

Makunaima/Makunaíma, antes de Macunaíma

Fábio Almeida de Carvalho¹

RESUMO: O presente trabalho examina as origens do herói Makunaima. Para tanto, levanta alguns dados sobre sua circulação enquanto personagem das narrativas orais dos povos indígenas Pemon.

ABSTRACT: This paper examines the origins of hero Makunaima. For that, it gets some data on their movement as a character of oral narratives from indigenous people Pemon.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura Comparada; Makunaima; Identidade; Oralidade

KEYWORDS: Comparative Literature; Makunaima; Identity; Orality

I - Introdução

Desde a “Carta”, documento por meio do qual o rei de Portugal é informado sobre a descoberta da Nova Terra, a figura do indígena tem ocupado um lugar de destaque na cultura e nas letras do Brasil. No movimento de descoberta do Novo Mundo, de estabelecimento do projeto de fixação e de construção de um processo civilizatório, viajantes, pensadores e literatos europeus, bem como cientistas e escritores brasileiros, oriundos de diferentes campos e com orientações teórico-metodológicas as mais diversas, se apropriaram da figura do indígena com o intuito de apreender o que há de específico na civilização brasileira.

¹ Doutorando em Letras, Estudos Literários, da Universidade Federal Fluminense. Pesquisa: “As feições de um herói migrante: o caso Makunaima.” Contato: fabioalmeidadecarvalho@yahoo.com.br

No processo de construção da imagem do índio, viajantes e etnógrafos exerceram notória influência sobre a produção intelectual do Velho e do Novo Mundo, pois estabeleceram contato duradouro com os povos indígenas desde o século XVI e reuniram o maior número e as mais consistentes informações sobre essas populações e seus hábitos. Na cultura literária nacional, a figura do indígena tem desempenhado, não em raros momentos, o papel do mais legítimo representante, na qual a personagem ameríndia alcançou o *status* de símbolo genuíno da cultura brasileira.

Grosso modo, é nesse contexto fundador que a figura do indígena tem-se apresentado como identificador da brasilidade e tem servido de esteio para a estruturação de entrecos de poemas, de epopeias, de romances, de filmes, de óperas, de enredo de escolas de samba, dentre tantas outras criações do espírito. Nesse cenário têm surgido heróis e heroínas como Ubirajara, Paraguaçu, Iracema e Peri, dentre outros. Não obstante, é Macunaíma, herói da narrativa homônima de Mário de Andrade, talvez a estrela maior dessa constelação de personagens indígenas fundadoras da identidade brasileira, porque dentre as demais se destaca.

Muitos brasileiros não sabem que antes de se tornar Macunaíma, o herói da nossa gente, o herói sem nenhum caráter, já fora Makunaima, personagem lendário da tradição oral dos povos indígenas pemon², habitantes da região Circun-Roraima, e Makunaíma, personagem migrado para a cultura acadêmica e científica alemã, na qual foi introduzido pela obra do etnógrafo Theodor Koch-Grünberg, autor do clássico *Do Roraima ao Orinoco* (1924).

O presente trabalho faz breve exame sobre a identificação do herói naquele que se poderia designar como o estágio das suas origens e, para tanto, levantamos alguns dados pertinentes sobre sua

² O termo Pemon é uma designação geral empregada para os povos indígenas Macuxi, Taurepang, Arekuna e Kamarakoto, que habitam a região em torno do Monte Roraima.

circulação enquanto personagem das narrativas orais dos povos pemon. Em seguida, apresentamos as condições e o modo pelo qual, a partir da perspectiva adotada pela ciência etnográfica europeia, mais particularmente alemã, Theodor Koch-Grünberg coletou, classificou, divulgou e analisou o lendário dos povos pemon; enfim, como o etnógrafo promoveu a introdução do herói na alta tradição cultural europeia.

II - Do Roraima para a Alemanha

Para os povos pemon, habitantes da região Circun-Roraima³, o estado inicial da natureza do mundo era marcado pelo perfeito caráter comunitário da vida, bem como pela solidariedade e pelo pleno bem-estar dos seres humanos. Em contraste, no tempo presente, a sua existência enquanto povo impõe a necessidade de viver em íntima relação com todos os seres degradados depois do estado inicial de bem-estar comunitário e de ter de conviver com o enfrentamento, a oposição e a discórdia constantes entre os seres do mundo presente.

Para esses povos, os responsáveis pela entrada do mal no mundo dos primórdios, em que estava presente o perfeito caráter comunitário, foram os invejosos filhos de Wei, a Sol, os Makunaima. O mais novo deles era o mais esperto. Foram enfim, eles que romperam a solidariedade original, bem supremo para esse povo, conforme registra Gutiérrez Salazar (2001), especialista da cultura pémon:

Los dos hermanos Makunaimá, muy caminadores y poco amigos de trabajar, sintieron envidia de cuanto bien encontraban en sus viajes. Movidos de esto torcido vicio, por curiosidad y malicia, comenzaron a emplear el “mui-mandok” (maleficio) o arte mágico de inducir el mal en los demás, con fórmulas exotéricas. Así aparecieron el mal, la enfermedad, la inconpreensión y la muerte. (p. 28)

³ A área Circun-Roraima está localizada na tríplice fronteira dos territórios brasileiro, venezuelano e guianense e é ocupada tradicionalmente pelos Pemon.

Diante desse estado de mundo degradado, os pemon dispõem, todavia, de um elemento cultural para dar tranquilidade e segurança contra as influências malignas que dificultam a convivência com os demais seres: o *taren* (ou *taremu* ou *taremurú*), que pode ser definido como uma espécie de “prática del tipo mágico-simpático que usan los Pemón en múltiples situaciones, para causar males, prevenirlos o curarlos”. A estrutura ritual do *taren* tem quatro momentos: a) o primeiro constitui a apresentação histórica da origem do mal; ao passo que em b) o segundo, temos a apresentação do contrário, espécie de antídoto para o mal. Estes dois momentos são chamados *panton*, que se pode traduzir por história ou relato do início. As partes do relato, seguem c) o *teremú* (o canto), porque, uma vez identificado o mal, o seu contrário se retira com um canto solene que funciona como elemento destruidor do mal, e, por fim, d) o *esesati*, que significa invocar-se ou apropriar-se dos nomes dos portadores de poderes de cura. (cf Armellada, 2001, p. 50-51, vale também para a citação anterior).

Para os pemon, o grande repertório de *taren* é responsável pelo equilíbrio entre o bem e o mal existentes no mundo. Esse princípio estruturante, que se espalha por todas as dimensões da vida pemon, exhibe um estado de complementaridade necessária para a manutenção da harmonia pessoal e coletiva. Desse modo, podemos afirmar que os mesmos malefícios causados pelos Makunaima deram origem, propiciaram o ensinamento de lições importantes: se, por um lado, a consequência da derrubada da árvore de todos os frutos, do *wazaká*, por ganância, para colhê-los todos de uma só vez, é a ocorrência do período de fome da tribo, por outro é do mesmo ato que se enseja acontecer a grande enchente, evento responsável tanto pela distribuição dos peixes pelos igarapés e rios da região, quanto pelo fato de Makunaima ter plantado a palmeira inajá para fugir da inundação.

Os Makunaima são os criadores de muitas das coisas importantes do mundo, a exemplo dos próprios homens, que tinham sido eliminados da face da terra após o incêndio universal, e que

tiveram de ser refeitos (primeiro em cera, quando derreteram ao calor do sol, depois em barro, quando assumiram então a sua forma definitiva), bem como do cachorro, animal tão estimado pelos pemon, que foi criado a partir da cera de abelha para comer os ossos, as espinhas de peixe e os restos de comida que molestavam os pés dos irmãos quando andavam descalços pela casa.

Para os indígenas da região, Makunaima tem uma existência real neste mundo. As marcas de sua passagem podem ser percebidas ainda hoje nas diversas realizações que deixou sobre a face da terra: transformou homens, mulheres, formigas e feridas em pedras, folha de plantas em arraia, grãos de areia em mosquito pium, dentre muitas outras obras e artes. Trata-se de um ser que desde menino já era esperto, a quem todos respeitavam pela astúcia de ser capaz de pegar anta no laço; detinha força e poderes mágicos; era capaz de castigar a todos os que se interpunham à realização de seus desejos mais imediatos.

Sendo herói de uma cultura ágrafa, Makunaima ganha concretude para os Pemon por meio de um conjunto de narrativas que explica fatos diversos como a ocorrência de fenômenos naturais e de acidentes geográficos, bem como a forma de alguns animais e a existência das constelações visíveis naquela região, mas também como teriam sido criadas algumas fórmulas mágicas de cura, dentre outras coisas, como a escassez de árvores e o fato de existirem poucas frutas na região dos lavrados, em contraste com a maior abundância delas na face norte do Roraima. E foi exatamente por apresentarem essa ambiguidade, de terem sido os introdutores do mal no mundo ao mesmo tempo em que foram os criadores de coisas boas para o homem, que os Makunaima passaram a ser das personagens mais conhecidas do extremo norte da América do Sul.

Até o começo da segunda década do século XX, Makunaima circulava pela região Circun-Roraima por meio de um conjunto de

lendas da literatura oral pemon, designado pelos macuxi de Roraima como *Makunaima Pantoni*. Trata-se de um conjunto de realizações verbais a que se poderia designar como a mitopoética pemon. Enfim, obra de caráter oral e coletivo, típica da expressão desses povos detentores de uma cultura voco-expressiva tradicional. Até então, apesar de protagonizar o lendário de diferentes povos de uma região que compreende uma área de razoável uniformidade etnográfica e cultural, que pode ser circunscrita às adjacências do magnífico Monte Roraima, o herói mantinha uma circulação restrita, quando considerada a sua posterior história de deslocamentos e reinserção cultural. Era esse o circuito que dava existência ao conjunto de narrativas orais em torno do (anti)herói pemon até o início do séc. XX.

Esse lendário, como ademais acontece com outros conjuntos de narrativas, pode ser caracterizado como uma produção coletiva e anônima, uma vez que circula/va oralmente entre os contadores de história das comunidades de diferentes regiões e de distintos povos. Devemos lembrar que, na esfera desse circuito de produção, a fonte responsável pelo discurso importa menos que o ato de apropriação da narrativa por parte do sujeito que narra a história, sobressaindo antes sua identidade coletiva, suas características particulares de contador e a necessidade de contar a história num lugar e num momento precisos em função de alguma finalidade ou objetivo práticos. Sobre esse aspecto da questão não se pode deixar também de notar o fato de, nas comunidades pemon, como em outras sociedades, haver especialistas da arte de narrar. Eles são o resultado de um processo de seleção coletiva das funções sociais a serem ocupadas pelos membros do corpo social e do conseqüente comprometimento que estabelecem com a transmissão da memória coletiva por meio do lendário narrativo comum.

Outro aspecto digno de ser mencionado é o caráter fragmentário e multifuncional das narrativas, como fica claro tanto nas versões colhidas por Koch-Grünberg e por outros estudiosos, tais como

Gutierrez Salazar (2001) e Armellada (1989), quanto nas diferentes versões que tivemos oportunidade de conhecer ao longo do nosso trabalho como assessor de um projeto de coleta do lendário dos índios de Roraima. Em razão dessas narrativas se inserirem naquilo que se poderia caracterizar, em geral, como uma estrutura conversacional ou dialógica, em que o sentido é dado não apenas pelo conteúdo do que é narrado, mas também pelo contexto em que se insere, são raras as grandes unidades narrativas.

Por esse caráter fragmentário, com lacunas que somente podem ser preenchidas com *background* social, os relatos orais remetem a um campo discursivo mais amplo que aquele estruturado pelo contexto do texto narrativo, uma vez que envolve aspectos referentes à comunidade e a sua simbologia. Em suma, as narrativas apresentam estruturas e formas diferenciadas de acordo com a função que exercem ao serem narradas. Pode acontecer de uma mesma sequência narrativa apresentar diferentes extensões, limitadas de acordo com a finalidade que assumem nas situações particulares em que são contadas.

Apoiado na descrição dos níveis da narrativa cunhado por Barren Toelken, Sérgio Medeiros propõe a existência de quatro “níveis semânticos” para as narrativas, que, segundo ele, dependem da ‘maneira específica’ de narrar as histórias, ao que deveríamos acrescentar a dependência da função presumível da história no curso do diálogo em que surge: a) nível I: entretenimento (história completa com ênfase no caráter cômico da situação); b) nível II: ensinamento moral (o *performer* atua como pedagogo e dá ênfase aos tabus e aos valores expressos na narrativa); c) nível II: terapia (narrativa fragmentada, na qual são selecionadas certas passagens consideradas terapêuticas); d) nível IV: malefício (narrativa de enredo desintegrado que acarreta a suposta desintegração da pessoa a que se intenta atingir).

Restringindo mais uma vez o foco ao nosso objeto, podemos afirmar que é na condição, portanto, de povoador do mundo para os povos macuxi, taurepang, arekuna e kamarakoto, que até a segunda década do século XX Makunaima era quase um ilustre desconhecido para o restante da sociedade brasileira e do mundo. Digno de menção é que esta área era, até a primeira década do século XX, uma região “primitiva” e quase inexplorada, sobre a qual se dispunha de pouquíssimas informações, em geral coletadas por alguns viajantes e aventureiros, dentre os quais se destacam os irmãos Richard e Robert Schomburgk, que tinham viajado pelos campos gerais do Rio Branco e haviam navegado as corredeiras do Uraricoera antes de Koch-Grünberg⁴.

Tal qual ocorre com as personagens das sagas da cultura popular dos quatro cantos do planeta, os feitos do herói-criador e suas consequências eram passados de uma geração a outra por meio das narrativas da tradição oral. E era na condição de herói dessa tradição, presente entre povos distintos que ocupavam um território que se estendia por mais de uma nação (o termo se encontra aqui empregado tanto no sentido de estado-nação, quanto no de nação indígena) que Makunaima teve sua existência assegurada ao longo dos tempos. Em suma, era um herói regional, apesar de transnacional, que tinha uma circulação interétnica, servindo, assim, à concreção do imaginário de vários povos culturalmente aparentados, malgrado suas particularidades internas.

Desde os “primórdios”, já podemos acusar a ausência de homogeneidade identitária do herói indígena, dada a sua errância

⁴ Richard e Robert Schomburgk, naturalistas e funcionários da Coroa britânica, viajaram pela tríplice fronteira Brasil-Guiana-Venezuela com a finalidade fixar bases para a arbitragem das fronteiras desses países; se notabilizaram pela qualidade dos dados etnográficos, linguísticos e de história natural apresentados. Resultaram dessas viagens as seguintes publicações: Richard Schomburgk: *Reisen in Britisch Guiana in the jahren 1840-1844. 3 Bänden.* [Viagens pela Guayana Inglesa nos anos de 1840-1844. 3 Tomos.] Leipzig, 1847-1848; Robert Schomburgk: *Reisen in Guiana und am Orinoko Während der jahre 1835-1839* [Viagens pela Guayana e o Orinoco durante os anos 1835-1839] Leipzig, 1841. (cf. Koch-Grünberg, 1980).

cultural⁵ e personalidade cambiante. A função da narrativa e o caráter do herói se alteram, dependendo da ocasião e da necessidade de cada situação particular, servindo ora para o puro entretenimento, ora ao ensinamento moral, mas também como terapia ou malefício. Isso permite adiantar que, desde sua origem, Makunaima apresentava identificações flutuantes, amoldáveis às situações. Prova disso é o fato de que o herói pode assumir a forma de animais, de plantas e dos mais diversos seres, além de ser naturalmente cambiante quando, por exemplo, é capaz de mentir e de lograr os irmãos, bem como de assumir a forma ora de menino ora de homem feito, quando quer seduzir a mulher do irmão mais velho. Como os heróis populares, Makunaima era portador de uma sagacidade própria dos seres espirituosos.

Como se percebe, o herói não pode ser definido como portador de uma identidade delineada em contornos precisos. Nesse estágio, Makunaima já manifestava uma identidade plural, para a qual melhor talvez fosse falar em identificação flutuante, uma vez que o herói é ambíguo e que as narrativas se alteram de acordo com as situações e de uma cultura e de uma região para outra. Desse modo é que, se na versão de um determinado povo, habitante de certa região, ele era irmão de Insikiran e Anikê, para outro, habitante de outra região, era pai destes, dentre outras variações sensíveis que permanecem vivas na cultura dos pemon até os dias de hoje. Em comum, as diferentes versões ressaltam seus traços mais gerais, como ter introduzido o mal e ter sido o criador de muitas das coisas boas do mundo. Assim, se numa dimensão lhe eram reconhecidas as capacidades de cura de grande pajé e de criador de muitas das coisas do mundo, noutra, também o eram a artilosidade, a insolência e o caráter cambiante e pérfido. Eis as máscaras que moldavam as facetas do herói nos tempos primevos de circulação local.

⁵ Para Guitiérrez Salazar (2001), “por ideologia e por imperativos geofísicos o pemon é num certo sentido itinerante, sem ser um nômade. Hoje está aqui, amanhã estará lá, porque a terra se empobrece com o uso indiscriminado” (p. 16)

E foi circulando nesse circuito e com esses caracteres a lhe marcar a identidade que Makunaima iniciou a expansão de seu território de atuação⁶, quando o etnógrafo alemão Theodor Koch-Grünberg, patrocinado pelo Baessler-Institut de Berlim, colheu o lendário dos povos Taurepang e Arekuna numa viagem que resultou, mais tarde, na publicação em cinco volumes de *Do Roraima ao Orinoco*, observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. Nessa obra é relatada a experiência do etnógrafo vivida na expedição que fez ao norte do Amazonas, percorrendo milhares de quilômetros, convivendo com os habitantes dessa região isolada, e é feito o levantamento do lendário e da cultura material e imaterial desses povos.

Mas antes de nos voltarmos para discutir sobre o primeiro estágio da migração cultural do herói e da consequente redefinição da sua identidade, que tem relação direta com os resultados da experiência etnográfica de Koch-Grünberg, torna-se importante compreender o que dava suporte ao projeto do viajante alemão. A esse respeito, começemos por notar, como o faz João Pacheco de Oliveira Filho, em obra dedicada a investigar a produção dos viajantes, que a obra dos cronistas deve ser pensada enquanto uma produção intelectual, “[...] um tipo de produção específica realizada por certos atores sociais, e de acordo com um conjunto de regras e expectativas sociais historicamente definidas”. (p. 90)

A partir de considerações que incidem sobre a compreensão do que sejam os projetos dos viajantes e seus resultados, gostaríamos de aqui reproduzir uma passagem da introdução da edição brasileira de *Do Roraima ao Orinoco* (2006), assinada por Farage e Santilli, para quem a

⁶ O original do volume I, de *Do Roraima ao Orinoco*, em que é narrada a viagem, foi publicado em 1917, em Berlim, pela casa editorial Dietrich Reimer; o volume II foi dado à luz em 1924, em Stuttgart, pela Strecker und Schröder; o III e o V, em 1923, pela mesma editora. Sobre o volume IV, não obtive informações satisfatórias sobre a data e a editora responsável pela publicação. (cf. Lopez, 1997, p 397-8). Para o presente trabalho estamos usando a edição venezuelana da editora Ernesto Armitano.

empreitada do alemão fazia parte de um projeto científico típico da cultura etnográfica daquele país à época. Tratando do quadro e das opções teóricas que presidem o projeto da viagem de Koch-Grünberg, comenta a dupla de antropólogos que:

Como bem aponta Taylor (1984), o campo antropológico alemão, entre fins do século XIX e início do XX, foi aquele que dedicou atenção às sociedades sul-americanas, área abandonada pela antropologia francesa e pela inglesa, que então se voltavam à Oceania e à África. Tal interesse intelectual alemão pelas terras baixas sul-americanas, segundo a autora, deveu-se, de um lado, à proeminência dos naturalistas na configuração acadêmica das ciências humanas e naturais na Alemanha; e, de outro -- e o que é mais importante --, ao baixo impacto da expansão imperialista alemã que, somado à influência tardia do iluminismo no país recém-unificado, fez que a representação do exótico se constituísse, exponencialmente, na imagem setecentista do selvagem sul-americano. O americanismo dos anos 20-30 do século XX, afirma Taylor, foi, assim, notadamente fruto do pensamento intelectual alemão -- Koch-Grünberg, Nimuendaju e padre W. Schmidt, entre outros --, marcado por interrogações de cunho evolucionista e difusionista. Koch-Grünberg permaneceu preso a tais preocupações teóricas que, como se sabe, logo tornar-se-iam anacrônicas diante da antropologia que nascia na França, na Inglaterra e nos Estados Unidos no período. (p. 14).

É assumindo, pois, essa condição de homem e de cientista de seu país e de seu tempo, o qual reunia as qualidades de etnólogo, de filólogo e de historiador que Koch-Grünberg pode ser definido como um viajante naturalista que marcou de forma definitiva o quadro da etnografia roraimense e brasileira no século XX e que, por extensão, deu uma contribuição importante ao campo da história indígena e de Roraima, bem como ao da arte verbal indígena, uma vez que coletou um considerável repertório de narrativas, cantos e fórmulas mágicas de grande valor cultural e artístico. Farage e Santili afirmam que o etnógrafo fez um registro impressionante e minucioso daquilo que se pode definir como “socialidade macuxi” (2005, p. 13).

Nessa perspectiva, a viagem científica e seus resultados, quais sejam, o relato etnográfico e a coletânea do lendário, realizados por Koch-Grünberg, foram influenciados diretamente pela intenção de caráter etnográfico de captar a *anima* dos povos indígenas da região

Circun-Roraima, cuja escolha se deu em razão do estado “primitivo” dessa população, até então quase desconhecida. O projeto de Koch-Grünberg tinha o objetivo de captar, para usar de um conceito-chave para o romantismo alemão e ainda em voga nesse momento para a cultura etnográfica alemã, a “cor local”, ou seja, o espírito e a alma desses povos primitivos que, por essa razão mesma, podiam servir de explicação para muitas das indagações sobre as etapas evolutivas da humanidade e sobre os diferentes estágios de desenvolvimento das civilizações e das sociedades.

Nesse projeto, fruto de uma vida dedicada à compreensão de como se deu a difusão das línguas Karib, sobressaem em *Do Roraima ao Orinoco* os registros dos mitos e das lendas dos habitantes ancestrais da região Circun-Roraima. Por isso é importante descrever como se deu a coleta dos dados etnográficos (e das coleções), a que tanto o etnógrafo alemão ambicionava. Para tanto, reproduzo a seguir três parágrafos da edição venezuelana que, apesar de longos, se justificam por indicarem a perspectiva do autor e por corroborarem o que há pouco foi dito. A passagem indica a propensão e o interesse pelos elementos primitivos e exóticos, tão caros à ciência antropológica alemã da época. Conforme Koch-Grünberg (1989):

Los narradores fueron dos fieles indios, por meses mis compañeros de alegrías e penas, cuyas almas estaban delante de mí como un libro abierto. Mösecuaípu se llamaba el uno, joven piache de la tribu de los Arekuná. Inteligente y vivo como un akuli, el veloz roedor por el cual llevaba su apodo, afortunado en la cacería, en la pesca y en el amor. Su talento de mimo, su arte de narrador, nos han distraído muchas oras opacas. El outro era Mayuluaípu, llamado “José”, um índio Taulipáng muy inteligente, como de veintiocho años de edad, hijo del narrador mas famoso de leyendas de su terruño, en el alto Majarí. Había vivido vários años entre los blancos y dominaba el portugués, pero en toda su manera de pensar y en sus ideas habia permanecido siendo un índio legítimo, lo que algunas veces se notaba mucho durante el viaje. No habia sido influído por el cristianismo en modo alguno. // Como traductor fue para mi de un valor inapreciable, tanto más cuanto que Akuli no hablaba ni una palabra de portugués. Mayuluaípu me relató primero los mitos en lengua portuguesa y yo los traduje al pie de la letra al alemán. Después me dictó una serie de leyendas en su texto

original y me ayudó en la traducción exacta. En qué medida el relato portugués era fiel al texto indio se revela al comparar las dos versiones, que en parte se hicieron con una diferencia de varias semanas. Inclusive muchas veces el relato en portugués es imprescindible para la mejor comprensión de la leyenda, ya que es más explícito y entra en detalles que se omiten en el texto original por estar sobrentendidos para el oyente indio, o que se intercalan como notas breves en la narración propiamente dicha. // Todas las interpretaciones y comentarios de los narradores, que no pertenecen al texto las he puesto entre paréntesis para demostrar cómo aquellos hombres se afanaban en hacerme comprender mejor los pormenores. (p.13)⁷

Interessante notar que o autor parece crer que, como um demiurgo, tem livre acesso à alma primitiva de seus informantes, ou antes, para usar seu próprio jargão, que os informantes são “um livro aberto” sobre o qual ele se debruça e apreende o que é do seu interesse de forma transparente. Não se pode deixar de estranhar, entretanto, o modo como são deliberadamente desconsideradas pelo autor as influências decorrentes do contato mantido com os brancos pelos indígenas e que a “pureza” não parece ter sido “maculada” de nenhum modo pela convivência com a cultura dita “civilizada”.

Sobre essa questão interessa primeiramente notar que, apesar de o etnógrafo alemão dispor de tecnologia que lhe permitiu gravar as histórias que lhe foram contadas, o que ele oferece à publicação não são a íntegra dos textos indígenas em si, uma vez que se pode deduzir que foram publicados resumos das narrativas. Em razão disso, conforme assinala Sérgio Medeiros (2002, p. 235), “o aspecto literário dos contos indígenas não foi preservado na coleção [...]”, não permitindo, pois, “[...] uma leitura etnopoética centrada principalmente no designe do texto, na sua tessitura verbal”. No final do tomo II, alguns textos são apresentados na íntegra, com tradução interlinear logo abaixo e, ao lado, uma tradução mais livre, que busca garantir o sentido para os pouco acostumados à sintaxe elíptica das línguas indígenas.

⁷ A passagem acima foi reproduzida a partir da tradução venezuelana, uma vez que a versão em português de que dispomos e que usamos para consulta no presente trabalho omite o breve prólogo escrito por Koch-Grünberg para o volume II de *Do Roraima ao Orinoco*.

Nas narrativas da coleção, a passagem ou tradução do Arekuna/Taulipáng para o português, que, com certeza, tanto Koch-Grünberg quanto seu tradutor, o índio Mayuluaípu, não dominavam de forma satisfatória a ponto de permitir traduções que realmente preservassem a componente poética do mito indígena, interferem no circuito da comunicação, resultando disso um texto narrativo estruturalmente similar às narrativas comuns no ocidente. Outro ponto importante a ser equacionado nessa questão é a passagem das lendas do português para o alemão, produzida sob os auspícios do etnógrafo.

Chama a atenção o fato de não terem sido mencionadas por Koch-Grünberg quaisquer interferências culturais e linguísticas para o estabelecimento da tradução, que parece deslizar, poder-se-ia dizer, sem solavancos, do arekuna/taurepang, língua materna dos seus informantes, para o português (sabe-se lá falado em qual variedade por Mayuluaípu e pelo próprio Koch-Grünberg) e, daí, para o alemão. Nada disso parece interferir no processo de captação e de fixação do material, uma vez que o autor não exhibe qualquer suspeita de que pudesse haver possíveis ruídos e distorções culturais e linguísticas em relação à pretensão de pureza.

Conforme afirma o autor alemão, acontece uma “tradução exata” dos “textos originais” que serviram de base não somente para a tradução livre, mas também para a tradução interlinear feita de parte das narrativas⁸. Somos da opinião que, em razão de que o projeto estava comprometido com o afã de chegar a uma espécie de inconsciente social que permitiria reconstruir as raízes simbólicas da comunidade para a qual se voltava, as interferências originadas por

⁸ Talvez exatamente por esses aspectos, diante da leitura de *Do Roraima ao Orinoco*, professores indígenas, dos povos macuxi, e taurepang, com que trabalhei no Projeto Anikê de Formação de Pesquisadores Indígenas em diferentes regiões do estado de Roraima, bem como professores da área de Comunicação e Artes do curso de Licenciatura da UFRR quase sempre reagem de forma bem emotiva e positiva à leitura da obra do etnógrafo alemão, declarando que “as histórias são muito parecidas ou iguais às que ouvem e/ou ouviram contar nas comunidades”, quando crianças. À primeira leitura a reação costuma ser de puro envolvimento e empatia e de quase deleite.

esses detalhes da situação não puderam ser devidamente considerados por Koch-Grünberg, uma vez que o autor alemão se fixou no motivo e na suposta significação das situações.

Apesar dessas ressalvas feitas às pretensões de estar captando a pureza da alma cultural dos indígenas da região Circum-Roraima somos obrigados a reconhecer que a obra de Koch-Grünberg está empenhada em captar certo tom próximo da oralidade, quando comparada à obra de outros etnólogos que coletaram o mesmo lendário, a exemplo de Carlos Teschauer, que também coligiu os mesmos mitos e cujo estilo interfere gravemente no regime de representação do raconto. Talvez isso ocorra porque o etnógrafo alemão era partidário da concepção de que é a linguagem que revela melhor a identidade de um povo e que é a melhor via de acesso à essência da cultura; enfim, de que os textos orais são uma espécie de essência de alma natural dos povos, verdadeiro *Volkgeist*.

Diante desse fenômeno a que se poderia designar de verdadeira “ânsia de originalidade primitiva”, tão ao gosto da etnografia alemã da qual Koch-Grünberg era tributário, torna-se relevante o fato de que foi por meio de uma escrita poderosa e sedutora que Makunaima chegou à Alemanha e se tornou Makunaíma. Poder-se-ia especular que, numa espécie de verdadeiro rito de passagem da esfera oral para a escrita, o herói pemon viajou do Roraima para a Alemanha, onde o nome sofreu leve alteração e passou a se destacar no âmbito da alta etnografia alemã e europeia, assumindo um lugar pouco comum para os padrões dos heróis populares europeus.

Afinal, um herói sem lógica, ou antes, dotado de uma lógica anterior à razão (sendo, por exemplo: capaz de derrubar a árvore de todos os frutos, o *Wazaká*, acarretando o retorno da fome à maloca) e sem caráter (capaz de atos de pura galhofa, como ocorre quando, na época do grande dilúvio, antes de dar uma fruta boa para o irmão, que há dias só vinha comendo frutas ruins, Makunaíma a esfrega no pênis

e, depois que irmão come, ainda pergunta se a fruta estava gostosa, ao que o outro responde afirmativamente), não passa despercebido em nenhuma sociedade. Por esses atos, pode-se especular que, perante a lógica e a ética alemã, desde então, a personagem passou a assumir o posto de um herói de personalidade no mínimo enigmática.

A tentativa de “captura da alma original do povo primitivo”, pedra de toque da prática etnográfica alemã de então, induziu Koch-Grünberg a estruturar o Tomo II da publicação original do seguinte modo: o volume abre com o “índice das ilustrações” (na edição venezuelana p. 10) seguidas das “indicações fonéticas” das palavras estrangeiras (em relação ao alemão) e dos nomes indígenas que aparecem no texto (p. 11) e de algumas “observações entonacionais” dessas línguas (p. 12). Depois, vem um breve “prólogo” (p. 13), seguido da “bibliografia” consultada (p. 15) e, na sequência, uma espécie de nota explicativa sobre os informantes e as condições “límpidas” da tradução; na sequência, um estudo preliminar feito pelo autor, no qual organiza e agrupa os motivos das narrativas, designado de “introdução” (p.17).

Ofertada essa introdução, verdadeira escarificação do terreno, em que se prepara a alma do leitor para se deparar com o herói de caráter desastroso e cujo nome significa o “grande mal” (maku = mal, ima = grande), seguem as narrativas propriamente ditas, designadas de “mitos e lendas” (p. 37-135), que totalizam exatos cinquenta textos de pequena, mas diversa extensão: uns muito curtos, outros curtos, outros um pouco mais distendidos. Na versão venezuelana seguem, ainda, os “textos”, no qual o autor oferece versões pretensamente originais com traduções interlineares (p. 137-221) e, por fim, outro breve estudo comparativo entre as variações das lendas apresentadas em relação às tradições de diferentes povos (do Brasil, como os Tupi e os Munduruku, e de outros países, como os Maya-Quiché, da América Central). Constam também versões comparadas entre as que o próprio Koch-

Grünberg coletou e as que foram coletadas por Brett e Walter E. Roth⁹, bem como com a de outros povos de regiões distantes. A intenção é a de estabelecer os ciclos a que pertencem os mitos e lendas da sua coleção. Por fim, o fecho, que toma a forma de um breve “epílogo” (p. 257).

Dentre as cinquenta narrativas apresentadas nesse volume, somente doze têm Makunaíma como herói e fio condutor dos eventos narrativos: 1 – “A árvore do mundo e a grande enchente” (versão arekuna); 2 – “A árvore do mundo e a grande enchente” (versão taurepang); 3 – “Incêndio Universal”; 4 – “Feitos de Makunaíma”; 5 – “Outros feitos de Makunaíma”; 6 – “Façanhas de Makunaíma”; 7 – “Como a arraia espinhosa e a cobra venenosa chegaram ao mundo”; 8 – “Makunaíma e o rapaz da árvore Samauma”; 9 – “Makunaína no laço de Piaí’má”; 10 – “Makunaíma e Piaí’má”; 11 – “Morte e ressurreição de Makunaíma”; 12 “Makunaíma e Waimesa-podole”.

As demais trinta e oito narrativas apresentam uma diversidade de personagens protagonistas e antagonistas que assumem a forma de homens, de animais, de monstros, bem como de qualidades e de defeitos humanos, entre outras coisas. Dentre essas personagens, destacam-se sobretudo Kene’wó, um indivíduo muito astuto, sagaz e intrépido, que vive às voltas com lutas travadas sobretudo contra a onça, e Kalawunség, o embusteiro e fanfarrão da tradição Arekuna, comparado por Koch-Grünberg ao seu conterrâneo da mesma cepa, o Barão de Münchhausen, e Piaí’ma, o pajé ambíguo.

Por meio das doze narrativas protagonizadas pelo herói é que, em meados da segunda década do século XX, Makunaima se transformou em Makunaíma e desembarcou na condição de *trickster* na distante e civilizada Alemanha, tão interessada que estava em compreender a cultura dos povos primitivos da América do Sul. É exatamente nesse

⁹ ROTH, Walter E. *In inquiry into the animism and folklore of the guyana indians*. Theirtieth Annual Report of the Bureau of American thnologie. Washington, 1915.

momento e em função disso que passa a assumir uma identificação que, pretensamente, conforme o projeto do autor de *Do Roraima ao Orinoco*, mantém a sua essência “primitivista”, aos olhos da civilização e da etnografia alemãs.

Não se dava conta, todavia, o etnógrafo alemão que, uma vez novos olhos, obrigatoriamente novos olhares e, por conseguinte, novos modos de ver. Portanto, novos contornos e, enfim..., novas formas de identificação para o herói: primitivo sim, mas para alemão ver e compreender, conforme seu horizonte de expectativas. Afinal, seria querer e esperar demais que o herói que saiu do Roraima e desembarcou na Alemanha continuasse com a mesma silhueta que tinha quando da circulação restrita em circuito interno. O advento da chegada de Makunaíma na esfera da ciência etnográfica europeia iniciaria esse percurso de seguidas migrações e apropriações culturais por que o herói passaria doravante, uma vez que marcaria sua face de maneira fundamental.

Desde as origens, Makunaíma era um herói dotado da capacidade de metamorfosear a si e a tudo o mais que se encontrava à sua volta, a partir de verdadeiros passes de mágica: transforma-se em formiga e em homem com o corpo coberto de feridas, para fazer rir a mulher do irmão e depois possuí-la; do mesmo modo é capaz de mudar a maloca de lugar, para se vingar dos irmãos que lhe deram apenas as tripas da anta que ele próprio caçara; transforma-se em peixe para roubar o anzol de um homem que pescava num lago, dentre outras coisas. Essas e outras malandragens do herói lhe conferem um caráter único, que é o de poder ser muitos, tantos quanto quiser. Um herói capaz de atos semelhantes não passa despercebido em nenhuma cultura, mesmo numa que conhecia de perto as estripulias de um herói como Münchhausen.

Apesar disso, podemos supor que a presença de Makunaíma no conjunto da ciência etnográfica alemã foi bastante ofuscada pelas

transformações por que passava a etnografia europeia naquele momento. Diante das inovações que sofriam as ciências sociais no início da segunda década do século XX, o modelo etnográfico praticado por Koch-Grünberg parecia anacrônico e “fora de moda”. Talvez disso tenha resultado uma apresentação discreta do herói dos povos indígenas da região Circun-Roraima no solo da cultura germânica. Não obstante, o autor de *Do Roraima ao Orinoco* tinha certeza de que estava pondo à disposição dos interessados na comparação de mitos um lendário de valor inestimável, que despertaria interesse ao longo dos tempos.

A leitura dos feitos do herói migrante causou espanto à imaginação dos leitores da Alemanha que, ao se depararem com um ser tão estranho, insolente, cheio de artimanhas e apresentando uma total falta de ética, em sua acepção ocidental, devem ter-se dado conta do quão diferente era aquele herói, que podia se transformar e transformar os demais seres vivos em qualquer coisa que quisesse, ao sabor dos seus cambiantes e ilógicos desejos. Devem ter-se espantado com o herói de cuja passagem sobre a terra restara, sobretudo, um conjunto de pedras, como a eternizar os seus atos sem sensatez.

Além de ganhar nova designação, em que o “K” do alemão foi substituído pelo “C” do português, o herói saído do isolado Roraima dos pemon, desembarcado nas terras civilizadas da Alemanha, e, depois, retornado para a São Paulo modernista de Mário de Andrade, ganharia, também, dois epítetos, que passariam a lhe marcar doravante a identificação: agora, além de ser Macunaíma, passava a ser conhecido como “o herói da nossa gente” e como “o herói sem nenhum caráter”. O responsável por esse processo de reidentificação foi um escritor paulista profundamente comprometido com a definição de um caráter nacional para a cultura brasileira. Mas essa é outra história.

Referências bibliográficas:

ARMELLADA, Cesáreo de; GUTIÉRREZ, S. Mariano. *Diccionario pemón*. Caracas, Congreso de la República. 1998.

ARMELLADA, Cesáreo de. *Tauron panton. Cuentos y leyendas de los indios pemón*. Caracas, Ediciones del Ministério de Educación, 1989.

GUTIÉRREZ, S. Mariano. *Los pemones y su código ético*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 2001.

BROTHERSTON, Gordon. *Mitopoética e textualidade: o caso da América indígena*. *Rev. Polifonia*. Cuiabá, vol. 9, 2008. Disponível em: <<http://cpd1.ufmt.br/meel/arquivos/artigos/29.pdf>> Acesso em: 17 nov. 2008.

CIVRIEUX, Marc de. Watunna. *Cosmologia maquiritare*. Caracas: Monte Ávila, 1970.

DUNDES, Alan. *Morfologia e estrutura do conto folclórico*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

FARAGE, Nádia. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas do Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra ; ANPOCS, 1991.

JOBIM, José Luís (Org). *Literatura e identidades*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1999.

_____. *Formas da Teoria*. Rio de Janeiro: Caetés, 2002.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Del Roraima al Orinoco*. Mitos y leyendas de los índios Taulipang y Arekuná. Vol. II. Trad. Federica de Ritter. Caracas: Ernesto Armitano, 1989.

_____. *Do Roraima ao Orinoco*. Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. Tradução Cristina Alberts-Franco. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

_____. *Do Roraima ao Orinoco*. Observações de uma viagem pelo norte do Brasil e pela Venezuela durante os anos de 1911 a 1913. Vol. III. Etnografia. Trad. Federica de Ritter. Caracas: Ernesto Armitano, 1989.

MEDEIROS, Sérgio (Org.). *Makunaima e Jurupari*. Cosmogonias ameríndias. São Paulo: Perspectiva, 2002.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. (Org.) *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero/Ed. UFRJ, 1987.

PROENÇA, M. Cavalcanti. *Roteiro de Macunaíma*. 5 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

PROPP, Wladimir. *Morfologia do conto maravilhoso*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1984.

SALAZAR, M. Gutiérrez. *Los pemones y su código ético*. Caracas, Universidade Católica Andrés Bello/Hermanos menores capuchinos, 2001.

TESCHAUER, Carlos. *Estudos etnológicos. A árvore do mundo e o dilúvio*. In. Boletim do Museu Nacional. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1924.