

Parte I

Introdução metodológica

Pedro Agostinho

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

AGOSTINHO, P. Introdução metodológica. In: *Mitos e outras narrativas Kamayura* [online]. 2nd ed. Salvador: EDUFBA, 2009, pp. 10-30. ISBN 978-85-232-1203-2. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Parte I

INTRODUÇÃO
METODOLÓGICA



LOCALIZAÇÃO E CULTURA

Os índios Kamayurá, que se auto denominam *Apìap*, habitam uma só aldeia situada no extremo sul da Lagoa Ipavu (aprox. 53° 25' W. Gr., 12° 5' lat. Sul), em terras da margem esquerda do Rio Kuluene, na Bacia dos formadores do Xingu. Guardam tradicionalmente a lembrança de um movimento migratório que, vindo do norte, teria deixado como vestígio um sítio abandonado no baixo Suiá-Missu (Galvão 1953:8), seguindo depois para sul, ao longo, com é de presumir, do Xingu e depois do próprio Kuluene, até Ipavu.

Aí foram encontrados pela segunda expedição de von den Steinen (1887), o qual, quando de sua primeira viagem pela região, tinha recolhido sobre eles as primeiras notícias históricas. Achavam-se dispersos por quatro aldeias, todas próximas umas das outras, e numa delas haviam elevado uma casa considerada por aquele autor “talvez a mais bem construída... em todo o Xingu, alta e espaçosa” (1940: 148-152). Nesse local planejam vir a concentrar o resto da população, em futuro não muito distante.

A ocupação de Ipavu, apreciavelmente longa, é atestada não apenas pela memória tribal, como pelo grande número de antigos lugares de habitação que aí existem e são indicados pelos índios; sua distribuição não se restringe à margem meridional da lagoa, mas abrange a oriental e a ocidental. Isto, somado aos restantes indícios, permite considerar, provisoriamente, fidedigno o que se sabe quanto aos possíveis movimentos da tribo. Os quais, note-se, e a julgar pelas distâncias entre esses sítios arqueológicos, devem ter sido de reduzida amplitude espacial nos tempos mais recentes. As escavações de Simões (1967) e observações que fizemos no campo provam que se pode aceitar como fundamentados os conhecimentos indígenas quanto a essas desaparecidas povoações; três ou quatro delas foram contemporâneas e, tendo em vista sua posição e o tempo decor-

rido desde a passagem de von den Steinen, é de suspeitar que se trate das visitadas por ele e seus companheiros.

Sendo dos últimos grupos a ingressar no que Galvão (1960) definiu como a “área cultural do Alto Xingu”, os Kamayurá estabeleceram-se na zona da referida área onde as relações intertribais eram mais tensas e os conflitos mais freqüentes. Parece ter sido o receio que se seguiu a um ataque Suiá que os levou a se transferirem temporariamente mais para Sul, para perto do Rio *Tiwatìwari*, talvez nos meados da década de 40. Em 1947, Lima (1955:164) encontrou aí uma aldeia em construção, e, no ano seguinte, Oberg (1953:13) observava-a com seis casas de moradia e um rancho onde se guardavam as flautas *yakuí* e outros objetos rituais. Mas nem então Ipavu foi deixada por completo, continuando com certa importância e ritual, mantendo-se ali casas, seputando-se os mortos e fazendo-se a colheita de pique (Oberg 1953:17-18). Tal estado de coisas teve, porém, pouca duração, e em 1953 Lima já registrava o abandono do *Tiwatìwari* e o retorno de Ipavu.

Este foi definitivo, e das razões para mudança conhecemos apenas as que nos foram adiantadas pelos índios: apontam a abundância de mosquitos, que para eles foi conseqüência de causas sobrenaturais, especificamente das relações de um dos pajés com seus *mama'á(n)* ou espíritos tutelares. No que dizem há um fundo de verdade, dada a proximidade do rio e, pior, de terrenos pantanosos ou periodicamente inundados. Mas deve ter pesado muito o regresso a um território tradicional, bem conhecido, razoavelmente seguro – especialmente depois do surgimento dos acampamentos Expedição Roncador-Xingu –, rico em terras e outros recursos naturais, como os piquis e as mangabeiras já notadas por von den Steinen (1940:148).

Em 1963, a situação era como a que acabamos de descrever, com a aldeia de Ipavu no local que ocupava em 1952, ou próximo a ele – não pudemos verificar isto com absoluta precisão –, e a do *Tiwatìwari* sem ser repovoada (Simões Ms.). Isto mantinha-se em 1965 e 1966, quando estivemos no campo: havia um total de 6 casas – uma das quais apresentando curiosa combinação de padrões indígenas e caboclos – e um *tapwi(n)* ou rancho das flautas. Discutiam então a hipótese de nova mudança, para mais perto da lagoa, numa deslocação curta que não ultrapassaria poucas centenas de metros; segundo eles, justificava sua necessidade o envelhecimento das casas. Mas também ficaria facilitado o transporte da água pelas mulheres e o da mandioca desde as canoas. Efetivamente, em 1969 já uma casa se erguia no local escolhido a meio quilômetro, mais ou menos, do anterior; dado o ritmo bastante lento a que obedece uma transferência de aldeia, é de esperar que dentro de dois ou três anos ela se ache completada.

Os Kamayurá contavam, em 1963, com uma população de 115 indivíduos de ambos os sexos, 96 deles fixos em Ipavu e os 17 restantes oscilando entre a aldeia e o Posto Xingu, da FAB, no Jacaré (Simões 1963a). Em 1965, havia 118 habitantes na aldeia, 65 deles do sexo masculino e 53 do feminino (Oliveira 1965). Comparados estes números com os de Lima (1955), vê-se que, em 1947, existiam 110 indivíduos, igualmente distribuídos por cada sexo. Teria havido, portanto, ligeiro aumento demográfico, em termos absolutos, mas os dados são insuficientes para avaliar se ele se deu por crescimento vegetativo ou devido aos tão freqüentes casamentos intertribais; estes implicam, na maioria das vezes, em residência matrilocal temporária, seguida de patrilocalidade, o que evidentemente se reflete na quantidade de habitantes recenseados. Bom exemplo é a situação populacional da aldeia em 1969: o total de 119 indivíduos distribuía-se entre 56 do sexo feminino e 63 do sexo masculino; desse total, 7 mulheres e um homem eram de outras tribos, mas residiam, por casamento, em Ipavu. O único homem Yawalapiti; quatro das mulheres, Awetĩ, duas, Mehináku, e uma, Trumaí. Por outro lado, 7 homens e 7 mulheres Kamayurá achavam-se dispersos, graças a casamentos, por outras aldeias, com uma exceção, que é a de um rapaz solteiro trabalhando para a FAB (Silva Ms.).

Não é, no entanto, modificada a composição racial do grupo por estes casamentos, uma vez que os xinguanos apresentam um tipo físico bastante uniforme (com a possível discrepância dos Trumaí) e pertencem ao mesmo grupo sanguíneo (Newman 1953:134; Lima 1950 b).

Linguisticamente Tupi, estes índios classificam-se, sob o ponto de vista cultural, como “de Floresta Tropical”, muito embora lhes faltem certos elementos diagnósticos, como o tipiti (a mandioca é espremida numa esteirinha, *tuavi*); e a canoa monóxila, que também é feita de casca de jatobá. Os tipos monóxilos introduzidos são de origem juruna e carajá, com predominância do primeiro.

A economia baseia-se numa agricultura de roças cujo principal produto é a mandioca brava (*Manihoc utilíssima* Pohl), e na pesca, sendo quase nulo o recurso à caça. Nas estações próprias, a safra de piqui, a das mangabas, a desova dos tracajá e o aparecimento de grandes gafanhotos trazem alguma variedade e uma dieta de si monótona. Quanto à aldeia, tem planta irregularmente circular, com casas dispostas em torno de um terreiro central, onde fica a casa das flautas e são enterrados os mortos. Conformando-se em tudo ao padrão xinguanos, a aldeia costuma incluir uma gaiola cônica com uma harpia (*Harpia harpija*), cujas penas se destinam a enfeites e à emplumação de flechas. As casas são ocupadas por

famílias extensas lideradas por um homem, geralmente da classe dos *morerekwat*, à qual estão afetas certas prerrogativas cerimoniais e de prestígio, e importante papel na manutenção da coesão tribal e do status de chefia. Tem esta, aliás, presentemente, pouco poder coativo, e assenta mais na capacidade de liderança do *morerekwat* do que em normas institucionalizadas, ou em ser viável a aplicação de sanções pelo detentor do poder. O “capitão” da aldeia seria idealmente um *morerekwat*, intervindo na sua designação fatores de herança, descendência, capacidade e prestígio pessoal (Galvão 1953:23-28).

Faltando, porém, um consenso social favorável, ou surgindo intrigas derivadas de dissensões internas, sua posição pode ver-se seriamente abalada. Testemunhamos recentemente a perda da chefia por aquele que era o chefe “legítimo”, em resultado da conjunção de uma série de fatores de ordem externa e interna, muitos deles relacionados com o contato com o mundo civilizado. Nesta ocasião, quem lhe ocupou a posição foi um homem bastante jovem, atento para a introdução de mudanças na vida tribal, principalmente no que se refere a técnicas – sendo de notar que não era sequer cabeça de família extensa. Não se deve, entretanto, perder de vista o fato de que três anos mais tarde, isto é, em 1969, já periclitava seu status e era com dificuldade que mantinha alguma autoridade. Mas, até agora, não se pode de forma alguma considerar resolvido o caso, que se arrasta há uns quatro anos.

O sistema de parentesco é de descendência bilateral, classificando juntos o pai e os irmãos do pai, a mãe e as irmãs da mãe, e distinguindo com termos especiais a irmã do pai e o irmão da mãe. Irmãos, primos paralelos e primos cruzados são “irmãos” e “irmãs”, mas o casamento, impossível entre os dois primeiros, é considerado preferencial entre os terceiros. Filhos dos irmãos e primos paralelos são considerados “filhos”, mas filhos dos primos cruzados entram na categoria de “sobrinhos”, assim como os filhos da irmã. Os membros da segunda geração ascendente são considerados “avós”, discriminando-se o sexo, e os da segunda geração são englobados num único termo. Relações de evitação estendem-se aos cunhados e aos sogros, reais ou classificatórios, de ambos os sexos, sendo que Galvão verificou relações jocosas entre primos cruzados de sexo oposto, sob uma forma que considerou atenuada: aliás, isto enquadra-se na lógica do sistema, pois esses primos são, respectivamente, cunhados e cônjuges em potencial (Galvão 1953:28-9).

São constantes e pacíficos os contatos com as outras sociedades nativas do Alto Xingu, embora sob uma capa de cordialidade ostensiva se possam descobrir indícios de rivalidade latente e de acumulação de tensões. Estas encontram escape nos jogos competitivos, em especial durante o período

cerimonial da estação seca, jogos esses que constituem, com os casamentos, as festas e o comércio, os principais mecanismos de interação intertribal.

A “compressão cultural” a que foram submetidas (Galvão 1953:10), os contatos frequentes e seu caráter pacífico facilitaram a aculturação entre as tribos xinguanas, tendo-se chegado a tal grau de uniformidade cultural, que restam apenas, como marca mais evidente das identidades étnicas, as várias línguas. Isto não implica numa igualdade total das normas que lhes regem a vida social; mas as diferenças são tão pequenas, que se têm de considerar como variantes de uma mesma cultura. O comércio que se desenvolveu e que veio desempenhando importante função nas relações intertribais assenta numa especialização na manufatura de certos objetos; sendo que essa função aparenta ser não tanto econômica quanto social e ideológica, isto adquire marcado relevo, pois no mito de origem os objetos de especialização ergológica ascendem à categoria de traços distintivos de cada uma das tribos. Isso torna-se óbvio com a leitura desse texto (mito 2), e ainda mais óbvio se o compararmos com suas outras versões conhecidas¹.

Dessa comparação e análise, e do mais que se sabe sobre o assunto, tira-se a convicção de que, nos aspectos religiosos fundamentais da cultura xinguanas, se repete a uniformidade verificada naqueles de que tratamos antes. Os rituais ligados à casa das flautas, onde estas são tocadas fora das vistas e proibidas às mulheres; a comemoração no *Kwarip* do mito das origens; as danças com máscaras; o forte desenvolvimento do xamanismo; os enfeites e pinturas usados nos cerimoniais; a sepultura dos *morerekwat*, delimitada por uma estacada quase rasa com o chão – tudo isso é comum e lhes dá características próprias.

Apesar disso, em termos lingüísticos, políticos e sociais, a aldeia Kamayurá constitui-se numa entidade autônoma, ou melhor, pretensamente autônoma, uma vez que os laços estabelecidos com suas vizinhas tenderiam a integrá-la numa sociedade mais ampla e em vias de formação. Abrangeria ela os grupos culturalmente xinguanos. É discutível que caminho tomará tal processo, face ao paulatino aumento dos contatos com a civilização, ao gradual envolvimento pela sociedade brasileira, e às correspondentes mudanças de ordem social e cultural. Os efeitos fazem-se sentir, predominantemente, nos sistemas adaptativo

¹ Para os Kamayurá, v. Oberg 1953:30, Junqueira 1966:1; Bakiri, Steinen 1940:483-485, 1942:334-337; Trumái, Murphy & Quain 1955:74-75; Aweitì, notas pessoais de campo; Kalapálo, Carvalho 1951:16-25, Cunha 1960:117-118. Temos motivos para crer que a versão pelo último autor apresentada como Kalapálo, seja na verdade kamayurá: dá como herói cultural *Mavutsin(n)* (denom. kamayurá), enquanto os Kalapálo lhe chamam *Kuantun* (Carvalho, IBID.) ou *kwatingi* (obs. Pess.). V., ainda, a excelente coletânea dos irmãos Villas Boas (1970).

e associativo. Mas, como entre as esferas atingidas figura a da especialização e trocas intertribais (Galvão e Simões 1964:147-148; Schaden 1965:84-87), é previsível que venha a ser alterada a tendência, a que aludimos, para a formação de uma sociedade indígena multilingüística. Em que sentido, só os desenvolvimentos futuros da situação o poderão dizer.

A MITOLOGIA XINGUANA: ESTADO DOS CONHECIMENTOS

Pelo que sobre eles se tem escrito e por circunstâncias históricas e geográficas que facilitaram seu estudo, os Kamayurá entram no rol das tribos xinguanas mais bem conhecidas sob uma perspectiva antropológica moderna. Neste aspecto, com eles só rivalizam os Trumaí, Kuikuro e Kalapálo, graças aos trabalhos de campo, respectivamente, de Buell Quain, de Gertrude Dole e Robert Carneiro, e de Ellen Becker. Aos Kamayurá dedicaram-se, entre outros, Galvão, Oberg, Laraia e Junqueira, norteados por interesses pela estrutura social, pela mudança cultural, pelo sistema de valores e também pelos fatos econômicos, seja referentes à produção, seja à circulação de bens.

A literatura anterior, sobretudo a derivada das sucessivas expedições alemãs dos começos deste a fins do século passado, rica e volumosa, orientava suas preocupações para problemas de ordem psicológica, histórica-cultural e ergológica, a que não andavam estranhos, por outro lado, esquemas evolucionistas. Estava, portanto, bem de acordo com as questões científicas que se punham na época nos países em que foi escrita, e, dentro dessa orientação, devemos-lhe clássicos da etnografia. Não só do Xingu, mas do Brasil: basta lembrar as obras de von den Steinen (1940, 1942) e de Max Schmidt (1942). Não surpreende, assim, que sejam desta altura os primeiros mitos registrados na área. (Steinen, *ibid.*)

Não obstante o que acabamos de dizer, havia, até 1970, pouca informação concernente aos mitos Kamayurá; paradoxalmente, era das tribos a cujo respeito menos se escreveu, recentemente, que mais se sabia quanto à mitologia. Tomando-se a quantidade de mitos e respectivas variantes como índice de nossos conhecimentos sobre a matéria, os índios a ocuparem apareceriam classificados em terceiro lugar; e isso acentuar-se-ia se, em vez de considerar cada tribo isoladamente, as agrupássemos pela filiação lingüística. Mantendo embora um terceiro lugar, os Tupi viam aumentar ainda, em termos absolutos, a distância a separá-los de seus mais próximos concorrentes, os Karib. Mas a coletânea de Villas Boas (1970) veio alterar a

situação, diminuindo essa distância e fazendo com que, dentre os grupos tribais, os Kamayurá passassem a ocupar o segundo lugar (v. Quadro 1).

Essa classificação, que se apóia sobre dados quantitativos levantados na bibliografia², tomou em conta não só cada mito, mas todas as suas variantes³, e considerou tanto os textos colhidos diretamente de informantes e assim publicados, quanto os resumos feitos pelos diversos autores.

QUADRO 1

Número de variantes publicadas de mitos e outras narrativas,
por classificação lingüística e tribo

Classificação lingüística	Tribos	Total / tribo	Total filiação lingüística
Aruak	Waurá Yawalapití Mehináku	1 (?) + 59 1 (?) 1	61
Karib	Bakairi Kalapálo Kuikúro Nahukwá-Matipú	25 4 4 0	33
Tupi	Kamayurá Awetì	32 0	22
Isolado	Trumai	6	6
Total anterior	—	132	132
Total desta edição	Kamayurá	39	39
Total geral	—	171	171

Nota: os números referentes às variantes Aruak e assinalados com ponto de interrogação correspondem a um só texto (Ferreira e Ballot 1955), e daí ser 61 e não 62 a soma das variantes.

² *Aruak*: Waurá. Schultz 1965-66. 1966:134-140; Ferreira e Ballot 1955. Yawalapití, Santos 1956:115. Mehináku (?) Ferreira e Ballot 1955.

Karib: Bakairi, Abreu 1938:254-55, 273-74; Steinen 1940:382,477-89, 491,1942:334-37; Oberg 1953:77. Kalapálo, Carvalho 1951:16-25; Cunha 1960: 117-119.

Tupi: Kamayurá, Galvão 1950:335; Oberg 1953:19, 24,30,33,50; Cunha 1960: 120-21; Junqueira 1966:1; Larala 1967:17-19. Villas Boas 1970.

Isolado: Trumai, Murphy & Quain 1955:72-76.

³ Consideramos *mito* a história em si própria, e *variantes* todas as formas de que se reveste ao ser contada, incluindo as mutiladas ou de qualquer outra maneira abreviadas.

Nisto, aceitamos a orientação de Lévi-Strauss (1958:232), que considera válidas, para fins interpretativos, todas as versões de um mito. De modo decrescente, dispusemos os troncos e famílias lingüísticos representados no Xingu, de acordo com o número total de narrações deles provenientes; e, dentro de cada um, ordenamos os grupos tribais segundo o mesmo princípio, sintetizando os resultados assim obtidos no Quadro 1. Estes não se podem considerar exaustivos, devido à impossibilidade que houve de acesso a algumas fontes; mas, para o estabelecimento de uma seriação relativa, podem ser considerados satisfatórios⁴.

Nessa seriação vêm em primeiro lugar os Aruak, com o total de 61 variantes de diferentes mitos, 59 das quais se devem ao fecundo labor de Harold Schultz entre os Waurá. Aos Yawalapití cabe apenas uma. A restante é atribuída pelos que a divulgaram (Ferreira e Ballot 1955) aos Waurá e Mehináku, pelo que se poderia talvez creditar uma variante a favor destes últimos. Mas, sendo de segunda mão as informações que conseguiram, e tratando-se de uma reportagem jornalística e não de um estudo antropológico, é cabível manter a respeito algum cuidado.

Seguem-se os Karib, com 33 narrativas. Destas, 25 pertencem ao ciclo de *Keri e Kami* (Sol e Lua) e demais textos Bakairí trazidos a público por von den Steinen. Quatro são Kalapálo, mas delas apenas uma merece realmente fé; as outras aparecem numa obra (Cunha 1960) que nos deixa em perpétua dúvida quanto à verdadeira origem de seus dados. Mas, como o autor, funcionário do SPI, conviveu algum tempo com os Kalapálo, incluímo-lo, embora cercado da necessária reserva. Dos Kuikúro, tem-se somente as 4 variantes divulgadas pelos Villas Boas, e quanto aos Nahukwá-Matipú nada nos consta em letra de forma.

Vêm depois os Tupi, com 32 variantes, todas Kamayurá e merecedoras de confiança, porque devidas ou à coleção dos Villas Boas ou às pesquisas de antropólogos profissionais, com uma só exceção (Cunha 1960:120-121), como se vê no Quadro 2. Não computamos, entretanto, a única variante. Awetí de que sabemos, pois se acha ainda em vias de publicação em *Universitas*, revista de cultura da Universidade Federal da Bahia.

Restam, por fim, os Trumaí, aloglotas, com o total de seis variantes, que derivam da primeira investigação efetuada no Xingu com o objetivo de abordar, em profundidade, o estudo de uma sociedade determinada; investigação essa, aliás, em má hora interrompida contra a vontade do

⁴ Referimo-nos principalmente a notas de campo arquivadas em instituições estrangeiras (p. ex., as de Quain, na Un. de Columbia). Tampouco foi possível consultar os textos publicados por v. den Steinen em *Die Bakairi Sprache*, Leipzig, 1892.

etnólogo, pouco depois desaparecido. Apesar das dificuldades de comunicação enfrentadas, as excelentes notas de Buell Quain permitiram, postumamente, que Robert Murphy organizasse a monografia onde figuram essas seis variantes⁵.

Em toda a bibliografia consultada, ressalta a importância, no repertório mítico de cada tribo, do ciclo do herói cultural – *Mavutsini* (*n*) no caso Kamayurá – e de seus netos, os gêmeos Sol e Lua. Suas origens, aventuras e papel na organização do mundo xinguano são referidos de maneira praticamente idêntica. O mesmo acontece na presente contribuição, completada por outras histórias que reaparecem, mais ou menos sistematicamente, entre as tribos da área. Do total de 39 relatos, 17 têm como personagens centrais aquelas três figuras, que comparecem ora juntas, ora *Mavutsini*(*n*) ou os gêmeos, isoladamente.

Com estas 39 variantes, que vêm acrescentar às 32 dispersas pela bibliografia, passam os Kamayurá ao primeiro lugar da escala que estabelecemos, com o total de 71 textos. Nem todos são inéditos, como se vê no Quadro 2, onde os reunimos para efeitos de comparação. Além disso, nesta coletânea repetem-se variantes quase idênticas entre si; é que, não obstante essa quase identidade, pequenos pormenores omitidos por uma variante vêm, na seguinte, iluminar aspectos de outro modo obscuros e talvez irrelevantes à primeira vista, mas importantes para a compreensão do mito no decurso de uma análise interpretativa.

Tivemos em mente, antes do mais, facultar documentação para estudo futuro, documentação essa cujo grau de fidedignidade pudesse ser verificado a qualquer momento; e isso marcou os critérios adotados na edição deste material. Implicou semelhante atitude em reduzir quaisquer interpretações – que seriam possíveis – ao mínimo exigido para a compreensão mais imediata do mito, sobretudo ao redigir as notas que se encontram em pé de página. Aliás, nem tudo o que nele se acha pode a rigor ser considerado mito: daí o título que recebeu o trabalho. Mas contos e lendas de fundo mais ou menos histórico importam também para o estudo de uma cultura, pelo que pareceu não só válido mas necessário incluí-los aqui. Por outro lado, o interesse de uma peça de literatura oral indígena não se esgota naquilo que pode revelar sobre a sociedade ou a cultura que a originou. Ela vale por seu próprio caráter de objeto de criação artística.

⁵ Aludimos às variantes publicadas por outros autores. Utilizamos também, anteriormente, os textos 1,2,3,5,13,16,17,19,24,25 desta edição, como apêndice documental a um trabalho sobre o *Kwarip* (Agostinho 1966).

QUADRO 2
Correspondências das variantes Kamayurá publicadas

Ref. das variantes Tema do mito	N.º nesta edição	Galvão 1950 p.	Oberg 1953 p.	Junqueira 1965 p.	Laraia 1967 p.	Villas Boas 1970 p.
Origem dos rios	1	-	50	-	17-19	129-137
Origem das tribos	2	-	30	1	-	-
Origem dos Gêmeos	1,3	-	50	-	17-19	57-68
1º Karĩp comem.	5	-	-	-	-	57-68
1º Kwarĩp falhado	6	-	-	-	-	55-57
Origem do fogo	9	-	38	-	-	-
Nomin. dos Gêmeos	10	-	-	-	-	57-68
Origem das relações sexuais e dos rios	12,13,14	-	-	-	-	129-137
Ascensão celeste	16	-	-	-	-	89-95
Ascensão celeste	17	-	-	-	-	100-115
Ascensão celeste	18	-	-	-	-	125-129
Tarefas probatórias*	19,20,21	-	-	-	-	176-187
Origem da mandioca	24	-	19	-	-	-
Origem do piqui	25	-	-	-	-	162-166
Origem do <i>yakui</i>	26	-	-	-	-	99-104
Origem do <i>yawari</i>	38	355	-	-	-	-

Nota: Figuram aqui apenas os mitos publicados de que há variantes ou fragmentos nesta edição, e que não são todos os divulgados. Relativamente a estes, v. Introdução e fontes aí citadas em rodapé. «Le denicheur d'oiseaux»

OS INFORMANTES

Por termos empregado mais de um informante, suas diferenças de idade, o grau variável de seus conhecimentos mitológicos, os diversos locais e ambientes das entrevistas, e o maior ou menor domínio – às vezes nulo – da língua portuguesa por cada um deles, exigem aqui uma palavra. A idade e os conhecimentos vão desde os de um rapaz que atravessa o período de reclusão pubertária, até ao velho *Tawapĩ*, reputadamente o melhor contador de histórias; e os locais, de um gabinete em Brasília, com todos os recursos e conforto, mas um meio estranho para o informante, até ao Posto Leonardo Villas Boas do Parque Nacional do Xingu, e à casa das flautas em *Ipavu* ⁶.

⁶ Os dados pertinentes aos informantes, intérpretes, grau de fidelidade lingüística (v. adiante), local, data e método de recolha e tradução, relacionados a cada variante de per si (devidamente numera-

Ayupu foi o mais novo de todos. Trata-se de um jovem Kamayurá, na época com 17,18 anos, cuja mãe é viúva do antigo “capitão” da tribo. Como esta voltou a casar, com o chefe dos Yawalapití, *Ayupu* e um irmão mais velho acompanharam-na e residem hoje nesta aldeia. Por parte de pai, é irmão do “capitão” Kamayurá, *Takuma(n)*, a quem já nos referimos quando tratamos da instabilidade do poder entre esses índios, nos anos recentes; e, pela mesma via, é irmão de *Yanu(n)makakuma(n)*, de que adiante se falará. Devemos-lhe apenas uma variante (n.º 21), gravada diretamente em português, língua a cujo uso desde cedo se acostumou, pelo convívio com civilizados. Estava, na ocasião, no Posto Leonardo, em liberdade entre sucessivos estágios de reclusão pubertária, e é significativo que tenha contado precisamente a história do “remédio do urubu,” que se toma durante a iniciação.

*Yanu(n)makakuma(n)*⁷ fala, como *Ayupu*, um português bastante fluente, com alguma dificuldade no uso das flexões verbais e nominais, e no estabelecimento das concordâncias na frase. É um informante inteligente e interessado, procurando ser preciso no que diz e tratando, espontaneamente, de esclarecer pontos mais difíceis. Nisso muito o ajuda a experiência prévia com antropólogos e lingüistas. Vale a pena notar a sensibilidade que tem para os fatos da própria língua, e o cuidado que põe em assinalar que antigamente – ou pelo menos no “antigamente” dos mitos – havia diferenças dialetais entre diversos grupos “Kamayurá”. Em fins de 1964, permaneceu por um mês em Brasília, junto aos departamentos de lingüística e antropologia da Universidade; durante esse período, tivemos cerca de uma hora diária de entrevista, e daí vem a maior parte dos textos aqui editados, que foram gravados em português. Mais tarde, pudemos dispor de seu auxílio na tradução de variantes registradas em Kamayurá, no Alto Xingu, mas circunstâncias desfavoráveis impediram-nos de contar com ele, no que aos mitos se refere, durante a maior parte da permanência no campo. Das duas primeiras vezes, achava-se enlutado, e preocupado com a próxima realização do *Kwarip* de sua mulher; da terceira, havia voltado a casar, agora com uma moça da aldeia de Yawalapití, e residia

da), vão sintetizados no Quadro 3. Os locais são designados P. N. X. (Posto Leonardo Villas Boas do Parque Nacional do Xingu); *Ipavu* (aldeia Kamayurá); Brasília (Dep. de Antropologia da Universidade).

⁷ *Yanu(n) makakuma(n)* aparece na literatura etnográfica como *Sapai(n)*, tal cognome afetuosamente parece ter-lhe sido aplicado na infância, por civilizados. *Sapai(n)* (conforme nos informou) são pigmeus míticos, de uns 4 palmos de altura, negros, antropófagos e de cabelo encarapinhado; vivem em buracos no chão e atacam as pessoas com pequenas bordunas de arremesso. Suas proporções são perfeitas, salvo pela estatura. Consta terem atacado os Trumai, inclusive na aldeia.

nela, seguindo a regra de matrilocalidade temporária. Seu interesse pelo sobrenatural e pela mitologia é desusado entre os homens jovens – andar pelos 30 anos –, mas mesmo assim o confronto de suas variantes com as dos homens mais velhos mostra como são mais curtas e menos cuidadas. Aquele seu interesse ligava-se à aspiração de se tornar pajé e adquirir o prestígio correspondente. Quando estive em Brasília, já passara por uma experiência iniciática, mas faltava-lhe ainda o necessário treinamento formal; em setembro de 1965, ultrapassara essa etapa, e encontrava-se em pleno desempenho de suas funções de xamã.

Tarakway também é pajé, e pouco sabemos de seus dados biográficos. Pertence ao grupo residencial de *Takuma(n)*, e, tendo muito mais idade que *Yanu(n)makakuma(n)*, contará uns 40 a 45 anos. Apesar de pouco ou quase nada falar de português (embora o entenda), é dotado de um caráter jovial que o faz oferecer-se repetidamente para colaborar. Talvez nisso pese muito o fascínio que sobre ele exerce o gravador de som; sempre que se ofereceu, tornou bem claro que era para falar ou tocar flauta, ao microfone. Também pesa a possibilidade de assim obter anzóis e munição. Apenas um mito colhemos dele, mas narrado com um cuidado de artista, saboreando o pormenor, dizendo os diálogos como um ator diria suas falas. A faceta artística de *Tarakway* revela-se também no gosto pela música, a ponto de o termos encontrado no mato, a caminho do trabalho, tocando flauta e com o facão sob o braço. Das três variantes aqui dadas do mito de *Kanaratì* e *Kanarawarì*, a sua é a mais elaborada (n.º 19), a que se tem a maior riqueza e complexidade. O registro do original fez-se em fita magnética e foi traduzido por *Tuvule*, em *Ipavu*.

O desembaraço desse último no manejo de nossa língua pode comparar-se com vantagem, ao de *Ayupu* e *Yanu(n)makakuma(n)*, e foi o principal intérprete de que nos valem. Variadas razões levaram a isso, mas em primeiro lugar esteve seu vivo empenho em aproximar-se dos civilizados e em lhes oferecer esclarecimentos sobre sua cultura. Aliás, mostra-se tão interessado nisto, quanto em aprender dos que vêm de fora de seu mundo. Tem uma inteligência viva, procurando investigar o que não sabe, para depois comunicar os resultados, mas tem também certa tendência a responder apressadamente às perguntas específicas, com prejuízo ocasional para o valor das informações. Sua preocupação com o sobrenatural, a mitologia e o xamanismo é muito inferior à de *Yanu(n)makakuma(n)*; dos cerimoniais, prendem-no mais os aspectos externos, a parte festiva e não a ritual dos mesmos. Mas o que sobretudo o motiva, nas cerimônias intertribais, é o que motiva os homens jovens que,

como ele, procuram, nas danças e principalmente na luta corporal, brilhar e adquirir o prestígio que envolve os “campeões”. Não nos ficou completamente claro, no entanto, o porquê do seu comportamento para com os civilizados. Por um lado, é patente uma genuína vontade pessoal de agradar, e a capacidade de compreender que se tenha interesse por seus costumes, como o tem pelos nossos. Mas, por outro, é inegável que há nele uma busca de se valorizar, pela associação e até exterior identificação⁸ com representantes de uma sociedade e de uma cultura que aparecem, a seus olhos, mais ricas e poderosas. E usa isso conscientemente, com o fito de ganhar a influência política na aldeia, que nem seu status nem sua idade – à roda dos 27 anos – de outro modo lhe facultariam. É ele que se tem apresentado como rival de *Takuma(n)* na chefia do grupo, conseguindo, inclusive, afastá-lo dela por algum tempo.

Awmari figura nesta coleção com a menor das contribuições. Aliás, essa intervenção deve-se quase à obra do acaso: foi preciso interromper, por motivos involuntários, a gravação do mito do jogo de bola feito por *Tawapî*, sem que fosse possível retomá-la. Para que o texto não ficasse truncado, *Tuvule* conseguiu a colaboração de *Awmari*. Este tomou a narrativa no ponto onde se interrompera depois de ter ouvido atentamente o trecho gravado, tendo sido ele a optar por essa solução. É o que entre os Kamayurá se pode chamar velho, tendo talvez de 55 a 60 anos, e sendo incapaz de estabelecer comunicação em português.

De todos os informantes, o mais qualificado é, sem dúvida *Tawapî*. Era, em 1965, um dos mais idosos da tribo, rondando provavelmente a casa dos 70 anos, e faleceu em começos de 1969. Seguindo nisso uma regra aplicável a todos os velhos Kamayurá, não tinha meios de se exprimir em português, embora entendesse alguma coisa. Reconheciam-no unanimemente como o “velho” (*mira*), e o contador de histórias por excelência. Não se tratava a rigor de um especialista, mas é segura a evidência de que seus conhecimentos lhe chegaram através do pai, e tendem a permanecer na mesma família, transmitindo-se patrilinaramente. Seu filho, de uns 40 ou mais anos, há muito se iniciara nesse aprendizado, e é hoje indicado como o mais sabedor do assunto. É de notar que o processo de aquisição do repertório começa cedo, prolongando-se durante a vida toda.

⁸ Manifesta no uso de pinturas corporais não tradicionais: barba e bigode pintados a carvão; pintura de cabeça formada por uma calota branca de tabatinga com um traço horizontal envolvendo-a por trás e pelos lados e interrompida na frente, imitando capacete militar, em vez da pasta vermelha de urucu normalmente empregada; o traço envolvente era preto. Aprendeu, também e com facilidade, a manejar um gravador e a tirar fotografias. *Tuvule* faleceu devido a seqüelas de malária crônica, antes do primeiro semestre de 1973.

Nº da variante	Informantes					Intérpretes		Local				Língua		Método de recolha				Datas			Índice de fidelidade linguística			
	Tawapî	Awari	Tarakway	Yanu (n)makakuma (n)	Ayupu	Yanunmakakuma (n)	Tuvule	Brasília	Recolha P. N. X.	Ipavu	P.N.X	Tradução	Ipavu	Kamayurá	Português	Redação livre	Transcrição	Gravação	Grav. + transcr.	1964		1965	1966	
01	+	-	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-	-	+	2
02	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	3
03	+	-	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	2
04	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	-	-	-	1
05	+	-	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	2
06	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	-	4
07	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	3
08	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	1
09	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	1
10	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	-	-	1
11	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	3
12	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	-	+	4
13	+	-	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	+	-	-	-	+	-	2
14	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	+	-	3
15	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	3
16	+	-	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	+	-	2
17	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	3
18	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	3
19	-	-	+	-	-	-	-	+	-	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	+	-	2
20	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	+	-	1
21	-	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	+	-	1
22	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	+	-	1
23	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	+	-	1
24	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	3
25	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	3
26	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	1
27	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	-	-	+	-	1
28	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	1
29	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	3
30	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	3
31	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	1
32	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	1
33	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	1
34	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	1
35	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	1
36	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	1
37	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	1
38	-	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	-	+	-	+	-	-	-	-	-	+	-	3
39	+	+	-	-	-	-	+	-	-	+	-	-	+	-	-	-	+	-	-	-	-	+	-	2
Total	6	1	1	31	1	1	6	30	1	8	1	6	7	32	2	12	18	7	30	1	8	-	-	

Hwabu já iniciou a educação de seu filho *Karu* (em reclusão pubertária em 1969), e espera-se que este, chegada sua vez, passe adiante a tradição. Sendo *Tawapî* o melhor narrador e sendo ele a saber maior número de mitos, há de parecer estranho que, numa coletânea como a presente, só figurem seis variantes a ele devidas.

Isto adveio, em parte, de circunstâncias do momento, em parte, do próprio caráter de *Tawapî*, que nem sempre se encontrava disposto a trabalhar como informante, fazendo por vezes passar bastante tempo antes

de se resolver a contar alguns mitos. A importância que lhes atribuía revelava-se no tipo de retribuição econômica por ele pedida. Toda a prestação de serviços assenta, no Xingu, num princípio de reciprocidade, que implica sempre numa contraprestação; isto estende-se às atividades cerimoniais e às práticas xamânicas, mas é nestas que os “preços” mais elevados se verificam, refletindo a alta conta em que são tidas as funções do pajé. Também no tipo de presentes que *Tawapî* procurava obter do etnólogo interessado em suas histórias, transparece o valor que lhes dava e o grau de respeito esperado, para si e para seus conhecimentos. As solicitações eram específicas e atingiam objetos dos mais cobiçados na área, alguns mesmo difíceis de obter.

Por causa de sua maneira de ser e de seu comportamento no caso específico, optamos por gravar seguidamente os mitos, sempre que lhe encontrávamos disposição, visando ganhar tempo, e precisão nos textos. Obviamente, isto fez-se sempre em Kamayurá. Assim, ficava livre do moroso processo de tradução intercalada, e de interromper a narrativa. A seguir, o ditado era repassado com um intérprete (num caso *Yanu(n)makakuma(n)*, nos outros *Tuwule*), repetindo, quando necessário, as passagens de maior dificuldade; a verificação a que foram submetidos os frutos desse método, comparando-os com variantes dos mesmos mitos, Kamayurá ou não, indica que é tão satisfatório quanto o podem ser os que implicam no uso de intérpretes.

Apesar disso, os resultados foram bastante parcos, se se considerar a questão apenas no âmbito desta edição. Mas colher material para ela não foi o principal objetivo do trabalho de campo, e sim submeter a descrição e análise acuradas a festa do *Kwarîp*. Os mitos que contou *Tawapî* ligam-se, de uma forma ou de outra, a esse ciclo cerimonial. De modo que a publicação do conjunto de mitos Kamayurá que recolhemos até a data é, de certo modo, subsidiária àquela análise, que concentrou o melhor da atenção e esforço. Aliás, nas primeiras fases da pesquisa de campo, *Tawapî* estava por inteiro absorvido na orientação do ritual, e sem tempo de se dedicar a outras coisas, em setembro de 1965. Assim, só em setembro-outubro de 1966 foi possível combinar ao estudo do *Kwarîp* o da mitologia.

Tawapî merece, ainda, um derradeiro reparo. Por melhor que seja o intérprete, ou mesmo que sabendo-lhe a língua pudéssemos penetrar todas as nuances de suas histórias, um aspecto destas será sempre impossível reproduzir. E este é o do gesto aliado à palavra, das entonações da voz, da mímica sóbria mas plena de significado de que se acompanhava, do talento dramático pelo contar do mito revelado. Para além do significado das palavras, sente-se e fica-se preso pelo tom quase onomatopaico de certas

frases, pelo choro discreto e magoado dos Gêmeos que perdem a mãe; e havia um humor malicioso a brilhar-lhe nos olhos, nalguma passagem mais picante. Nisso, *Tawapí* era difícil de igualar. Ao desaparecer, levou consigo muito do que não chegou a transmitir a seu filho, nem aos outros contadores da aldeia.

MÉTODOS DE CAMPO E CRITÉRIOS DA EDIÇÃO

Mostrou-se eficaz o processo seguido nas entrevistas com *Tawapí*, que foi adotado sempre que um tradutor se impunha. Mas, apesar de ser o melhor que encontramos, por não interromper a narrativa a cada instante, levantou alguns problemas.

Primeiro deles, a tendência generalizada, e forçosa de aceitar, que têm os informantes no sentido de dar não uma versão ao pé da letra, mas uma em que o texto se simplifica, saltando trechos muito repetidos, sintetizando os diálogos numa exposição sucinta de seu conteúdo. Pode-se avaliar isto bem, comparando uma variante cujo original foi Kamayurá, com outra cuja gravação se fez em português: salta logo à vista o estilo vivo, expressivo e dialogado desta, contrastando com a prosa corrida daquela. Como exemplo, bastará tomar as três variantes do mito de *Kamaratî* e *Kamarawarî* (n.ºs 19, 20, 21). Se a traduzida é rica em acontecimentos e episódios, as duas outras levam-lhe a palma no vigor estilístico. E, diga-se de passagem, neste aspecto estão muito mais próximas de como as contaríamos na língua indígena, não obstante serem bastante abreviadas quanto ao enredo propriamente dito. Tal coisa é de atribuir à idade dos informantes. Tivessem eles a experiência e memória dos mais velhos, ou fossem estes capazes de se comunicar em nosso idioma, mais próximo se estaria do original, na forma e no conteúdo.

No citado processo de gravação, houve a impossibilidade de utilizar dois aparelhos; assim, o intérprete ouvia o gravador por um tempo, parava, e ditava a seguir sua tradução, passada então ao caderno de campo; depois, repetia a operação enquanto necessário. Como nos interessava a história em si, e não reproduzir, palavra a palavra, a fala do tradutor, surgiu o segundo problema, e surgiu como de ordem lingüística. O padrão do português do indígena é condicionado pela estrutura de sua língua nativa e pela da dos homens civilizados como os quais mantêm habitualmente contato, e isto o afasta consideravelmente do nosso. Suas características mais notáveis – dificuldade com as flexões verbais e nominais – foram assinaladas quando falamos de *Yanu(n)makakuma(n)*. O léxico é repeti-

damente atingido, coisa para a qual deve o leitor estar atento, evitando ser induzido em erro; um dos casos mais comuns é o do sistemático emprego do verbo *procurare* em vez de *perguntar*. Mas há outros, nem sempre fáceis de identificar, o que caberá às notas de que adiante nos ocuparemos.

Preocupados, como dissemos, com o mito e não com os aspectos formais do português do índio, houve, ao escrever as traduções, uma inevitável e mesmo inconsciente “re-padronização” dele em termos de nosso próprio padrão, que se faz sentir sobretudo no uso dos pronomes complemento. Poder-se-ia, mesmo, falar de um fenômeno de interferência lingüística. Seria de objetar que, conscientes dele, deveríamos expurgar o texto de suas conseqüências; mais isto implicaria em maiores modificações, sempre passíveis de inexatidão. Por isso preferimos ficar nesta advertência.

O mesmo se deu, em tão grande ou talvez maior escala, nos casos em que, sendo o mito narrado em português, faltou um gravador magnético: então, o registro fez-se logo por escrito. No quadro 3, que apresenta os dados essenciais sobre as condições de recolha de cada variante, estes dois métodos aparecem, respectivamente, sob as rubricas “gravação + transcrição”. Recorremos ainda a um outro processo, quando a situação impediu gravar ou transcrever de imediato. Na primeira oportunidade, a redação foi feita de memória, e só se atendo ao conteúdo da história; razão pela qual não se esboçou, sequer, o problema atrás abordado. Designamo-lo, no quadro 3, como “redação livre”, e seu uso restringiu-se a apenas duas variantes, e a estas mesmo por ter sido inevitável. Deve ficar claro ser impreciso e só justificado por condições externas particulares.

Tornaram-se necessárias as observações anteriores, por ter dominado em nosso trabalho um outro método, mais fiel para com o português do informante. Gravando nesta língua, e sendo ela a única em jogo, as entrevistas não tiveram o prejuízo, parcial embora, da intervenção de terceiro. As narrativas só mais tarde, em gabinete, foram postas por escrito. Ao todo, isto deu-se com 18 dos textos, um devido a *Ayupu*, os outros a *Yanu(n)makakuma(n)*, os quais deram entrada no Quadro 3 sob o título “gravação”.

Face ao material bruto assim alcançado, elaboramos critérios editoriais que lhe dessem unidade e que salvaguardassem o valor individual das variantes enquanto documentos de ordem etnográfica e lingüística; lingüística também, porque, do ponto de vista léxico, sintático e estilístico, os textos obtidos pelo quarto dos métodos descritos documentam o jogo das forças aculturativas em ação. Nem sempre, entretanto, aquele valor corre paralelo com a facilidade de compreensão da narrativa, pelo que se tornaram necessárias algumas intervenções.

Atribuímos a cada processo de recolha, de acordo com o grau estimado de “re-padronização” que implicou, um índice (de 1 a 4 inclusive), indicando da fidelidade a esperar, dele, em relação à língua portuguesa do informante ou do tradutor. O índice 1 corresponde à “gravação” e a uma fidelidade absoluta, pois as intervenções propositais vão devidamente identificadas. Seguem-se os índices 2 (“gravação+transcrição”) e 3 (“transcrição”), numa escala crescente de distanciamento do padrão original. Por fim, e já totalmente desligado deste quanto à forma, vem o índice 4, correspondente à “redação livre”.

Quaisquer que fossem os índices correspondentes a cada variante (v. Quadro 3), os critérios de fixação do texto definitivo mantiveram-se os mesmos. Nunca conseguimos o que com justiça se possa chamar título de um mito: o que ocorre é uma indicação sucinta e variável de seu conteúdo, ou então o nome do personagem ou personagens centrais, ou a alternância de ambas as coisas. É, por exemplo, o que acontece com o mito de “*Kamaratî e Kanarawarî*” (variantes n.º 21). Diante disso, e da particularidade destacada pelo índio para designar o mito, é que o intitulamos de modo que, se não é arbitrário, tampouco corresponde a uma realidade concreta. No corpo das variantes, a imprecisão ocasional das expressões, a omissão de palavras ou mesmo sua troca ou colocação deslocada, obrigaram freqüentemente a introduzir esclarecimentos, correções, palavras ou parte delas, com o objetivo de tornar coerente e compreensível o relato. Isso, sempre que feito, indicou-se por colchetes e reduziu-se ao mínimo indispensável; se uma forma errada não deturpava o sentido da frase e o obstáculo era fácil de superar, deixamos a forma intocada. As observações paralelas à narrativa, oriundas do informante ou do interprete, figuram entre parênteses, e, quando vieram deste último, isso foi apontado entre colchetes. A pontuação cingiu-se às pausas do original, tanto quanto viável, e a divisão em parágrafos obedeceu ao que parecia exigir o desdobrar-se do assunto.

Impossível de indicar nos textos, mas para o qual se deve aqui chamar a atenção, é um fato ligado aos meios de ênfase e exemplificação verificados nos mitos. Quando se quer sublinhar um acontecimento, ou apresentar sobre ele maior soma de pormenor, é repetido uma, duas, três ou mais vezes, mostrando a cada vez uma nova faceta. Precisa-se cuidado constante, para não confundir esse recurso estilístico, com a repetição sucessiva de eventos míticos semelhantes entre si numa mesma variante, o que também não é raro. Isso é fácil ao envolver apenas frases curtas, mas não o é tanto quando se trata de períodos maiores.

Para as palavras indígenas, houve dois critérios. Na grafia dos nomes de tribos, atuais ou extintas, seguimos o estabelecido pela 1.^a Reunião Brasileira de Antropologia, com pequena alteração: damos Awetì, Kuikúro e Yawalapití, e não Awetí, Kuikutl e Yawarapití, por serem aquelas as pronúncias ouvidas aos Kamayurá e abonadas por outros autores⁹. Já na grafia da língua destes últimos (em itálico), recorreremos a um compromisso entre os sistemas de transcrição fonética e fonêmica, adaptado aos recursos tipográficos disponíveis e atendendo ao objetivo de facilitar a leitura ao não-especialista¹⁰. Os valores fonéticos dos sinais usados descrevem-se na lista abaixo.

CONSOANTES

P – oclusiva bilabial surda	ny – nasal palatalizada sonora
t – oclusiva alveolar surda	ng – nasal velar sonora
k – oclusiva velar surda / oclusiva glotal	r – “flap” alveolar sonoro
ts – africada alveolar surda	l – lateral alveolar sonora
n – nasal labial sonora	v – fricativa lábio-dental sonora, branda
	h – fricativa glotal surda

SEMICONSOANTES

Y – alta anterior fechada, não arredondada	w – alta posterior fechada, arredondada
---	--

VOGAIS

i – alta anterior fechada, não arredondada	e – média anterior fechada, não arredondada
ì – alta central fechada, não arredondada	o – média anterior fechada, arredondada
u – alta posterior fechada, arredondada	a – baixa central aberta, não arredondada

SINAIS DIACRÍTICOS

(n) – nasalização

ACENTUAÇÃO

O acento tônico, não fonêmico, recai sempre na última sílaba.

⁹ Kuikurus (Carneiro e Dole 1956-7). Kuikúro, Yawalapití, Awetí (Galvão e Simões 1964:141). Estes últimos grafam Nahuquá-Matipúhy, para a aldeia oriunda da fusão desses dois grupos; as resoluções da 1.^a Reunião Brasileira de Antropologia dão Nahukuá e omitem Matipúhy; adotamos Nahukwá-Matipú.

¹⁰ Usamos o mesmo sistema anteriormente, tomando como base das decisões o vocabulário padrão do Kamayurá de Carl Howard Harrison (s/d).

Para tornar suficientemente claras certas passagens, em especial as alusivas a particularidades técnicas ou da vida diária da aldeia, muitas vezes os critérios seguidos e as intervenções realizadas deixam, ainda, a desejar. Foi assim incluído um corpo de nota, que aborda as dificuldades à medida que surgem. Obedecendo ao caráter documental prevalecente no trabalho, essas notas prendem-se, antes, aos aspectos culturais mais imediatos do mito que à procura de uma interpretação mais ou menos especulativa, mais ou menos analítica. Quando, para melhor compreender a ação mítica, foi forçoso interpretar, isso fez-se, e só, nos estreitos limites do necessário. Na verdade, só cremos num real valor da interpretação quando se possa considerar o mito não isolado, mas referido a seu contexto, natural, social e cultural, e, deste, especificamente ao ritual que o complementa. Aqui, isso só seria praticável com os mitos associados ao ciclo do *Kwarip*, coisa a que nos dedicamos noutro lugar; quanto aos demais, julgamos ainda pouco abundantes os dados de campo, para que nos abalancemos à tarefa.

Foi também essa uma das razões para não optarmos por uma classificação tipológica na ordenação da seqüência de mitos, classificação que se basearia em suas características internas. Nem tal ordenação se apoiou, por outro lado, numa cronologia das ações narradas, que, se pode estabelecer nuns casos, não se pode em outros. Pouca, ou melhor, nenhuma evidência interna ou externa descobrimos que pudesse relacionar cronologicamente *todos* os acontecimentos míticos. Um caminho existe que permitirá avançar, até certo ponto, nesse sentido, e será o de tentar correlacionar os mitos com a posição ocupada, nos ciclos vital e anual, pelos rituais a que possam estar ligados.

Preferimos, portanto, seriá-los de modo a que se expliquem mutuamente, através de personagens ou acontecimentos tornados em traço de união, em fio condutor a ser acompanhado durante a leitura. Daí resultou, inevitavelmente, certa classificação, ou ao menos certo agrupamento em torno de temas centrais ou de personagens. Um esquema classificatório rigoroso, indispensável como projeto futuro, virá quando novos textos se juntarem a estes, e, com eles e outros elementos, for mais ampla e estruturada nossa visão do mundo religioso Kamayurá.

Encerra o volume um índice de personagens e lugares míticos, situados por variante, e não por página, pensado e organizado para permitir avaliar, sem perda de tempo, seu papel, caráter e significado na mitologia apresentada.

Brasília, 1970.

P.A.