemos afirmar que o derivativo desse percurso de pesquisa tem sido a formação de novas gerações de especialistas na cultura: agora mestres da cultura e professores/pesquisadores.

De outra perspectiva, o processo de produção de material impresso tem servido para que a juventude ye'kwana que vive o fenômeno da migração para ambientes urbanos, ou seja, a aventura de morar longe das comunidades, possa ter acesso a certos elementos de sua cultura materna nesse ambiente tão diferente. Dessa perspectiva, a ação de produzir livros se torna ação

de forte conotação política, voltada para manter algum tipo de coesão entre/com as pessoas que vivem separadas do grupo e da comunidade.

Por outro lado, também possibilita que as jovens gerações de ye'kwana que vivem no contexto das comunidades indígenas onde moram possam conviver com as riquezas peculiares à sua própria cultura no âmbito da escola. Nesse ambiente, como vimos, onde antigos meios de transmissão da cultura estão sendo continuamente alterados, a ocorrência de boas versões de *Wätunnä* também se faz muito necessária. E nesse sentido, a ação de produzir versões escritas para formar as novas gerações ye'kwana no contexto das comunidades também se torna um ato eminentemente ético, político e estético.

Desse modo, a circulação de material impresso de *Wätunnä* possibilita aos jovens ye'kwana, que vivem na comunidade e em contextos urbanos, o direito de conviver com sua própria cultura de uma forma profunda, via leitura. A circulação impressa desses textos dá acesso a saberes que, de outra maneira, circulam somente localmente, no cotidiano e no chão das comunidades. Com eles, todos podem ler, se reconhecer, e se ver devidamente representados, em textos que circulam nas línguas ye'kwana e portuguesa. Trata-se, podemos dizer, de uma eficiente ferramenta de combate ao processo de dispersão e de diluição da cultura desse povo.

Apesar da diversidade das condições e dos meios de produção, bem como das formas autorais que as versões concretizam, assim como das diferenças dos circuitos em que circulam, acreditamos ter demonstrado, fornecendo os devidos exemplos, que o conjunto desses textos forma uma rica tradição narrativa. Em conjunto, os textos que formam essa tradição tanto conseguem manter a expressividade quanto as unidades básicas de sentidos próprios da cultura desse povo. Desse modo, defendemos que a expressividade, a lógica narrativa e as unidades de sentidos se mantêm na multiplicidade das diferentes manifestações de *Wätunnä*.

Aprofundar estudos fazendo esse percurso que analisa as manifestações de *Wätunnä* em diferentes sistemas discursivos fortaleceu ainda mais no nosso espírito a convicção de que o *Wätunnä* ye'kwana constitui espécie de texto-base, de texto-matriz entre as formas textuais da arte verbal indígena. As muitas derivações desse texto, assim como sua capacidade de circular e gerar novos sentidos, em diferentes circuitos de comunicação, comprovam sua força e sua grande vitalidade.

A riqueza do trecho e de sua trama, a complexidade, a profundidade e a densidade de suas personagens, sua riqueza temática, assim como o caráter inusitado de sua expressividade

e composição linguística têm gerado apropriações por diferentes tipos de autores, se tornando versões diversas, e com relativa autonomia de sentidos. Essas versões são quase sempre marcadas por uma rica pluralidade de sentidos e por materialidades que se atualizam em diferentes sistemas culturais.

De outra perspectiva, o *Wätunnä ye'kwana* põe à disposição de estudiosos do campo dos Estudos Literários, bem como de interessados em geral pelas formas de produção da imaginação e do pensamento, como linguistas, antropólogos, etnógrafos, historiadores, etc, um material que reúne um repertório de narrativas que é, em suas dimensões conceitual e estética, particularmente rica e instigante.

Desse modo, ao propor a inclusão de textos indígenas no campo literário buscamos nos incluir entre aqueles que trabalham para produzir contribuições benéficas para a expansão do campo do “literário”, tal qual define Evando Nascimento (2016). A abordagem que fizemos buscou valorizar tanto o ato de produção quanto o ato de recepção dos textos que compõem essa cadeia textual. Nessa cadeia, a dimensão estética se impõe como resultado da conjunção e da convergência de diferentes tipos de valores, que se mantêm e alteram numa dinâmica complexa. Trata-se, pois, de um tipo de ação política que se concretiza em partilhar um tipo de episteme que se propõe a ampliar os modos de produção de conhecimento próprio da academia, porque permite pensar nesse ambiente com base em outras lógicas.

Dessa maneira, temos a opinião de que esses textos são capazes de propiciar meios para estruturar o processo de expansão da arte literária em nossos dias. Nesse sentido, também acreditamos que *Wätunnä* pode contribuir para aprofundar a compreensão sobre a emergência planetária que ora vivemos mediante o potencial que tem para fortalecer e expandir as formas de representação das sensibilidades: humana, animal, vegetal, mineral, cósmica. O reconhecimento do caráter artístico-literário desse tipo de texto pode contribuir para a ampliação das formas de expressão e de interpretação das riquezas e dos problemas da vida humana.

Aliás, parece que o campo dos Estudos Literários só tem a ganhar se souber assimilar o potencial inovador desse conjunto de textos emblemáticos construídos em redor de *Wätunnä*. Suas derivações dão conta de sua vitalidade, ao mesmo tempo que oferecem ricos elementos para toda espécie de criação imaginativa, ou seja, para o fazer literário. Além do mais, *Wätunnä* também propõe um delicioso desafio à investigação filosófica, teórica e crítica.

Com isso propomos que a singularidade do pensamento e das formas de expressão próprias do *Wätunnä ye'kwana* é capaz de fomentar novas perspectivas, novas leituras e novas formas de produção no âmbito da cultura e da literatura brasileira. Nesse sentido, acreditamos que a presente pesquisa se inclui no rol das ações feitas em prol da necessidade de se desfazer a rigidez que caracteriza as fronteiras entre as diferentes formas de vida e cultura e o pensamento que se produz no meio acadêmico.

Acreditamos que dar atenção a esse tipo de produção, antes grosseiramente ignorada pela tradição histórica, teórica e crítica, é gesto bastante relevante para o aprofundamento das discussões sobre a configuração do campo dos Estudos Literários em nossos dias. O aprofundamento da análise teórica e crítica de uma tradição textual como essa que vem sendo construída em torno de *Wätunnä* tem muito a contribuir com as discussões sobre o que é literatura e sobre o objeto dos Estudos Literários.

Contudo, alertamos mais uma vez, que, com isso, não estamos pretendendo que a dimensão do texto como ato político seja mais importante e se sobreponha à dimensão estética, e que a dimensão artística do texto seja minorizada por outras dimensões constitutivas, seja ela política e/ou ideológica, ética, estética ou moral. A literatura sempre manteve relativa autonomia em relação a esses campos, mas sempre manteve relações estreitas com eles. Desse modo, incluir esse texto no campo do literário consiste numa ação de expansão que é comum ao longo da história da literatura e dos estudos literários.

Como deve ter ficado claro, a análise que desenvolvemos para demonstrar a riqueza estética e poética de *Wätunnä* inclui fatores políticos e éticos, e envolve tanto a produção, quanto a recepção e a circulação desses textos. Apesar do suporte teórico originado em mais de uma área do conhecimento, e que se apoia em diferentes orientações metodológicas, da Etnografia, da Antropologia, da Sociologia e da História, a pesquisa que ora se encerra sempre fez questão de buscar seu apoio no campo dos Estudos Literários.

Desse modo, a presente pesquisa também contribui com o processo de verdadeira desobediência epistemológica por que vem passando o pensamento brasileiro e latino-americano nas últimas décadas. De modo especial, talvez possamos afirmar que, dentre todos os campos do conhecimento, a Teoria da Literatura tem-se destacado por estar reformulando de modo muito profundo suas abordagens, seus métodos, suas formas de ser e de agir sobre o mundo.

Creio que o empenho aqui demonstrado em analisar um texto da qualidade do *Wätunnä* ye'kwana pode se tornar interessante contribuição para os processos de interpretação de culturas minoritárias no âmbito das culturas hegemônicas. A inclusão de um tal artefato no campo do “literário” faz parte de uma revisão que é muito necessária tanto para a História quanto para a Crítica e a Teoria da Literatura. Trata-se, desse modo, de um tipo de abordagem que pretende ajudar a repensar os limites e as fronteiras da produção do pensamento acadêmico e do pensamento indígena.

Aos que atuam nesses campos, cabe o trabalho de buscar aprofundar a compreensão das complexidades e das especificidades que existem nos intervalos entre as culturas hegemônicas, europeia e nacional, e as culturas tidas como “autóctones”. “Nem tanto à terra, nem tanto ao mar”, diz o ditado. Apropriar-se de determinadas coisas do branco, como a escola e os livros, faz parte de uma dinâmica interacional que precisa ainda ser devidamente esclarecida em todas as suas nuances.

Nesse contexto, uma coisa é certa: os ye'kwana sempre tiveram muita consciência sobre a realidade de que nunca estiveram sozinhos. Eles bem sabem que, nos dias de hoje, sobretudo, o mundo se tornou muito pequeno para defender atitudes isolacionistas. Daí suas conexões complexas com outros povos e outros territórios, próximos e distantes, tal como encontramos em *Wätunnä*. *Wätunnä* tem sido empregado em diferentes dimensões (como construção histórica, como ato político, como princípio de formação ética, como gesto poético e estético) como eficiente instrumento de entrada e de participação na modernidade.

Wätunnä tem sido empregado como ferramenta de “pacificação dos brancos”, para usar termo empregado por Manuela Carneira da Cunha (2002, p. 7), para quem a expressão significa “situar os brancos e seus objetos numa visão de mundo; esvaziá-los de sua agressividade/malignidade/letalidade; mas também entrar em novas relações com eles e reproduzir-se como sociedade, desta vez não contra, e sim através deles, recrutá-los em suma para sua própria continuidade”.

Enfim, aprendi com essa pesquisa que *Wätunnä* é Poesia. A poesia sempre existiu na cultura ye'kwana e que é, por isso, que o *Wätunnä* continua a ampliar a força da palavra ye'kwana. Desde o tempo dos antigos, sua essência irradia como a luz do Sol, na boca desse povo. Também aprendi que, modernamente, *Wätunnä* irradia vitalidade e poesia em peles do papel, em textos produzidos, agora, pelas próprias mãos de sujeitos ye'kwana que buscam, além do gesto de escrever, o de inscrever suas presenças, política e poeticamente, na contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

- ABREU, João Capistrano de. *Raxa hu-ni-ku-i: a língua dos cachinavas do rio Ibaçu afluente do Muru*. Rio de Janeiro: Tipografia Leuzinger, 1914.
- ALMEIDA, Maria Inês; QUEIROZ, Sônia. *Na captura da voz: as edições da narrativa oral no Brasil*. Belo Horizonte: Autêntica; FALE/UFGM, 2004.
- ANDRADE, Mário. Os heróis inconsequentes. In. Vida literária. Ed, preparada por Sônia Sachs, São Paulo: Hucitec/Edusp, 1993.
- ANDRADE, Karenina Vieira. *A Ética Ye'kuana e o Espírito do Empreendimento*. Brasília: Ph.D. Universidade de Brasília, 2007.
- ANDRADE, Karenina Vieira. "Wätunnä: a força de uma profecia Ye'kuana". In: *Tellus*. Ano 9, n. 1, Campo Grande: UCDB, jul./dez. 2009, p.11-31.
- ANDRADE, KARENINA. Unidade e diferença: os Ye'kwana e suas relações com a fronteira binacional. *Anuário Antropológico*. Brasília, 2018, v. 44, n. 1: 55-79.
- ANDRADE, K. V.; YUDUWANA, V. C. A origem de tudo: uma teoria Ye'kwana sobre a criação do mundo. **Revista da UFGM**, Belo Horizonte, v. 22, n. 1 e 2, p. 160–181, 2016. DOI: 10.35699/2316-770X.2015.2744. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadaufmg/article/view/2744>. Acesso em: 7 nov. 2024.
- ARMELLADA, Cesário. *Pemonton taremurú. Invocaciones mágicas de los indios Pémon*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello 1972.
- ARMELLADA, Cesáreo de. *Tauron panton. Cuentos y leyendas de los indios pemón*. Caracas: Ediciones del Ministerio de Educación, 1989.
- ARMELLADA, Cesáreo de, y SALAZAR, M. Gutiérrez. *Diccionario pemón*. Caracas: Congreso de la República. 1998.
- ARVELO DE JIMÉNEZ, Nelly. 2000. "Three Crises in the History of Ye'kuana Cultural Continuity", in *Ethnohistory*, Vol. 47, No 3-4, Summer-Fall.
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. 1974. *Relaciones políticas en una sociedad tribal: estudio de los ye'cuana, indígenas del Amazonas venezolano*. México: Instituto Indigenista Interamericano
- BARANDIARÁN, DANIEL DE. *Shamanismo Yekuana o Makiritare*. Antropológica 11: 1962, p. 61-90.
- BARANDIARÁN, DANIEL DE. *Introducción a la Cosmovision de los Indios Ye'kuana-Makiritare*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, Instituto de Investigaciones Históricas, Centro de Lenguas Indígenas, 1979.
- BERMAN. Antoine. *A prova do estrangeiro: cultura e tradução na Alemanha romântica*. Tradução de Maria Emília Pereira Chanut. Bauru, São Paulo: Edusc, 2002.
- BREWER-CARÍAS, Charles. *Simbología de la cestaria ye'kwana, portal hacia um mundo paralelo*. Juan Carlos Maldonado Collection, Miami, 2019.
- BROTHERSTON, Gordon. "Popol Vuh: contexto e princípios de leitura" In: BROTHERSTON, Gordon & MEDEIROS, Sérgio. (Orgs.). *Popol Vuh*. São Paulo: Iluminuras, 2007, p.11-37.

- BROTHERSTON, Gordon. La vision americana de la conquista. In. PIZARRO, Ana (Org.). *América Latina: Palavra, Literatura e Cultura*. São Paulo: Memorial; Campinas: UNICAMP, vol. 1, 1993.
- BROTHERSTON, Gordon. Mitopoética e textualidade: o caso da América indígena. *Revista Polifonia* N. 9, V.9, 2004. Acesso em 10 maio 2023.
- BROTHERSTON, Gordon. "Popol Vuh: contexto e princípios de leitura". In: BROTHERSTON, Gordon; MEDEIROS, Sérgio (Orgs.). *Popol Vuh* São Paulo: Iluminuras, 2007, p. 11-37.
- CABIXI, Daniel. *A questão indígena*. Cuiabá, CDTI, 1984.
- CARVALHO FERREIRA, Eduardo Henrique. *Beleza e perigo: domínio, maestria e tradição cesteira Ye'kuana*. Dissertação (Mestrado) - PPGAN/UFGM, 2015.
- CARVALHO, Fábio Almeida de. *Makunaima ≈ Macunaíma: contribuições para um estudo de um herói transcultural*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2015.
- CARVALHO, Fábio Almeida de. *Descentralização da vida literária: teoria, crítica e autoria em tempos de diversidade*. Rio de Janeiro, RJ: Makunaíma; Boa Vista, RR: EdUFRR, 2021.
- CARVALHO, Fábio Almeida de. De Makunaima a Macunaíma: desdobramentos de um herói modernista. In. André Dias José Luís Jobim Mireille Garcia Rita Olivieri-Godet (Orgs.). *Modernismo brasileiro: prenúncios, ecos e problemas*. Rio de Janeiro, Edições Makunaima, 2022.
- CARVALHO, Fábio Almeida de Aspectos da participação indígena na cultura brasileira letrada. *Revista Brasil/Brazil. A journal of Brasil literature*. Porto Alegre, 2023, p. 11-29.
- BARRIOS CIVRIEUX, Gisela. Los grandes espacios. *Fundación Kuai-Mare del libro Venezolano: Civrieux, el hombre que vino del Orinoco*. Caracas, Venezuela, 2000.
- CIVRIEUX, Marc de. *Watunna – Mitologia Makiritare*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1970.
- CIVRIEUX, Marc de. *Watunna – An Orinoco Creation Cycle*. Translator David Guss. San Francisco. North Point Press, 1080.
- CIVRIEUX, Marc de. *Watunna. Un ciclo de creación en el Orinoco*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1992.
- CIVRIEUX, Marc de. Apuntes sobre el mito y la tradición oral. *Fundación Kuai-Mare del libro Venezolano: Civrieux, el hombre que vino del Orinoco*. Caracas, Venezuela, 2000.
- CIVRIEUX, Marc de. *Mito y religión Kunuhana: anotaciones de una expedición al Cunucunuma*. Anzoátegui, Venezuela: Fondo Editorial del Caribe, 2015.
- COSTA, ISABELLA COUTINHO. *A quantificação em Ye'kwana (Karib): a distinção contável-massivo*. Tese de doutorado. UFRJ, Rio de Janeiro, 2018.
- COPPENS, WALTER. *Las Relaciones Comerciales de los Yekuana del Caura-Paragua*. Antropológica 30, 1971, p.28-59.
- COPPENS, WALTER. *Del canalete al motor fuera de borda: Misión en Jiwitiña y otras áreas de aculturación en tres pueblos Ye'kuana del Caura- Paragua*. Caracas: Fundación La Salle, 1981.
- CRESPO, Luis Alberto. Encontro com dois homens de la casa cósmica. *Fundación Kuai-Mare del libro Venezolano: Civrieux, el hombre que vino del Orinoco*. Caracas, Venezuela, 2000. [p. 14 – 17].

- CUNHA, Manuela Carneiro da. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Revista Maná*. Vol. 4, N.1, 1998.
- CURY, JOSÉ. 2019. Comunidade das imagens: notas sobre a política do cinema Ye'kwana. Dissertação de Mestrado em Comunicação Social – PPGCOM/UFMG: Belo Horizonte.
- DIOCESE DE RORAIMA. Mitos dos povos makuxi registrados pelo monge beneditino Dom alcuíno Meyer, O.S.B. 1926 e 1948. Boa Vista, Diocese de Roraima, 2011.
- DORRICO, Julie. *Eu sou macuxi e outras histórias*. Nova Lima, Caos e Letras, 2019.
- DUCHESNE Winter, Juan. *Caribe, Caribana: cosmografías literarias*. San Juan, 2015.
- FERSECK, Sony. *Movejo*. Boa Vista, Wei Editora, 2020.
- FIOROTI, Devair e SILVA, Terêncio Luiz. *Pantón Piá*. Eremukon do Circum-Roraima. Museu do Índio, Rio de Janeiro, 2018.
- FONSECA, Isabel Maria. Algumas considerações sobre a configuração cultural e literaria da região Circum-Roraima – o caso do Watunna: mitología Makiritare. In: CARVALHO, Fábio Almeida de. *Estudos de Linguagem e Cultura Regional*. Regionalismo e interdisciplinaridades. Boa Vista, EdUFRR, 2014. [pp. 151-161].
- FONSECA, Isabel Maria. *Textualidades indígenas: Watunna: mitología Makiritare*. Boa Vista, EdUFRR, 2015.
- FONSECA, Isabel Maria e LEAL, Izabela. *Sobre poética e políticas do CircumRoraima: o caso do Watunna Ye'kwana*. Revista ALEA\UFRJ, 2021a.
- FONSECA, Isabel Maria. Os Ye'kwanas - cultura e arte verbal. In. Yurgel Pantoja Caldas, Fábio Almeida de Carvalho. *Leituras amazônicas & brasileiras* (Orgs). Boa Vista: Editora da UFRR, 2021b. 164 p.: (Coleção: Disciplina, v. 6)
- FONSECA, Isabel Maria; CARVALHO, Fábio Almeida de. Sobre como o caráter etiológico da arte verbal indígena se tornou exemplar para o reconhecimento e a moldagem espacial das terras indígenas no extremo norte do Brasil. In. JOBIM, José Luiz [et al.] *Circulações transculturais: territórios, representações, imaginários*. Rio de Janeiro, Edições Makunaima: Boa Vista (RR). EdUFRR 2021b. p. 227-245.
- FONSECA, Isabel Maria, CARVALHO, Fábio Almeida de. Le caractère étologique de l'art verbal autochtone est devenu un exemple pour reconnaissance et la denifition des terres indigènes dans l'extrême nord du Brésil. In. JOBIM, Jose Luis [et al.] *Dialogues France- Brésil 2- Cicurlations transculturalles territoires- représentations imaginaires*. RÉNNES, Presses Universitaires de Pau et des Pays de L'Adour. 2022. Tradução de Janine Hourd.
- FONSECA, Isabel Maria. *Watunna – Mitologia Makiritare: princípios de leitura de um clássico da literatura indígena*. In. Maria de Fátima Castro de Oliveira Molina Sheila Praxedes Pereira Campos André Dias. Edições Makunaima, Rio de Janeiro, 2024.
- FOUCAULT, Michel *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?*. Lisboa: Passagem, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *A escrita de si*. In. FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?*. Lisboa: Passagem, 2009.
- FUNDACIÓN KUAI-MARE DEL LIBRO VENEZUELANO. *El hombre que vino del Orinoco. Homenaje a Marc de Civrieux*. Caracas, Fundación Kuai-Mare, 2000. N. 32, ano 3.

- GASSON, Rafael. La obra etnohistórica de Marc de Civrieux. *Fundación Kuai-Mare del libro Venezolano: Civrieux, el hombre que vino del Orinoco*. Caracas, Venezuela, 2000.
- GHEERBRANT, ALAIN. 1952. *L'expédition Orénoque-Amazone 1948-1950*. Paris: Gallimard.
- GILIJ, Felipe Salvador. 1965 [1782]. *Ensayo de Historia Americana o sea historia natural civil e sacra de los reinos de las provincias españolas de Tierra Firme en la América Meridional*. Vols. I, II, III. Traducidos por Antonio Tovar. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia Nacional Caracas,
- GIMENES, Fernando Yekuana. *Os cantos tradicionais ye'kwana*. 2020. 138 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa da Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2019.
- GIMENES, Fernando Ye'kwana. *Os cantos tradicionais Ye'kwana*. Porto Alegre: Bestiário / Class, 2022. bestiario.com.br/abralic/2022/4-Fernando-Yekwana-Gimenes.pdf
- GIMENES, Fernando Yekuana. *Os cantos tradicionais ye'kwana*. Boa Vista, Poiima, 2023
- GIMENES, HENRIQUE A. *Ritos e passagens de idade do povo ye'cuana*. Boa Vista. Trabalho de conclusão do Curso de Licenciatura Intercultural, Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena - Universidade Federal de Roraima (UFRR), Boa Vista, 2008.
- GIMENES, MARTIM ALBERTINO. *Ciências Sociais E Prática Pedagógicas Na Escola Ye'kuana*. Trabalho de conclusão do Curso de Licenciatura Intercultural, Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena - Universidade Federal de Roraima (UFRR), Boa Vista, 2009
- GONGORA, MAJOÍ FAVERO. *Ääma ashichaato: replicações, transformações, pessoas e cantos entre os Ye'kwana do rio Auaris*. Tese de doutorado, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, FFLCH-USP, São Paulo, 2017a.
- GONGORA, MAJOÍ FAVERO. “Ye'kwana: Em busca de bons caminhos a trilhar”. In: Ricardo, Beto; Ricardo, Fany. (Org.). *Povos Indígenas no Brasil: 2011-2016*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017b, pp. 289-292.
- GONGORA, MAJOÍ FAVERO. (org.) 2017c. *Ye'kwana nonoodö: yawaadeejuddinha wenhä / Território Ye'kwana: a vida em Auaris*. São Paulo: ISA - Instituto Socioambiental.
- GUSS, David M. “A Tellers's Preface” (prefácio). In: CIVRIEUX, Marc de. *Watunna: an Orinoco creation cycle*. Tradução e edição de David M. Guss. Austin: University of Texas Press, 1997, p. xiii-xiv.
- GUSS, David M. *Tejer y cantar*. Tradução de Carolina Escalona. Caracas: Monte Ávila Editores, 1990.
- KAMBEBA, Márcia. *Saberes da floresta*. São Paulo, Editora Jandaíra, 2020.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Do Roraima ao Orinoco*. V. 1. Tradução Cristina Alberts-Franco. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. Mitos e lendas dos índios Taurepang e Arekuna. In: MEDEIROS, Sérgio (Org.). *Makunaima e Jurupari*. Cosmogonias ameríndias. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- JECUPÉ, Olívio. *Iarandu: o cão falante*. São Paulo, Peirópolis, 2002.

JOBIM, José Luis. *Literatura comparada e literatura brasileira: circulações e representações* [livro eletrônico]. Rio de Janeiro: Makunaima; Boa Vista: Editora da Universidade Federal de Roraima, 2020.

JOBIM, José Luis. “Narrativas ameríndias: autoria, ghostwriting e língua de fantasma”. *Revista BRASIL/BRAZIL*, vol. 36; n. 70; 2023; p. 32 - 47.

JOBIM, José Luis. *Notas pessoais sobre narrativas/artefatos verbais ameríndios e a contribuição de Roraima*. (No prelo)

JOBIM José Luís; ARAÚJO Nabil; SASSE, Pedro Puro (Organizadores). *(Novas) Palavras da Crítica* [livro eletrônico]. Rio de Janeiro, RJ: Edições Makunaima, 2021. 785 p. Formato: PDF. Acessado em 18 de agosto de 2022.

LIBRANDI-ROCHA, Marília. “Escutar a escrita: por uma teoria literária ameríndia”. In: *O eixo e a roda*, v. 21, n. 2, Belo Horizonte, 2012, p. 170-202.

MARCO, Valeria de. A literatura de testemunho e a violência de Estado. *Lua Nova*, São Paulo, n. 62, p. 45-68, 2004. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452004000200004&lng=en&nrm=iso>. access on 03 May 2021. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-64452004000200004>.

MONTERREY, Nalúa Rosa S. Los Ye'kwana (Ye'kuana). Os Aborígenes da Venezuela. Volume 5. Monografia nº 52. Primeira edição. Editores Miguel Ángel Perera, Pedro Rivas. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Caracas, Venezuela, 2018.

MONTERREY, Nalúa Rosa S. Identidad, frontera y oportunidades. Los Ye'kuana de Venezuela en la frontera con Brasil. *Anuário Antropológico*. 2018b, 43(2), p. 27-54 [Consulta 3 de Abril de 2023]. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=599863774002>

MONTERREY SILVA, NALÚA. 2012. *Hombres de curiara y mujeres de conuco. Etnografía de los indígenas ye'kwana de Venezuela*. Universidad Nacional Experimental de Guayana. Centro de Investigaciones Antropologicas de Guayana. Venezuela (Tese de Livre Docência).

MORE, Rafael Ángel Aguirre. *Aramare, las huellas de um cacique navegante: leyendas enter escenarios o aproximaciones históricas em permanente reconstrucción*. Caracas, Publicación Digital / Universidad Bolivariana de Venezuela / Iniciativa para la [re] construcción histórica, 2020.

MOREIRA, Elaine. “Do outro lado da montanha... redes sociais dos Ye'kuana no Brasil”. In: BARBOSA, Reinaldo Imbrozio e MELO, Valdinar Ferreira. (Orgs.). *Roraima: homem, ambiente e ecologia*. Boa Vista: FEMATC, 2010. [pp. 131-154].

MOREIRA, Elaine. *Artifice du corps et de la mémoire: les cahiers des chants chez les Ye'kuana* (Terre Indigène Yanomami, Roraima, Brésil). École des Hautes Études en Sciences Sociales. Paris, 2012.

NASCIMENTO, Evando. Literatura no século xxi: expansões, heteronomias, desdobramentos. *Revista da Associação Brasileira de Literatura Comparada*. Rio de Janeiro, vol. 18, n. 28, 2016.

ORDAZ, Ramón. El arte de la investigación. *Fundación Kuai-Mare del libro Venezolano: Civrieux, el hombre que vino del Orinoco*. Caracas, Venezuela, 2000. [p. 9 - 13].

PANSANATO, José Guilherme Cury. *Comunidade das imagens: notas sobre a política do cinema ye'kwana*. Brasília, 2019. Programa de Pós Graduação em Comunicação Social da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.

- PEREIRA, Nunes. *Moronguetá*. Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 1980.
- POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. São Paulo, Globa, 2004.
- RAMOS, Alcida Rita. *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil*. São Paulo: Editora Hucitec, 1980.
- RAPOSO, Gabriel Viriato. *Ritorno alla maloca – autobiografia de um índio macuxi*. Torino, Editrici Missionarie Italiane, 1973.
- REIG, Alejandro. *Fundación Kuai-Mare del libro Venezolano: Civrieux, el hombre que vino del Orinoco*. Caracas, Venezuela, 2000. [p. 18 -19].
- ROCHA, RAUL YACASHI. *Ciências Naturais na escola Ye'kuana*. Trabalho de conclusão do Curso de Licenciatura Intercultural, Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena - Universidade Federal de Roraima (UFRR), Boa Vista, 2008.
- ROCHA, REINALDO WADEYUNA LUIZ. *A modernização da política escolar para o povo Ye'kuana*. Trabalho de conclusão do Curso de Licenciatura Intercultural, Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena - Universidade Federal de Roraima (UFRR), Boa Vista, 2008.
- RODRIGUES, Marcos. *Histórias e Saberes do povo Ye'kwana*. Trabalho de conclusão do Curso de Licenciatura Intercultural, Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena - Universidade Federal de Roraima (UFRR), Boa Vista, 2018.
- RODRIGUES, Marcos. “Histórias e Saberes Ye'kwana”. In: CARVALHO, Fábio Almeida; FONSECA, Isabel Maria; RAPOSO, Celino Alexandre (Orgs.). *Leitura de textos indígenas*. Boa Vista, RR. Editora UFRR, 2019, p.125-230.
- RODRIGUES, Marcos. “Histórias e Saberes Ye'kwana”. In: CARVALHO, Fábio Almeida; FONSECA, Isabel Maria; RAPOSO, Celino Alexandre (Orgs.). *Leitura de textos indígenas*. Boa Vista, RR. Editora UFRR, 2019. [Leitura e textos indigenas \(11\).pdf](#)
- RODRIGUES, JÚLIO DAVID MAGALHÃES. 2014. *Ye'kuana nōdōjätōödō – Artesanato Ye'kuana*. Trabalho de conclusão do Curso de Gestão Territorial Indígena, Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena – UFRR. Boa Vista, 2014.
- RODRIGUES, David Manuel/Wätuujuuniyu. Aconselhamento aos jovens. In. ASSOCIAÇÃO DO POVO YE'KWANA DO BRASIL – APYB. *Ye'kwana nonoodō: yawaadeejudinnya wenhä = Território Ye'kwana: a vida em Auaris / [organização de conteúdo Majoí Gongora]*. -- São Paulo: ISA - Instituto Socioambiental, 2017. Edição bilíngue: português/ye'kwana. Vários colaboradores. Vários tradutores.
- SANTAELLA, Luis Acunã. Los sonidos del Watunna. *Fundación Kuai-Mare del libro Venezolano: Civrieux, el hombre que vino del Orinoco*. Caracas, Venezuela, 2000. [p. 29 – 30].
- SÁ, Lúcia. *Literaturas da floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012.
- SÁ, Lúcia. “O espaço literário do Circum-Roraima”. In: CARVALHO, Fábio Almeida de; MIBIELLE, Roberto; FONSECA, Isabel Maria (Orgs.). *Literatura e fronteira*. Boa Vista: EdUFRR, 2017, p. 75-96.
- SILVA, CASTRO COSTA DA. *Auaris e a Historia da ocupação: população, recursos naturais e território*. Trabalho de Conclusão do Curso de Gestão Territorial Indígena, Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena - UFRR. Boa Vista, 2014.
- SILVA, CASTRO COSTA DA. 2017. *Transformações socioespaciais das comunidades indígenas ye'kuana e sanumã na Região de Auaris - Roraima*. Dissertação de Mestrado.

Programa de Pós Graduação em Sociedade e Fronteira, Universidade Federal de Roraima UFRR, Boa Vista.

SILVA, OSMAR CARLOS. 2017. *Cantos celestes: uma etnografia da tradição musical ye'kuana (Roraima, Brasil)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.

SANTILLI, Paulo. *Pemongon Patá: Território Macuxi, rotas de conflito*. São Paulo, EdUNESP, 2001.

SCHOMBURGK, RICHARD. *Travels in British Guiana. Daily Chronicle 1840-1844*. Edit. Leipzig, Vol. 2, Georgetown, 1923.

SCHOMBURGK, Robert. *Reisen in British Guiana*. Leipzig, J. J. Weber, 1847.

UPDIKE, John. Lectura del Watunna. **Actual Investigación**, [S.l.], n. 15, p. 154-161, jul. 2011. ISSN 1315-8589. Disponible en: <<http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/actualinvestigacion/article/view/2031>>. Data de acceso: 01 oct. 2024.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O recado da mata” (prefácio). In: KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. *A queda do céu – palavras de um xamã Yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 11-41.

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

WAPICHANA, Cristino. *A onça e o fogo*. Barueri, Editora Amarillis, 2009.

WERÁ. Kaká. *Terra dos mil povos. História do Brasil contada por um índio*. São Paulo, Editora Perópolis, 2020.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. Trad. Jerusa Pires Ferreira, Maria Lúcia Diniz Pochat e Maria Inês de Almeida. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

ANEXOS

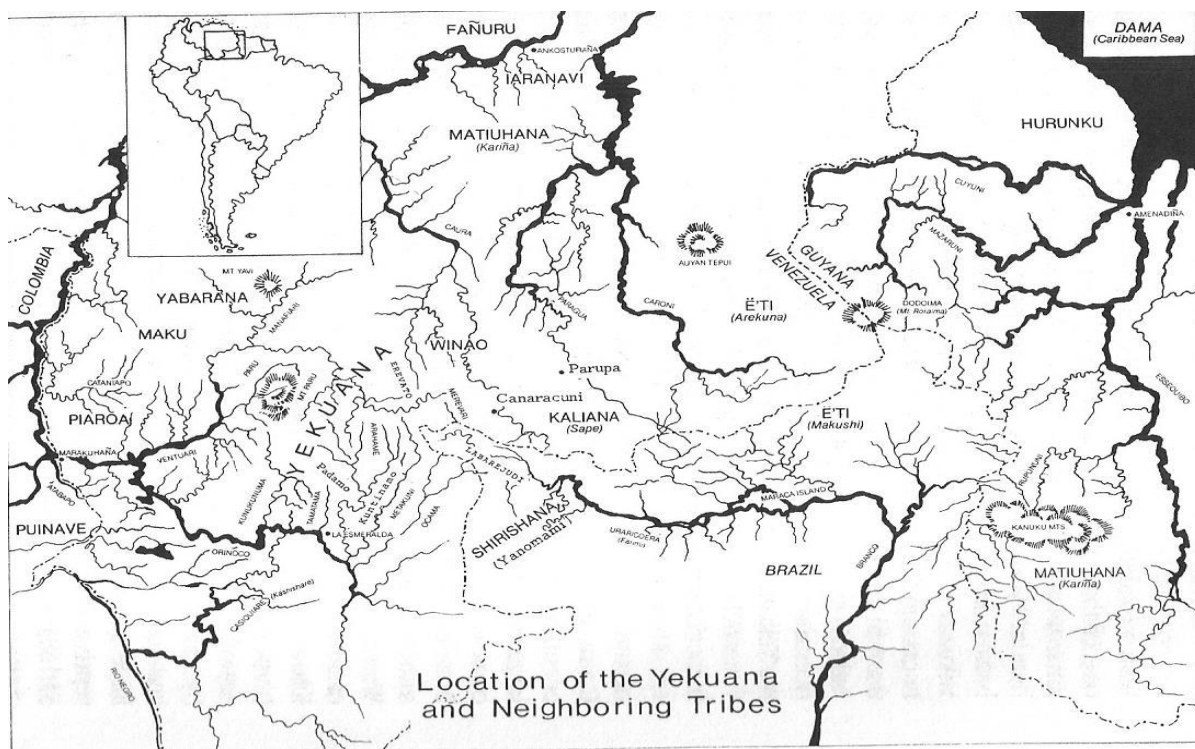
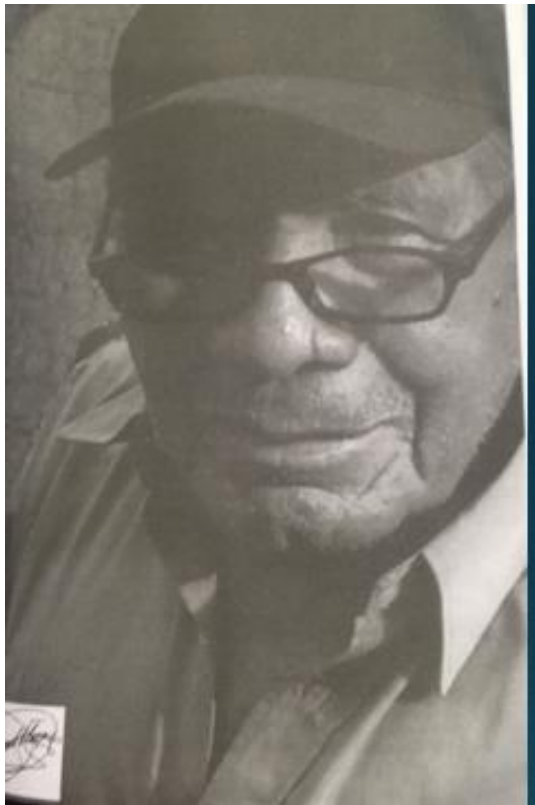


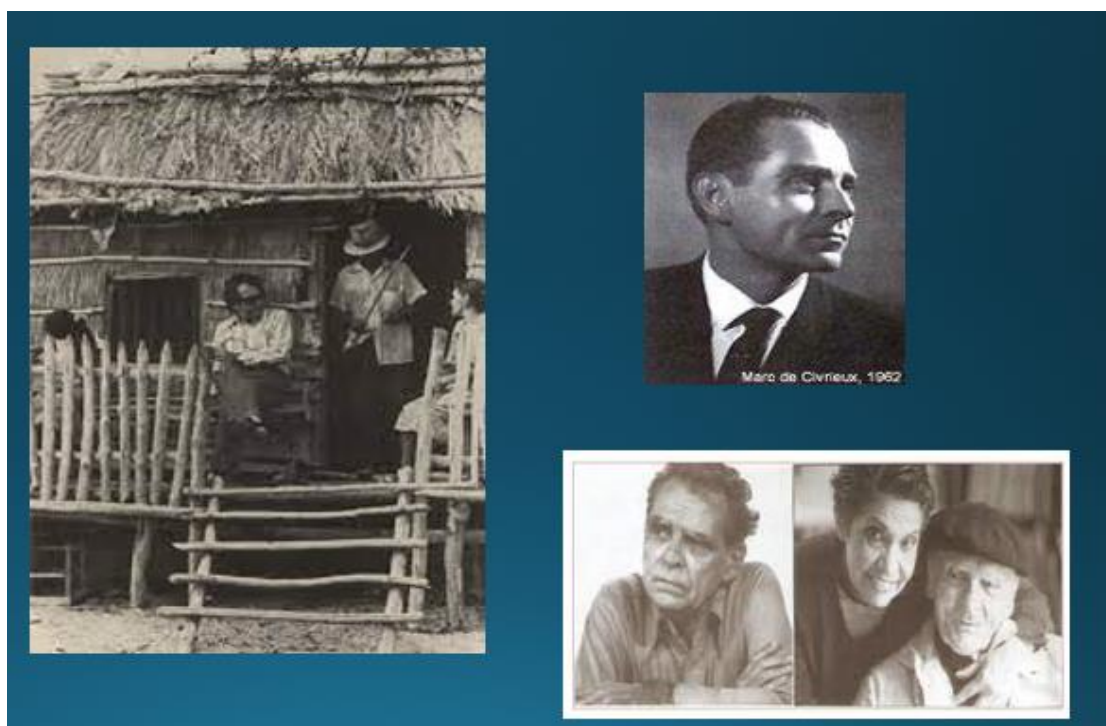
FIGURA 1 - Localização dos Ye'kwana e das etnias que lhes são vizinhas. Fonte: GUSS, 1994.



Manuel Velasquez *Dawaschuwa*
(Imagem do livro *Mito y religión Kunuhana* (2015) de Marc de Civrieux)



Vicente Castro (em acervo de Fernando Ye'kuana)



Imagens públicas de Marc de Civrieux
(Em acervo do *Grand Espacio Marc de Civrieux*)



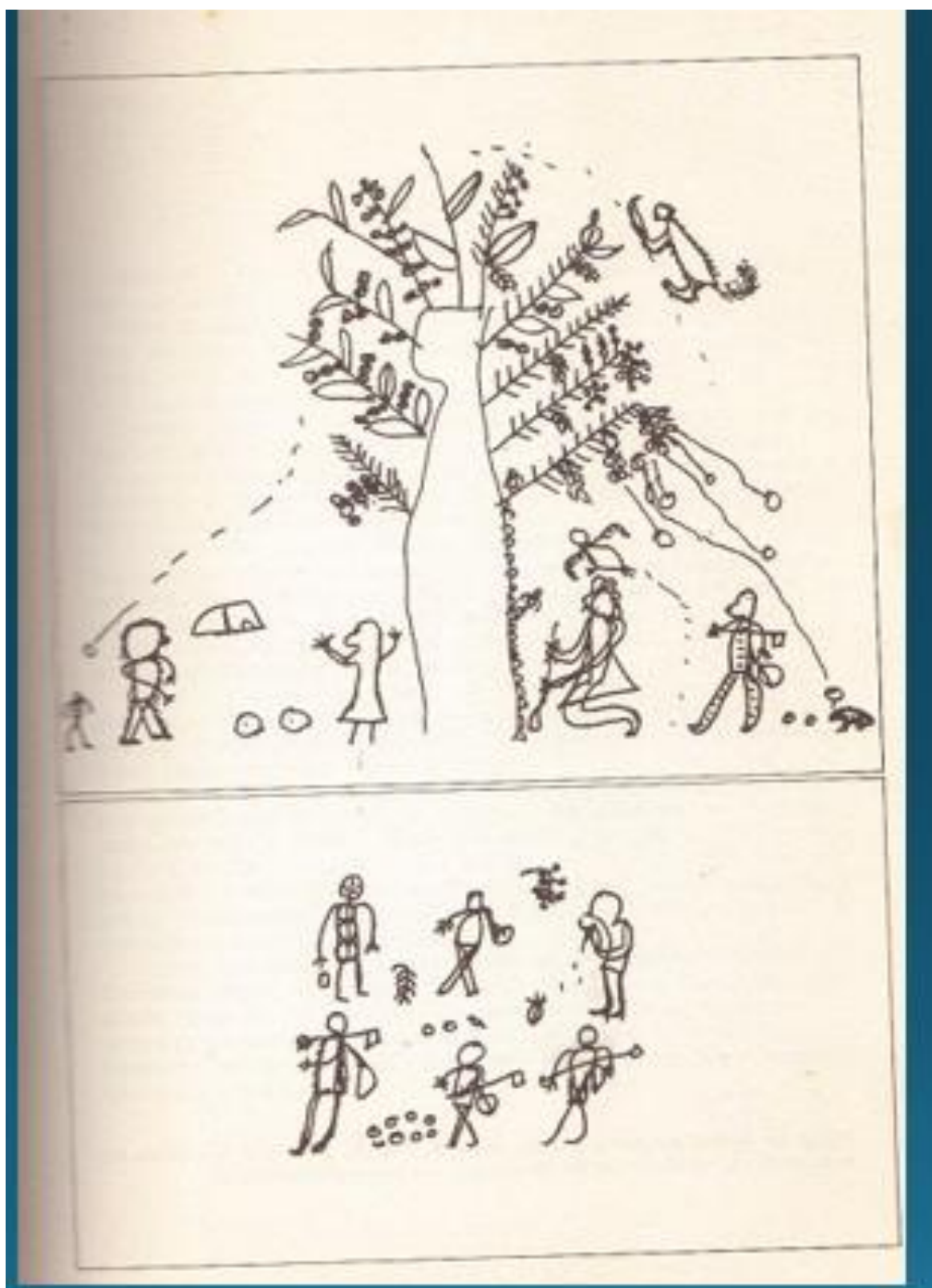
Professor Marcos Rodrigues realizando coleta de material para seu trabalho de pesquisa e comunitário



Alunos da escola da comunidade Kuratanha



Imagem de Wanadi, desenhado por estudante ye'kwana
(Fotos do acervo de Marcos Rodrigues)



Desenho de Manuel Velásques *Dawaschuwa*: *Dodoïma*, a árvore de todos os frutos e, abaixo, o surgimento da agricultura no mundo de agora.