

Considerações sobre a literatura oral Wayana e as modalidades da sua transmissão

Daniel SCHOEPP

Musée d'ethnographie (Genève)

Resumo

Não se pode falar da literatura oral dos Wayana, um grupo etno-linguístico Carib da região Brasil-Guiana, sem referir a noção de «imitação», «reprodução», «avaliar». É ela que determina o conceito de «palavra séria», da «palavra tal como ela tem sido e há-de ser» e que estabelece as modalidades da sua transmissão. É este princípio de reiteração de um modelo existente que torna «literário» o discurso e lhe impõe as suas próprias vias de expressão. A «palavra séria» é, por definição, a palavra formalizada, a palavra ritualizada. Mais do que o conteúdo, é a forma que conta. A presente contribuição pretende dar conta dos diversos gêneros de discursos que a «palavra séria» Wayana compreende e pôr em evidência algumas das componentes — circunstâncias, composição do auditório, aptidões do narrador, papel do interlocutor, conflito de escola — que presidem à sua transmissão.

A promoção da mitologia como tema central de minhas pesquisas entre os Wayana (grupo etno-linguístico Carib da região Brasil-Guiana) não foi o resultado de uma opção inicial, mas decorreu pouco a pouco dos dados recolhidos. Meu projeto inicial chamado «Biografias e ciclo de vida» consistia em coligir uma documentação sobre a história da vida de alguns Wayana de forma a definir a área e as modalidades de expressão do indivíduo na comunidade Wayana.

Ora, aconteceu que em seus depoimentos autobiográficos e sobretudo quando se tratava de aspectos tradicionais do ciclo de vida, os informantes faziam com frequência alusões à mitologia e acabavam relatando espontaneamente narrativas mitológicas. Essas referências ao saber mitológico eram provocadas por considerações de natureza diversa, como a justificação de um aspeto do comportamento, a explicação de uma proibição ou de uma prática ritual, a ilustração de assuntos de ordem ética ou moral, ou a interpretação de um acontecimento ocorrido na caça.

Assim, acabei por abordar a mitologia ou, de forma mais lata, a literatura oral Wayana e a conhecê-la por um caminho bem particular: o da mitologia vista através da ideologia básica do quotidiano, da vida e dos pensamentos dos indivíduos. Essa abordagem específica me abriu perspectivas que não havia

previsto mas que continuei a explorar ulteriormente quando meu trabalho sobre as narrativas se tornou mais sistemático.

Nesse ponto desejaria também salientar a minha surpresa, centenas de vezes repetida, ao notar que no assunto da literatura oral qualquer pergunta minha fazia com que os Wayana tornassem a relatar a narrativa inteira e que, de modo geral, os mitos nunca vinham a ser resumidos. Tudo se passava como se, do ponto de vista dos Wayana, as minhas perguntas implicassem inevitavelmente a reatuação da narrativa toda. Parecia que as respostas as minhas perguntas só podiam ser dadas pela narrativa mesma e que o mito não tinha existência nem valor se não fosse relatado na sua totalidade e na sua forma tradicional. Essa maneira específica de atuar fez com que prestasse uma atenção particular ao modo como o mito era relatado e veiculado.

Não será necessário dizer que termos como «mito», «conto», «lenda», «fábula» ou «literatura» não têm equivalente na língua Wayana. Esses conceitos, essas divisões de gênero, não existem. Para os Wayana, o termo de base, aquele que se refere ao verbal, é *atutop* e a única distinção que eles operam e reconhecem é entre *atutop*, a «palavra comum», o «discurso comum» e *atutoponpë*, a «palavra séria», a «palavra certa», melhor ainda, a «palavra tal como ela tem sido e há-de ser».

Ora, se levarmos em conta essa denominação de «*atutoponpë*» em todas as formas de discursos onde é aplicada pelos Wayana, observa-se que a palavra certa pode ser caracterizada como sendo essencialmente a palavra «formalizada», a palavra «respeitosa da tradição», «comunitária». *Atutoponpë*, a «palavra tal como ela era e há-de ser» cobre quatro variedades de discursos e narrativas, seja: 1) as orações chamadas *ëlemi*; 2) as cantigas do *kalau*; 3) as acusações públicas *tëtachikei*; 4) as narrativas mitológicas designadas pelo termo *uhpakaptau atutoponpë*, ou a «palavra como ela tem sido no tempo antigo».

Os *ëlemi* são uma espécie de longas orações pronunciadas pelos rezadores-curandeiros para curar uma pessoa doente ou ferida de uma picada de cobra, de um golpe de machado ou de uma hemorragia. Os *ëlemi* são recitados também com fins profiláticos quando vem o momento de levantar uma proibição alimentar. Após as cerimônias de iniciação, os novos iniciados se vêem proibidos da quase totalidade dos alimentos e é só ao cabo de algumas semanas ou meses que, pouco a pouco, a interdição de comer tal peixe ou tal caça é abolida. O princípio operatório,

curativo ou profilático dos *ëlemi* é o de invocar pelo seu nome exato a espécie ou sub-espécie animal que tem poder de cura ou de prevenção da doença. Uma característica dos *ëlemi* é que eles são pronunciados em voz bastante baixa, num fluxo muito rápido e com intonação monocórdia.

O *kalau* é uma epopéia cantada e dançada que constitui a manifestação central das festas e das cerimônias de iniciação dos jovens da comunidade. Essa epopéia é constituída por doze cantigas, durando cada uma aproximadamente meia hora. As palavras dessas cantigas são cantadas numa língua especial, incompreensível para a maioria dos atores. Cada frase do texto é repetida três ou quatro vezes pelo cantador solista e as suas palavras são repetidas em coro pelos dançadores. Nesse aspecto o ritmo e a métrica são extremamente importantes pois determinam as evoluções e os passos dos dançadores.

Os *tëtachikei*, ou seja os discursos de acusação pública, são os discursos mais impressionantes que se podem imaginar, através dos quais um indivíduo acusa outro publicamente. Na verdade parece que a acusação, sejam quais forem os motivos, envolve de forma geral toda a família do acusador e do acusado. Um *tëtachikei* é a expressão da cólera manifestada no seu mais alto grau. É uma prova física incrível, uma prova incrível do órgão da palavra porque não há acusação pública que demore menos de 4 horas. A maioria delas inicia-se às cinco da madrugada e acaba às duas da tarde. Teria muitas coisas para dizer sobre as acusações públicas, mas aqui basta responder a uma questão: Como é possível que uma acusação que parece ser algo muito pessoal, dada a diversidade dos motivos e das pessoas envolvidas, como é possível que esse gênero de discurso possa entrar na categoria da palavra certa e conseqüentemente, da palavra ensinada, memorizada? Certo, o conteúdo é, por grande parte, de natureza pessoal e espontânea, mas nota-se que o discurso passa inevitavelmente por temas obrigatórios. Assim, o acusador sempre começa por se autodenegrir, dizendo que ele não é bom, que é preguiçoso, não coopera e é vingativo. Depois, a acusação estende-se pouco a pouco aos familiares e acaba sempre pela blasfêmia suprema, isto é, pela menção vociferada dos nomes dos parentes falecidos do acusado. Além do mais, o local e o tempo da performance — no meio da praça central da aldeia, cedo da madrugada —, bem como a seqüência, o ritmo e o nível da voz — que vai crescendo até no final se confundir com uma vociferação demente — estão predefinidas pela tradição. Não é qualquer um que ousa fazer um *tëtachikei*.

Existem, enfim, as narrativas mitológicas e as demais que entram normalmente na nossa categoria de «literatura» e que vamos ver mais em detalhe depois.

É claro que para os Wayana a palavra «certa» é a palavra formalizada, pois tanto na sua forma como no seu conteúdo, essa palavra é canalizada, encaminhada e veiculada segundo normas e regras fixas e preestabelecidas. É a palavra respeitosa da tradição, pois é uma palavra ensinada e memorizada que reproduz o que já tem sido dito repetidas vezes. É comunitária, pois é dirigida a todos os membros da comunidade e diz respeito à comunidade inteira.

O que importa salientar a propósito dessas modalidades da palavra certa é a importância dada ao fator formal. Na verdade se vê que é ele que dá em primeiro lugar conta da categorização Wayana. São a forma, a seqüência, o ritmo do discurso, mais ainda do que o seu conteúdo, que dão lugar à distinção entre palavra «certa» e palavra «comum». Antes de mais nada, é a forma, a seqüência, o ritmo que se deve respeitar e reproduzir. É «séria», é «certa», «há de ser» a que reproduz uma forma dada.

Lá, onde o espírito ocidental teria tendência para distinguir narrativas mitológicas (mitos de criação, mitos de origem), contos e lendas (relatos de acontecimentos fantásticos ou maravilhosos) e fábulas (narrativas anedóticas que tratam das relações entre seres humanos e não humanos), os Wayana assimilam o todo em uma única categoria que chamam de *uhpakaptau atutoponpë*, ou seja «narrativa de outrora como ela tem sido e há-de ser». É como se fosse necessário salientar que essas histórias são histórias tradicionais, ensinadas pelos anciões e que devem ser repetidas ao pé da letra, a expressão Wayana, neste caso particular, não é «contar» uma história, mas sim «dar» uma história. Ora, se os Wayana tanto podem «dar» uma história como uma mercadoria (eles empregam o mesmo verbo *tëkalei*), isso significa que, tal como as mercadorias, as histórias são objetos, entidades já completamente moldadas e constituídas. Estão, por isso, prontas para serem dadas. É só prestar um pouco de atenção e nota-se que a maneira de transmitir o mito não é a mesma que quando se trata de um relato qualquer.

Ao contrário de uma história qualquer, a narração de uma história do registro tradicional deve ser perfeitamente fluida, fluida e contínua no sentido em que ela nunca pode ser interrompida pelo auditório. Além do mais, a continuidade do relato é sistematicamente apoiada por uma pessoa do auditório, o respondedor, que assume o papel de concordar regularmente para que a transmissão do saber seja feita. Depois de ter começado, a narração dum história tradicional deve chegar obrigatoriamente ao seu termo. Trata-se de uma regra estrita: a expressão da palavra mitológica não deve ser interrompida.

No final de uma narrativa tradicional não é costume fazer-se um debate sobre o que foi relatado, nem fazer comentários ou ainda dar opinião. A palavra «certa» não é discutida. Não que ela seja «sagrada» ou «intocável», mas sua essência é justamente a de ser dada, fornecida e recebida na sua integridade. É aí que está a sua autenticidade. Essa ausência de discussão, aliada à extrema sensibilidade e irritabilidade dos Wayana quanto a qualquer variante envenena as relações. Isso se traduz particularmente pelo fato de, sabendo-se observado pelos auditores, um Wayana hesitará duas vezes antes de começar a fornecer uma história tradicional e renunciará se houver alguém mais velho do que ele no público. Eis aqui os perturbadores explicitamente designados, isto é, os mais velhos.

Na verdade, se perguntarmos aos Wayana quais são os narradores de histórias tradicionais que mais apreciam vão declarar que os mais valorizados não são aqueles que se destacam por suas aptidões de contador ou por seu talento de «encenador», mas

sim aquele que lhe forneceu o «conhecer» do relato pela primeira vez. O critério de apreciação é então o da primazia do armazenamento na memória individual. Mas esses mesmos Wayana não ignoram que, em virtude desse mesmo princípio, a primazia ou a anterioridade do armazenamento na memória é ainda maior nos mais velhos.

Existem assim motivos de conflito entre a primazia do armazenamento na memória individual e a primazia do armazenamento nos mais velhos, entre a verdade de um e a verdade do outro, conflito tanto mais insidioso quanto não são debatidos abertamente os mitos e as histórias tradicionais. Daí, em função das variantes, a existência daquilo que podemos chamar «escolas», escolas que são essencialmente aldeãs, por todos os indivíduos duma aldeia, ou pelo menos a maioria deles, serem geralmente depositários da mesma fonte, ou seja da mesma versão das narrativas.

Sobre o plano da articulação interna se nota também que ao contrário dos relatos comuns, todas as narrativas tradicionais progridem segundo o modo do diálogo, um diálogo que vem sendo reproduzido fielmente pelo narrador.

Quanto aos temas das narrativas tradicionais, eles são de modo geral muito mal definidos e nada é evidente. As narrativas tradicionais não são designadas em função dos seus conteúdos, mas em função do protagonista principal. Não se fala por exemplo da narrativa da origem do arco e da flecha, mas da história de Sucuriju, cobra grande e primeiro dono do arco e das flechas. O tema é sempre fugidio porque nunca explícito.

De fato parece que a finalidade das narrativas tradicionais é de mostrar como os seres e as coisas se articulam entre si, como são suscetíveis de se articular, de encontrar afinidades, seja por analogia ou por diferença. Se poderia sugerir que as histórias são narrativas tradicionais, rigorosamente reproduzidas e que têm um valor de exemplo pois elas fundam o sistema de referências a partir do qual se capta e é percebido o universo. Esta definição e esta visão das coisas permitem em todo o caso compreender aquilo que une, do ponto de vista indígena, narrativas de inspirações aparentemente tão diversas como a do mito da origem do arco e da flecha e a fábula da onça e do tamanduá.

Nesse assunto particular, um motivo tem um papel de destaque. É o motivo da metamorfose.

Não é fácil entrar no jogo e na trama das narrativas mitológicas, nem inicialmente de as levar a sério. Existem, sem dúvida, várias razões para isto, tais como a estranheza da história, o exotismo dos personagens ou ainda o irrealismo das situações. Mas essa desconfiança inicial deve-se sobretudo à onipresença de um tema: o da metamorfose. Como se poderia tomar a sério narrativas onde os jovens incestuosos

são transformados em lua? As avós de criação em patos? As sogras exigentes em cabeça louca sem corpo? A cobra sucuriju em herói cultural, as bordunas em enguias elétricas «puraquê», enfim, narrativas onde o destino mais comum dos homens, das mulheres, dos animais, das plantas e mesmo de certos objetos é o de «virar» em uma outra espécie? Mas depois, passada essa desconfiança, será que não conviria precisamente interrogar-se sobre esta onipresença da metamorfose, tentar saber o que ela significa e implica?

O que se vê é que nas narrativas tradicionais, a metamorfose pode às vezes ser uma metamorfose sofrida e, às vezes, o que é mais revelador, uma metamorfose consciente, desejada e procurada. Este é o caso da história de Kongoli, onde se vê os moradores de duas comunidades Wayana se interrogarem sobre a maneira de escapar ao perigo mortal que representam os seus inimigos e decidir finalmente que a melhor solução seria de se metamorfosear, alguns em urubu (porque ninguém, nem canibal, come a carne de animais que se alimentam de cadáveres), e outros em tucanos (porque os tucanos moram em partes muito altas nas árvores e as flechas dos caçadores não chegam até lá). E como é que eles conseguem virar? Simplesmente apropriando-se das qualidades essenciais dos urubus e dos tucanos, isto é, alguns comendo carne podre e os outros bebendo bebidas feitas das mesmas frutas procuradas pelos tucanos. Pois, de fato, «imitar» é de uma certa maneira se apropriar das especificidades do outro e, potencialmente, já ser aquele outro. Ora «imitar», «ser equivalente», e em conseqüência «virar», decorre muitas vezes de um fator de acaso, de um exagero ou de um momento de inatenção por parte dos personagens das narrativas.

Se pode concluir dizendo que, se a metamorfose é a articulação de base das narrativas mitológicas é porque, na visão Wayana, ela constitui o melhor preliminar para a problemática essencial, a mais inteligente que há, a mais investigada por eles: aquela das relações dos seres entre si. A metamorfose é o artifício primeiro que vai permitir tecer e pensar a rede das ramificações do homem com o universo.

Para os Wayana, as narrativas mitológicas, a palavra «certa», a palavra «como ela tem sido e há de ser» constituem a referência de base a partir da qual eles pensam as problemáticas mais diversas. Claro que as narrativas não respondem a tudo. Elas são até mesmo relativamente pobres do ponto de vista temático. Porém, elas salientam de uma vez por todas os princípios operatórios suscetíveis de articular as coisas entre si. E quanto a isso, as narrativas oferecem chaves suficientes para pensar e interpretar qualquer fenômeno. Isto quer dizer que a «palavra certa» não dá a solução, mas propõe e mesmo impõe os meios para a conseguir.

Bibliografia

- GOEJE C.H. de
- 1943 «Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and adjacent countries».- *Internationales Archiv für Ethnographie* (Leiden) 44: 1-136.
- 1946 *Etudes linguistiques Caribes*, t. II., in: *Verhandelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde*.- Nieuwe Reeks, N° 2, 274 p. [Deel 49]
- HURAUULT Jean
- 1968 *Les Indiens Wayana de la Guyane française. Structure sociale et familiale*.- Paris.- 152 p. [Mémoires de l'Orstom, n° 3]
- MANGANA Edmundo
- 1987 *Contribuciones al estudio de la mitología y astronomía de los indios de las Guayanas*.- Amsterdam.- 306 p. [Latin American Studies, n° 35]
- SCHOEPP Daniel
- 1976 «Le japu faiseur de perles: un mythe des Indiens Wayana-Aparai du Brésil».- *Bulletin annuel du Musée d'ethnographie* (Genève) 19: 55-82.
- 1978 «Le mythe et l'outil ou penser ses techniques».- *Musées de Genève* (Genève) 190: 14-19.
- 1987 «Le récit de la création chez les Wayana-Aparai du Brésil».- *Bulletin annuel du Musée d'ethnographie* (Genève) 29: 113-138.
- 1993-94 «Une étrange massue pour affronter les Wayapi ou les avatars de la technologie chez les Wayana de la région Brésil-Guyane».- *Bulletin de la Société Suisse des Américanistes* (Genève) 57-58: 69-88.

Résumé

Il n'est pas possible de rendre compte de la littérature orale des Wayana, groupe ethno-linguistique Carib de la région Brésil-Guyane, sans faire référence à la notion d'«imiter», «reproduire», «prendre la mesure». C'est elle qui spécifie le concept de «parole sérieuse», de «parole telle qu'elle a été et doit être» et détermine les modalités de sa transmission. C'est ce principe de réitération d'un modèle existant qui fait le discours «littéraire» et lui impose ses voies d'expression propres. La «parole sérieuse» est par définition même la parole formalisée, la parole ritualisée. La forme plus encore que le contenu est ce qui importe. La contribution s'attache à rendre compte des divers genres de discours que comporte la «parole sérieuse» Wayana et met en évidence quelques-unes des composantes — circonstances, composition de l'auditoire, aptitudes du narrateur, rôle du répondant, conflit d'école — qui président à sa transmission.

Summary

Reference to the oral literature of the Wayana, a Carib ethno-linguistic community of the Brazil-Guyana region, cannot be made without the notions of «imitation», «reproduction», and «formalization», which determine the concept of the «true word», the «word the way it used to be and has to be» and establish the modalities of its transmission. It is this principle of reiteration of an existent model which turns the discourse into «literature» and imposes its own channels of expression. The «true word» is, by definition, the formalized, the ritualized word. More than the content, it is the form that counts. The present paper seeks to give account of the different types of discourse which the «true word» comprises in Wayana and to show some of the components that determine its transmission, such as circumstances, composition of the audience, aptitude of the narrator, role of the interlocutor, and school conflict.