

Estudo preliminar sobre o mito de origens Xinguano

Comentário a uma variante awetĩ

Pedro Agostinho

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

AGOSTINHO, P. Estudo preliminar sobre o mito de origens Xinguano. Comentário a uma variante awetĩ. In: *Mitos e outras narrativas Kamayura* [online]. 2nd ed. Salvador: EDUFBA, 2009, pp. 136-209. 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/).

ESTUDO PRELIMINAR SOBRE O
MITO DE ORIGENS XINGUANO.

COMENTÁRIO A UMA VARIANTE AWETĪ

INTRODUÇÃO

O texto Awetĩ que em 1965 obtivemos no Parque Indígena do (Xingu e adiante publicamos filia-se a uma tradição mais ampla, partilhada por todos os grupos xinguanos cuja mitologia se acha documentada. Sendo o principal mito do ciclo do Sol e da Lua (gêmeos e do sexo masculino), é também o de que maior número de variantes se conhece, todas coincidentes em suas linhas essenciais. Ficou, entretanto, demonstrado por um exame preliminar que apresentavam lacunas de maior ou menor extensão, saltos abruptos de um ponto para outro do mito, ou até para mito diferente, omissões de pormenor mais ou menos importantes, e ainda pequenas diferenças nos fatos ou no arranjo da sequência narrativa. Deixando de parte estes dois últimos casos – que só uma análise estrutural permitiria compreender cabalmente –, devem-se atribuir os restantes a fatores diversos.

Na maioria das vezes a recolha foi feita com auxílio de um intérprete, que traduziu, direta e intercaladamente ou a partir de prévia gravação, valendo-se de uma língua em cujo uso acha sempre dificuldades; com o mesmo óbice, noutras ocasiões a história foi contada em português. Ao que sabemos, só v.d. Steinen obteve sua documentação na língua original, e o mesmo pode ter ocorrido com Buell Quain, que confessadamente encontrou na barreira linguística uma limitação a seus estudos mitológicos. A experiência mostrou-nos que o intérprete indígena tende a simplificar o que ouve, como o atesta Laraia (1970:116), e o mesmo ocorre quando se trata de um relato direto em português.

Há também a considerar que a situação social em que se dá a interação informante-pesquisador difere muito daquelas em que normalmente se narram os mitos. No primeiro caso estão envolvidos dois indivíduos nos papéis principais (informante e antropólogo), e um terceiro, o intérprete,

num papel secundário que pode existir ou não. Isto parece favorecer os cortes e saltos, e o encadeamento contínuo de mitos ou fragmentos de mitos sem nítida separação, indicando o estudo da coletânea waurá de Schultz que esse autor enfrentou a mesma dificuldade que nós. Dessa situação que foge aos padrões da cultura tribal, o básico é que apenas o informante assume papel ativo, que o torna em único responsável pela história, quando normalmente não é isso que sucede. Na “roda dos fumantes” Kamayurá, enquanto um fala e os demais ouvem, há frequentes interrupções e apartes, que explicitam, acrescentam, pedem esclarecimentos ou introduzem parênteses explicativos.

Resulta portanto a literatura xinguana uma literatura que é coletiva no elaborar-se como no exprimir-se, sendo esse caráter coletivo o que se perde nas entrevistas, com a consequente perda em sua riqueza e forma. O ideal seria obter os textos por gravação naquelas situações normais, que não são, entretanto, tão usuais quanto se desejaria. Aliás, se fosse esse o método seguido, e sendo impossível a repetição exata de uma dada situação concreta, ter-se-ia sempre uma gama infinita de pequenas variações. Assim, torna-se válido apoiar a análise na documentação disponível, reconhecendo nela todos os defeitos de que padeça, desde que os fatores negativos sejam tidos em conta e se disponha de meios para compensá-los.

Tomando como foco deste comentário a variante Aweti do Mito das Origens, fizemos coincidir com os seus próprios os limites da comparação a exercer, cujo objeto foram os episódios que descreve ou a que faz alusão. Isto estabeleceu que seria estudada a parte do mito que se ocupa do Ancestral, do casamento de suas filhas com a Onça e do nascimento dos Gêmeos, e por fim da criação das tribos, o que significa que se deu especial atenção aos planos social, cultural, étnico e ecológico do universo xinguano.

Delimitado o âmbito da comparação, análise e comentário, extraímos da bibliografia pertinente e de nossos dados de campo todos os textos que correspondessem ou complementassem a variante Aweti, o que levou a alargar os limites finais da comparação para incluir a história da comemoração do primeiro *Kwarip*¹, essencial à compreensão do mito. Reunimos assim 26 textos ou fragmentos, cuja extensão não é uniforme, depois submetidos a uma classificação e crítica externa e interna, que lhes determinou o exato valor e o grau de confiança merecida.

¹ *Kwarip* são efígies feitas de troncos, que representam os mortos em sua festa. Por extensão e graças à influência civilizada, esse é hoje o nome da festa dos mortos. Antes era *Torip*. Ambos os termos são Kamayurá, diferindo nas outras tribos. Na transcrição das palavras indígenas, ao valor fonético de nosso alfabeto acrescentamos as seguintes convenções: [ʔ] occlusiva glotal; [ts] africada alveolar surda; [ph] fricativa bilabial surda; [ŋ] nasal velar sonora; [i] vogal alta central fechada não arredondada; [ɪ] alongamento da vogal; [w] e [y] são semivogais.

Esses 26 documentos provem de 7 grupos tribais, sendo 1 dos Awetĩ, 11 dos Kamayurá, 1 dos Yawalapitĩ, 5 dos Waurá, 2 dos Kalapálo, 3 dos Bakaíri e 3 dos Trumaí, e consideramos válida a amostra por incluir quase todas as famílias e troncos linguísticos representados no Alto Xingu, Tupi, Aruak, Karib e Trumaí. Os Suyá, grupo marginal e de filiação Jê, não figuram no material utilizado. Por coincidência e sorte, os textos distribuem-se ainda de uma forma que obedece às principais subdivisões locais desses troncos linguísticos. As línguas Awetĩ e Kamayurá diferem bastante, considerando-se seus falantes mutuamente ininteligíveis. O Aruak admite duas línguas ou talvez dialetos distintos, por um lado Mehináku e Waurá, por outro Yawalapitĩ, e o mesmo ocorre com o Karib, que se divide em Bakaíri (Oriental e Ocidental) e Nahukwá (Kuikúro, Kalapálo e Nahukwá-Matipú). Quanto aos Trumaí, sabemos-lo um grupo sob este aspecto isolado, e em vias de extinção, que só há pouco foi linguisticamente estudado. Isto nos leva à convicção de que dita amostra é o bastante representativa da tradição alto-xinguana para que os resultados e conclusões a que se chegar possam ser, com relativa segurança, generalizados às tribos cujos mitos não se possuem.

Foram os textos classificados por filiação linguística e tribo, e depois ordenados cronologicamente pela data de sua coleta, de modo a tornar o mais gradual possível a transição de um a outro componente da amostra. Cada variante foi identificada por um número de classificação decimal, no qual a primeira casa da esquerda indica a classificação linguística, a seguinte a tribo e a última a posição cronológica do documento na série correspondente à tribo. A essa casa sucede por vezes uma letra minúscula, de cujo significado diremos adiante. O Quadro 1 reúne as demais referências indispensáveis sobre cada variante, e obedece aos princípios acabados de expor; entretanto, para simplificar as notas remissivas, no corpo do trabalho eliminamos os pontos que separam as casas decimais, mantendo-os, ao mesmo tempo, no Quadro n.º1.

Certos grupos de fragmentos, complementares entre si se considerados na sequência linear do mito, foram reunidos para reconstituir variantes que, sendo até certo ponto artificiais, não são intrinsecamente inferiores, pois aquela reunião usou sempre fragmentos colhidos pelo mesmo investigador, na mesma época e na mesma tribo. Sendo possível, houve também a certeza de que informante e intérprete foram também os mesmos, e, em todos os casos, os fragmentos assinalaram-se com as minúsculas de que falamos. Resta a ressalva de que, enquanto as variantes 121 ab, 126 ab e 411 abc são produto de uma construção, a variante 322 ab resulta da supressão de várias partes do original: cortamos ao mito principal de *Keri* e *Kame* publicado por v.d. Steinen, para nos manter nos limites pré-esta-

REFERÊNCIAS DAS VARIANTES

Class. Ling.	Tribo	N.º do Texto	Data da Recolha												Informante	Pesquisador	Fonte						
			1884	1887	1888	1893	1894	1897-8	1898	1899	1904	1905	1906	1909									
1.00 Tupi	1.1.0 Aweti'	1.1.1																					
		1.2.1a						X										X					
		1.2.1b				X																	
		1.2.2				X																	
		1.2.3				X																	
		1.2.4	1.2.0 Kamay-urá	X																			
		1.2.5																					
		1.2.6a																					
		1.2.6b																					
		1.2.7																					
1.2.8																							
1.2.9																							
2.00 Aruk	2.1.0 Yawalapití	2.1.1																X					
		2.2.1																					
		2.2.2																					
		2.2.3																					
		2.2.4																					
3.00 Karib	3.1.0 Kalapálo	3.1.1																					
		3.1.2																					
		3.2.1																					
		3.2.2a																					
4.00 Tremai	4.1.0 Trumai'	4.1.1a																					
		4.1.1b																					
		4.1.1c																					

belecidos, os episódios do roubo do sol, do sono, da rede, da troca do céu pela terra, do fogo e dos rios.

DOCUMENTAÇÃO

Devemos a v. 111 a *Kalukumã*, que, considerado velho² e o melhor narrador por seus companheiros de tribo, encontra considerável obstáculo no uso do português, vindo isto refletir-se na qualidade de seu texto, umas vezes bastante prolixo, outras quase alusivo ou esquemático: daí certo desequilíbrio entre os episódios, como se vê grãficamente no Quadro 2. Tendo viajado bastante, o que é comum, pelas tribos vizinhas, estabeleceu também contacto com a civilização nos postos do extinto S.P.I, e, mais recentemente, do Parque Indígena do Xingu. Tudo indica que conheceu missionários, talvez os protestantes instalados no sul da bacia por volta de 1926, ou que tênues elementos cristãos lhe chegaram, quem sabe filtrados através dos Bakaíri ocidentais, catequizados desde 1820. A possibilidade de que isso tivesse ocorrido no P.N.X. é remota, dada a inexistência, aí, de proselitismo religioso. Isto é corroborado pelo fato de os Kalapálo em 1947-8 já equipararem Deus ao Sol, como ele equipara o Ancestral (*Mamutsimĩ*) a Cristo.

Dos Kamayurá, a profusão é maior. Os fragmentos 121 ab apresentam relativa pobreza e contradições com o resto da tradição xinguana, atribuíveis a dificuldades de comunicação, e talvez a uma antiga subtradição tribal (Tupi?) em vias de desaparecimento. O texto 122, pelo contrário, e apesar de muito reduzido, concorda com os demais e pode ser aceito sem qualquer reserva. A v.123 é, pela extensão e pormenor, de qualidade bem superior, e contou com a colaboração de excelentes informante e intérprete; a de número 124 é curta, e foi contada pelo índio que serviu de intérprete à anterior, muito habituado com antropólogos e linguistas. Em seu âmbito, é bastante sintética, mas tem o mérito de evidenciar, nos traços essenciais, o sistema de classificação étnica indígena. As seguintes, 125 e 126, obtivemo-las na aldeia Kamayurá, do mesmo *Tawapĩ* que forneceu a v. 123, e o cotejo das três exemplifica bem o grau de variação que um mesmo indivíduo pode alcançar em suas narrativas: enquanto 123 finaliza com a dádiva do fogo às tribos e a dispersão destas, 125 fala brevemente da primeira festa do *Kwarip*, e 126 salta, brusca, do episódio da nomeação, dos Gêmeos para o de *Savuru* assassinado pelas ariranhas, e, logo, para o do roubo da água.

² Terá aproximadamente 60 anos.

Estes saltos, frequentemente desnorteantes numa variante isolada e lacunosa, situam-se e ocupam lugar próprio quando a comparamos a outras variantes e mitos. A mais longa e pormenorizada é a v. 127, que, calando-se quanto a *Savuru* e ao roubo da água, põe o *Kwarip* como fêcho do principal mito do ciclo dos Gêmeos, ciclo este, seja dito, ainda incompletamente registado. O episódio de *Savuru*, incorporado à v. 126, só poderia ocorrer após a nomeação dos Gêmeos, quando, passado o *Kwarip*, atingem o *status* de adulto: pois aquele episódio está relacionado à aquisição de mulheres pelos dois. Isto exemplifica como, por trás da interrupção aparentemente absurda, existe uma razão coerente com o todo mítico, que, na comparação, se elucida graças a indícios internos e à evidência etnográfica externa. Permitindo isto a reconstituição de uma sequência diacrônica original do mito, assunto a que voltaremos ao expor os métodos empregados. Ainda quanto à v. 127, cabe notar que segue de perto as v.123, 125 e 126, devendo-se isso a ter sido relatada por *Hwabu*, que se provou informante mais rigoroso que seu falecido pai, *Tawapĩ*, embora de menos vasta sabedoria. Por suas qualidades intrínsecas e pelas de *Hwabu*, consideramos esta variante como a mais promissora e adequada a servir de referência na comparação.

O texto 128 é um pequeno mito independente da variante de referência, de que lançamos mão como parêntese intermediário entre as origens do Ancestral e o momento em que começa a fazer gente de troncos, pois revela como naqueles tempos a terra era pequena e foi preciso aumentá-la para comportar os homens. O caso da v.129 é de outro gênero, porque serviu numa comparação paralela à principal, sintetizando a história da nomeação dos Gêmeos, cujas etapas se acham dispersas pelas outras variantes.

A tradição Yawalapití acha-se presente por um único fragmento (v.211), que quanto à autenticidade é bastante duvidoso. Além de dar o nome do Ancestral, *Maihotsin*, de uma forma muito próxima do Kamayurá *Mavutsinĩ*, quando em Yawalapití ele é *Kwamuti*, assemelha-se tanto às variantes desse grupo Tupi que se pensa numa interferência, não de cunho aculturativo como entre os Bakarirí (Steinen 1940:468), mas no ato de coleta.

Dos Waurá temos cinco documentos, cabendo ao de número 221 o mérito de contar a maior sema de informações sobre o nascimento do Ancestral, de que só há breves notícias nas v. 111 e 222, e alguns dados elucidativos nas v. 321 e 322 ab. No restante, a v.221 acompanha 127 com pequenas alterações na sequência dos episódios. Apesar de fragmentária, os elementos da v. 222 coincidem com os das outras, e a seguinte, 223, limita-se à distribuição dos bens culturais pelas tribos, mas de um modo muito pormenorizado e quase idêntico ao da v. 111. Na v. 224 deparamo-

nos com a fusão de dois mitos, ou antes, partes de mitos, uma relativa ao nascimento dos Gêmeos e ao seu conflito com o pai, e a outra ao parricídio das ariranhas, que se liga à história de *Savuru*. Essa fusão deveu-se mais ao etnólogo que ao índio, que, como o anotador do texto bem o advertiu, avisou entre um e outro componente: “Acabou. Então tem outro”. Isto bastaria como justificação para desmembrar o texto, como o fizemos, restando apenas o que nos era necessário. A última variante Waurá é a 225, que se ocupa do *Kwarip* da mãe dos Gêmeos de uma forma tal que complementa, com exatidão, os informes das v. 125, 126b e 127 em todos os passos da festa. É esta, convém notar, a melhor, e diríamos perfeita, descrição indígena que temos desse cerimonial.

Da tradição Kalapálo contamos com apenas dois textos, de muito desigual qualidade. A v. 311 trata do que chamaremos parte nuclear do mito (v. Quadro 2), acompanhando, via de regra, a v. 127, e figura entre as melhores da amostra. Já a v. 312 levanta sérias suspeitas sobre sua procedência e fidedignidade, dado o caráter precário da obra de Cunha (1960), onde se misturam sem método dados que, apresentados como Kalapálo, parecem na verdade de diversas procedências. É o que se dá com o nome do Ancestral, Kwatingĩ em Kalapálo e não *Mavutsinĩ*, e com as próprias características internas da variante em questão, muito mais coincidente com as Kamayurá do que com a 311, esta comprovadamente Kalapálo. A semelhança disto com o que se viu quanto ao documento 211 faz pensar que nas duas ocasiões prevaleceu a tradição mais divulgada entre os civilizados, pela frequente interação destes com os Kamayurá, devida à proximidade geográfica.

As versões mais antigas do mito são as registadas por v.d.Steinen entre os Bakairí, no século passado. A 321 não é exatamente um mito, mas antes uma série de dados mitológicos organizados após a primeira viagem do sábio alemão, e neles o resultado de longo contacto com o branco está bem patente na identificação do Sol (*Keri*) com o Imperador (Pedro II), da tia ou avó dos Gêmeos, *Ewaki*, com Eva, e do Ancestral (*Kamuschinĩ*) com Adão. De valor informativo muito superior é a v. 322 ab, da qual pelas razões já expostas só retivemos as partes inicial e final; mas, se a compararmos à v. 127, veremos que relativamente a esta é quase esquemática, sem perder, contudo, as linhas essenciais do mito. Note-se que, aliás, é impossível a comparação do fragmento 322b com outros textos, por conter toda uma série de acontecimentos que lhe são únicos.

Dos Trumaí há tão somente os exíguos fragmentos publicados por Murphy e Quain (1955), e, como não tivemos acesso ao manuscrito deixado pelo último, ignoramos se essa exiguidade se deve a seleção praticada

por Murphy ao apresentar os materiais, ou à falta de dados de campo. Isto não é de excluir, por causa das dificuldades linguísticas sofridas pelo pesquisador, e de sua prematura saída da aldeia Trumaí. Cabe esperar que venham à luz os textos há pouco recolhidos pela etnolinguista Aurora Monod, para que se possa penetrar melhor nesta tradição, que levanta interessantes problemas na esfera da mudança cultural, pela mobilidade, precário ajustamento e recente chegada da tribo à região. Em 1938, época da pesquisa de Quain, coexistiam nela dois mitos de origens, um evidentemente que lhe era próprio, e outro, de cunho xinguano, muito chegado ao dos Kamayurá, com os quais era constante e intenso o intercâmbio.

MÉTODO

Classificados e avaliados os textos, na abordagem que adotamos e visando recompor o quadro em que se situa nossa variante Awetĩ, valem-nos da comparação sistemática de todas as variantes compiladas. Fizemo-lo reduzindo-as a unidades mínimas comparáveis, que, inspiradas nos *mitemas* de Lévi-Strauss (1958: 227-255), não lhes são contudo idênticas por ficarem, achamos, num nível inferior de abstração: muitas de nossas unidades mínimas poderiam ser refundidas num mitema, que, indispensável se uma análise estrutural fosse o objetivo, seria por demais sintético para o cotejo termo a termo que quisemos efetuar. Com ele se podem superar, ao menos parcialmente, as lacunas encontradas em cada variante, e estabelecer uma diacronia global das ações míticas. Esta, sendo uma reconstrução possível, não será porventura *única*, mas foi a que aflorou da manipulação rigorosa das unidades mínimas, e de virtualidades inerentes à própria sequência do mito, seja considerado nas suas variantes individualmente, ou nelas combinadas entre si. Gráficamente, o Quadro 2 demonstra como essa combinação se processa, e como as lacunas vão sendo recobertas por outros textos, de forma tal que a cada interrupção a narrativa é retomada sem solução de continuidade. Emerge assim um arque-mito de que participam todas as unidades mínimas de todas as variantes, na reconstrução de um hipotético texto arquetipal, e não apenas as de maior frequência relativa.

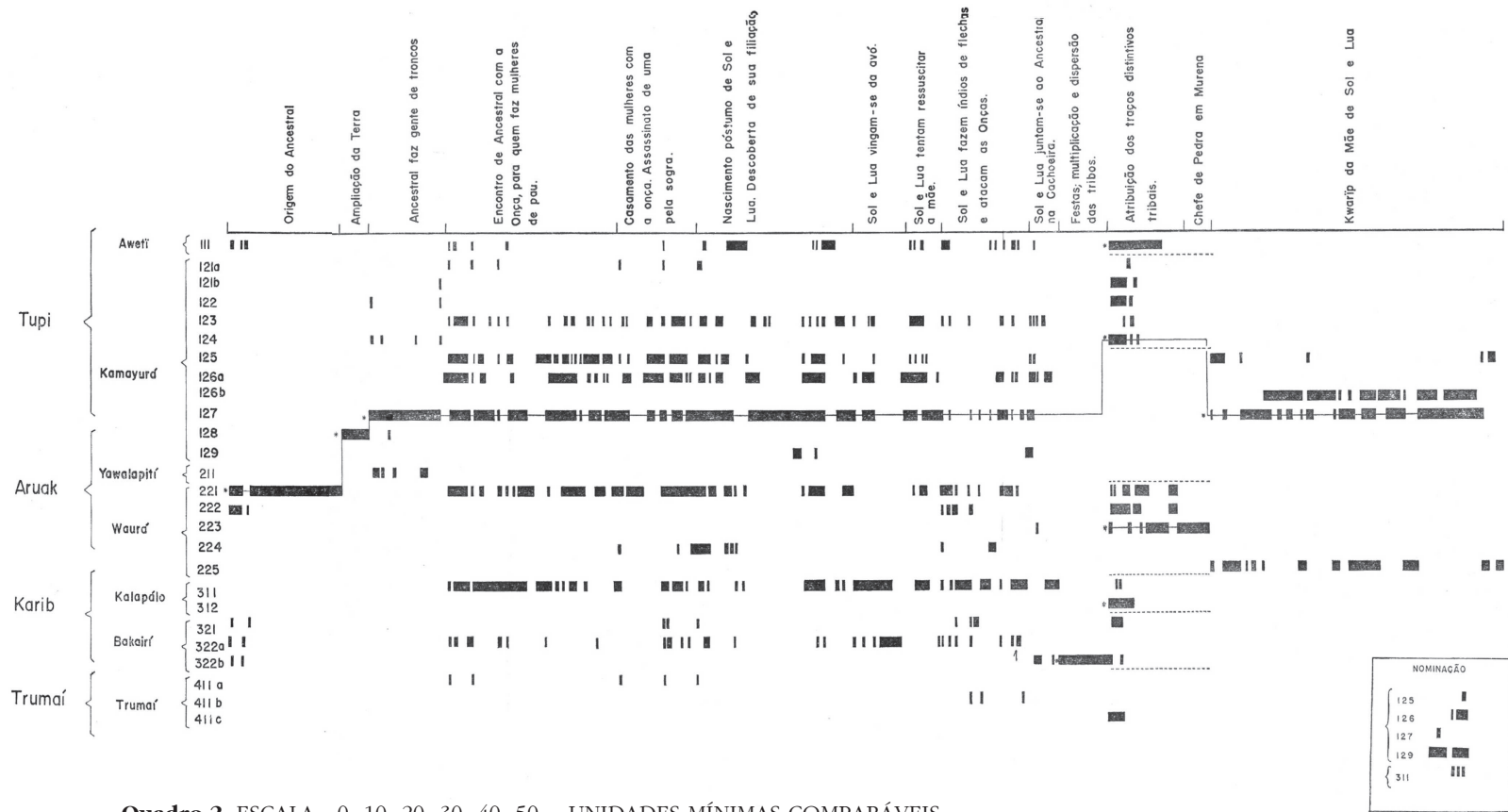
Para que o pudéssemos fazer, elegemos como *variante de referência*³ a de n.º 127, por ser a mais contínua e elaborada; mas, não o sendo de

³ Como nas unidades mínimas, inspiramo-nos aqui no uso de um *mito de referência* por Lévi-Strauss (1964).

modo absoluto, houve recurso a outras variantes sempre que nessa se apresentavam falhas. Usaram-se então de preferência as que lhe eram mais próximas, adotando-se como critério de proximidade a tribo, o informante, o intérprete e o pesquisador envolvidos, e ainda a data da pesquisa de campo: isso naturalmente obrigou a que a referência fundamental fosse a tradição Kamayurá. Não foi ela, entretanto, a única, pois por vezes faltou-lhe a minúcia necessária, ou, simplesmente, inexistiu, como no caso das origens do Ancestral, e das festas *alua* e *imeo* (v. 322b). No gráfico, um traço une as variantes que alternativamente serviram de referência, e que foram assinaladas com asteriscos a partir do momento em que funcionaram como tal. Na questão da atribuição dos bens culturais às tribos, houve uma referência para cada tradição tribal, porque estas divergem entre si o bastante para exigir organização em separado.

As unidades mínimas foram transcritas em fichas, depois arranjadas de forma a se corresponderem de variante a variante, e os resultados passaram a tabelas em que os textos ficam em colunas verticais, e as unidades mínimas comparáveis e correspondentes em linhas horizontais que vão de coluna a coluna. A estes grupos de unidades mínimas foi dado um “número de entrada”, num total de 723 entradas que compõem o arque-mito e incluem 1.360 unidades efetivamente cotejadas. Se, por hipótese, todas as variantes se iguallassem termo a termo, para as 723 entradas teríamos nada menos de 15.183 unidades com que lidar: isto evidencia que o mito encerra uma virtualidade de informação muito superior à expressa em qualquer de suas manifestações ou variantes, e implica que só o seu conjunto é seguro objeto de análise. Sendo praticamente ilimitadas as variações possíveis, por muito prováveis que sejam serão sempre provisórias as conclusões obtidas. Estas, aqui, serão procuradas a partir do conteúdo mais evidente do mito, e portanto de seus níveis superficiais, reservando os de maior profundidade para posterior análise estrutural.

Reduzindo as tabelas componentes do arque-mito a dimensões compatíveis com um artigo, redigimos um “mito” que as acompanha fielmente, subdividindo-o em subtítulos que simplificam a referência ao Quadro 2. Nessa reconstrução, junto ao subtítulo está anotado o número de sua *variante de referência*, e, quando intercalações e complementos foram necessários, encontram-se assinalados pelo número da variante, anteposto ao texto introduzido. Vindo no início do parágrafo esse número abrange-o todo, exceto se outros entrarem em sequência. Neste caso de parágrafos compostos, as indicações valem para cada frase ou período. Parêntesis exigidos pela reconstituição ou ditados pelos informantes receberam o sinal próprio, e seguem-se colchetes à leitura da *variante de referência*, sempre que desta se apresentam divergências.



Quadro 2: ESCALA 0 10 20 30 40 50 UNIDADES MÍNIMAS COMPARÁVEIS

Comparação e combinação sequencial das variantes. Tabela simplificada. Em destaque: mito da nominação do Sol e Lua. I: ponto de inserção, na variante 322, dos seguintes mitos: roubo do Sol; rêde e sono; troca do céu pela terra; fogo; rios. As linhas pontilhadas separam diferentes tradições tribais no episódio da atribuição dos traços distintivos.

IMPLICAÇÕES HISTÓRICAS

Só de leve tocaremos aqui nos problemas de ordem histórica que o estudo suscitou, e que mereceriam melhor atenção se o espaço o permitisse. Bastará dizer que se distinguiram na tradição xinguana três subtradições geográficamente localizadas, uma meridional e as outras setentrionais, a oriente e ocidente. O núcleo do mito é bastante homogêneo, do encontro do Ancestral com a Onça até ao conflito entre ela e os Gêmeos, e é nas partes que o antecedem e sucedem que se identificam as diferenças diagnósticas das subtradições, especialmente no que tange à criação das tribos e sua distinção. A subtradição meridional é a dos Bakairí Ocidentais, enquanto a norte-oriental abrange os Kamayurá, e os Trumaí secundariamente. Não fossem as reservas que fizemos às v. 221 e 312, incluiríamos nela também os Yawalapití e Kalapálo, mas só novos textos, conseguidos com maior critério, poderão decidir, sobretudo quanto aos últimos: porque a v. 311 pouco ajuda, cingida que está àquela parte do mito que chamamos nuclear, embora faça pensar numa tradição tribal parecida, mas não idêntica à dos Kamayurá. Por fim, a tradição norte-ocidental acha seu melhor exemplo nos Waurá, e, difundida a partir deles ou dos extintos Kustenáu, atinge a sudeste os Awetĩ.

A questão das relações deste mito com os de outras áreas e grupos linguísticos foi discutida anteriormente por Laraia (1970), que concluiu pela sua filiação à mitologia Tupi-Guarani, e especialmente à dos Apopokuva, Tembé e Tenetehara. Se um parentesco é realmente inegável, como o demonstra também o exame das variantes estudadas por Métraux (1928), certas discrepâncias entre elas e as que nos interessam indicam que o assunto mereceria ser reconsiderado. O tema da “noiva de pau” recorre, por exemplo, entre os Warrau, os Cubeu e os Makuxí, o que aponta para passadas ligações históricas com a área norte-amazônica, e especialmente com grupos de Roraima e das Guianas. Não seria aventurado supor que seja essa uma contribuição Karib ao mito do Xingu, onde esse tronco linguístico era, em 1887, o demograficamente mais importante. Não se pode no entanto ignorar que esse mesmo tema reaparece entre os Paresí, que são Aruak e tiveram contactos com o Xingu, e entre os Tacana bolivianos (Roquette Pinto 1938: 133-4; Levi-Strauss 1966:182-190). É de notar que essa variante Paresí se afasta dos outros mitos de origem dessa tribo, que seguem um modelo de emergência, mas, como de momento sairíamos do caminho traçado, sobre isto voltaremos. Outros paralelos, ainda, podem ser encontrados em grupos hoje mais ou menos geográficamente próximos do Alto Xingu: é o caso Kumãpari, que cria os homens de hastes de flechas, entre os Yurúna

e Xipáya, e dos rituais pelos últimos dedicados a efígies humanas feitas de troncos (Nimwendaju 1948:241). Mas, dada a recente chegada dos Yurúna à região, seria precipitada qualquer conclusão.

Esta incerteza quanto a efetivas trocas entre a mitologia xinguanas e a de alguns de seus vizinhos ocidentais e setentrionais, não subsiste quando nos viramos para o sul: referimo-nos especificamente à identidade entre o Mito de Origens xinguanas e o dos heróis bororo *Bakororo* e *Itubore*, pois as correspondências são quase totais, sobretudo com a subtradição meridional do Xingu. Como se há de recordar, esta é a dos Bakairí Ocidentais, entre os quais parece ter havido uma tendência a transmitir matrilinearmente os conhecimentos míticos: “Antônio aprendera todas as lendas por intermédio de sua mãe, declarando-me que assim acontece em regra” – é o que diz v.d. Steinen (1940:467)⁴. Ora, este Antônio Bakairí que foi informante do etnólogo alemão, foi também casado com a legendária Rosa Bororo, que o acompanhou para o Rio Paranatinga em 1888 (Schmidt 1947: 18-19). Não é impossível que outras mulheres Bororo tivessem anteriormente seguido a mesma sorte, por meios pacíficos ou não, dada a contiguidade de territórios, e assim sendo, teria sido relevante seu papel como agentes de difusão; não só para os Bakairí, mas talvez para algum grupo Aruak já desaparecido, pois veremos que há base para essa suspeita.

O mito Bororo é coerente com a organização dual da tribo, o que seria indício de se originar daí em sua atual forma particular, e entre os Bakairí persiste no mito o esboço de uma divisão em “metades”, não mais agora subdividindo a tribo, mas agrupando todas as tribos em dois blocos. Na mitologia Bororo cabe a *Bakororo* o oeste e a *Itubore* o leste, e na dos Bakairí, os povos de ocidente foram criados por *Kame* (Lua) e os de oriente por *Keri* (Sol). Mais ao norte, já na bacia dos formadores do Xingu, essa classificação bipartida em ocidentais e orientais desaparece, mas outra se lhe substitui, considerando dois grupamentos opostos, xinguanos e não-xinguanos, como teremos oportunidade de o demonstrar.

Tudo isto, se nos sugere os Bororo como centro de difusão imediato de uma das principais parcelas do mito xinguanas, permite também como hipótese mais provável a de que sua difusão se fez para o norte, onde teria recebido dos Karib o tema da “noiva de pau”, que falta por completo às variantes Bororo e é onipresente nas xinguanas.

Sendo as contribuições Bororo e Karib fundamentais na tradição que estudamos, não se pode, por outro lado, ignorar um elevado número de

⁴ Haveria uma tendência a transmitir matrilinearmente a tradição mitológica entre os Karib xinguanos? Carvalho recolheu seu texto, também, da boca de uma mulher. V. Quadro 1.

antropônimos, a atestar a dos Aruak na sua formação. Muitos exemplos poderiam ser aduzidos, mas basta que será talvez o mais interessante. Os dois heróis Sol e Lua figuram na variante Bakairí 322 com os nomes de *Keri* e *Kame*, que não são vocábulos Karib, mas Aruak, como bem o notou v.d. Steinen (1940: 467-8). Na língua em que foi recolhido o texto, a forma correta teria sido *Tschischi* e *Nuna*, mas não fica aqui a questão, porque ao adotarem os dois termos para seus personagens, os Bakaíri inverteram-lhes o significado, uma vez que em Aruak Sol é *Kame* e Lua, *Keri*. Pertencendo à divisão oriental criada por *Keri*, que sendo Lua tem o papel secundário nos mitos Aruak, os Bakaíri etnocêntricamente passaram a considerá-lo Sol, e, mantendo-o como criador de seu grupo de tribos, deram-lhe o lugar principal no mito. Esta tendência etnocêntrica é geral no Xingu, no sentido de atribuir à sociedade do informante o lugar central nos acontecimentos míticos, e a adoção de termos alienígenas pelos Bakaíri Ocidentais tem uma implicância cronológica importante. Ela permitiria supor uma área Bororo-Aruak de difusão contínua do mito, anterior à intrusão dos Karib e talvez da “noiva de pau” – o que está de acordo com o que se sabe dos movimentos migratórios locais (v. Galvão e Simões 1965: 14-19).

Tendo acrescentado estas observações à discussão de Laraia sobre a influência Tupi-Guarani na mitologia xinguaná, gostaríamos de frisar que entre nossas conclusões e as suas não há incompatibilidade, mas antes complementaridade, uma vez que Levi-Strauss (1964:151) considera o mundo mítico Bororo profundamente devedor ao dos Tupi. Fica, ainda, em aberto o problema do contributo, Tupi, dos Kamayurá e Awetí ao patrimônio comum. Aos primeiros parece dever-se, de original, a maior importância do Ancestral na criação e classificação das tribos, e o mito da ampliação da terra: nas outras tradições tribais, quem as cria e classifica são os Gêmeos, e sobre a terra nada descobrimos.

Dos Trumái, de baixo prestígio, mal ajustados ao convívio intertribal e rapidamente depopulados por guerras e epidemias, nada parece haver passado ao Mito de Origens; pelo contrário, nosso conhecimento fragmentário mostra que, para a existência dos homens, duas explicações coexistiam. Uma, tipicamente xinguaná, e a outra com certeza do acervo Trumái, na qual o Sol, *Ateble*, faz o antepassado deles pela transformação de um peixe, o que responde, sem dúvida, pela crença dos outros índios, de que os Trumái seriam “animais aquáticos” (Steinen 1940:453). Disto tudo, importa reter que, com a exceção apontada, todos os troncos linguísticos presentes deram sua parcela ao mito que lhes é comum, da mesma forma que a intensa aculturação ali gerou uma cultura praticamente uniforme.

Calcular a profundidade cronológica absoluta de um mito é sempre tarefa difícil, senão inviável, mas um leve indício permite-nos tentá-lo. Ao delimitar os dois blocos ocidental e oriental, a v. 322 (colhida em 1887) arrola no de oeste os Suyá, que desde 1884 foram encontrados no Suyá-Missu, isto é, no extremo norte da bacia xinguana. Antes disso, eles localizavam-se a sudoeste da posição atual e a noroeste aproximadamente dos Bakaíri Ocidentais, o que justifica sua filiação ao grupo de *Kame*, sabendo-se que migraram do Rio Verde para nordeste sob pressão dos Bakaíri, aliados aos que, mais provavelmente Xavante, v. d. Steinen chama Kayapó. Esse movimento é situado pelo mesmo autor (1940:501) no primeiro quartel do século XIX, e marcaria a data mínima admissível para a existência, em sua forma presente, do mito que nos ocupa. Sendo de 1969 os textos mais recentes, veríamos um período de 144 anos coberto pela tradição tal como a temos, e sua marcante unidade, quer temporal, quer especial, atesta, ao nível ideológico da cultura xinguana, um ritmo de mudança muito lento. As diferenças resultariam do processo de difusão e aculturação, e dos anos decorridos entre o registro das múltiplas variantes. Dos oitenta e cinco após a primeira viagem alemã (1884), setenta se passaram antes de novo documento ser obtido, se excetuarmos os fragmentos devidos a Buell Quain. Mais recente ainda é a versão Awetĩ que agora transcrevemos.

VARIANTE AWETĨ

O pai de *Mamutsinĩ* era o morcego (*Tatsia*)⁵, que teve relações com uma mulher de pau-preto. Disso nasceu *Mamutsinĩ* em *Aluaku*, ainda de noite. Ainda pequeno [com mais ou menos o tamanho de uns 8 anos], veio para *Murena*. Quando cresceu, voltou e foi buscar a mãe para junto de si, para o *Murena*.

Resolveu *Mamutsinĩ* fazer arco de pau preto, e no mato encontrou-se com *Itsumari*, capitão das onças, e ficou com medo. Foi roubar o arco-íris, e a onça viu.

Com medo, *Mamutsinĩ* prometeu mulheres ao capitão das onças, suas filhas. “Se você quer vai lá buscar, para ser sua mulher, traz para cá.”

Aí, com pau preto, trabalhou e fez mulheres para a onça.

Itsumari veio buscar as mulheres e levou-as, as duas [o inf. mostra 2 dedos e diz: três]. Aí *Itsumari* copulou. Aí nasceram os dois netos, mas a mãe deles morreu. (Eram *Kwat* (Sol) e *Ta.ti* (Lua). Os irmãos foram tirados da barriga da mãe e levados, pequenos, numa mala, para *Murena*. (*Mamutsinĩ* é Jesus).

⁵ Os parêntesis são do informante os colchetes, nossos.

Kwat chorava dentro da mala. O avô soltou-o; ele foi brincar na água. De noite, dormiu. Cresceu, o pai veio olhá-lo: *Kwat* escutou falar e chamou-o e *Isumari* gostou. *Kwat* contou a *Mamutsiniĩ* e ele não gostou. Aí *Kwat* e o irmão choraram, pela morte da mãe, no mato. E a mulher de *Mamutsiniĩ* disse: “Mãe o que?” – deu-lhes beiju de pau. *Kwat* comeu, e depois bebeu mingau da terra que se usa para fiar [tabatinga].

Kwat cresceu e foi caçar passarinho. Matou um, e o passarinho conversou com ele: “Essa não é tua mãe, é tua avó. Tua mãe a avó (mãe da onça) matou. *Mamutsiniĩ* tirou-te da barriga dela e pôs na mala”.

Kwat veio, chorando. “Mãe, cade beiju, mãe, cade mingau, mãe?” “Aqui tem”. “Não. Isso é terra e pau. Minha mãe morreu.” Ai *Kwat* fez o porco pondo-lhe [o seu próprio] cabelo. À noite, *Kwat* entrou no caitetu e foi comer o arroz de *Mamutsiniĩ* no mato, e a mandioca também. Todos os bichos comeram. De dia, *Mamutsiniĩ* viu tudo comido, gritou, e os bichos correram.

Kwat chorava. *Mamutsiniĩ* veio e deitou-se na rede, bravo, porque o neto lhe comera o arroz. *Mamutsiniĩ* foi pegar beiju, deu-o ao neto, que comeu. Dormiu, e depois foi brincar na água; o pai dele veio, ficou olhando. Aí pôs um soco e um gambá em casa.

Kwat pediu, e a onça fez-lhe flechas, que são as avós de todos os índios que moram no Xingu. Flecha *uĩp* é do Xingu [ubá]. Os Jurúna são netos da flecha *temp̃ẽ’ãndu* [taquarinha] e os Cajabi e Suyá (índios bravos) também⁶. O pessoal da onça é que as fez, mas *Kwat* ficava com elas; muitas. Primeiro pegou flechas xinguanas, depois as dos índios bravos.

Kwat espetou as flechas no chão, na aldeia de *Isumari*), em círculo.

A noite foi falar com as flechas: “Amigo, vocês está brigando esse pai, pessoal desse pai” [i. é., mandou-os atacá-lo].

Fez então, à noite, a carabina que é avó dos caraíbas, mas ela não brigou, ficou na mão de *Kwat*. Quando as flechas (xinguanas) atacaram, ele apanhou o pai pela mão e mandou-o para o céu: curvou uma pindaíba, sentou o pai nela, agarrando-o (porque o pai não queria ir) por uma mão, e atirou-o para o céu (*iwapit*); sentou também a anta, o veado: aí a onça no céu está comendo anta e veado. Aí as flechas, todas, mataram as onças.

Kwat fumou, e a fumaça disse-lhe onde estava sua mãe, morta. Ele chamou-a, “Mãe, mãe, mãe... Levanta, mãe”. Ela disse: “Como é que é, meu filho? Estou morrendo”. *Kwat* chorou, chamando a mãe, e ela não veio. Ele mandava-a levantar, e ela não obedeceu. (A língua de *Kwat* é *Kutanaphu*)⁷. Aí a mãe dele morreu; ele chorou, mas não adiantou. Aí as flechas-índio vieram.

⁶ São os materiais respectivamente usados por essas tribos na fabricação de suas flechas.

⁷ *Kutanaphu*, i.é., *Kustonau*, grupo Aruak hoje extinto. Situava-se em 1884 no R. Batovi, a montante dos Waurá (Steinen 1942. mapa anexo).

Trouxeram mingau, e leite, pinga. As flechas disseram que não queriam pinga, era sujo. *Kwat* disse: “Como chama [o que] você quer”.

Aí os índios pegaram flecha e arco branco, os avós dos Yawalapití pegaram; e retiraram-se. O avô de Kutaphu recusou a carabina, ficou só com arco e flecha. Veio Waurá: “Só quero flecha também: e pegou panela. Avô de Kamayurá veio: “Quero flecha também, arco preto e pena de tucano nas flechas, e de rei-congo”; recusaram também a carabina.

“Toma leite”, disse *Kwat*. Recusaram.

Os avós de Kalapálo quiseram flecha e arco branco e cuia, e colar de cintura. Avô de lanahukwá pegou flecha, colar de pescoço, cuia, óleo de piqui e arco branco. Avô de Matipú apanhou colar de Matipú, arco branco e flecha e cuia e cipó de matar peixe, e feitiço⁸; levou tudo para casa. Avô de Kuikúro pegou flecha, colar de cintura, cuia grande, e foi guardar tudo. Avô de Trumaí ficou com arco branco e flecha de ubá, penas de tucano e rei-congo. O avô de Awetĩ tomou flecha, arco preto e branco, borduna, pena de tucano. Um bicho, parecido com mutuca, mordeu-o; levou esse bicho também, dentro de um saco, e guardou tudo na casa.

O avô de Cajabi pegou flecha de *kamayip* (esse é nome Kamayurá; para os Awetĩ é *tempê ’ându* e pena de arara. Eram os primeiros índios bravos. Avô de Juruna pegou a mesma flecha, e borduna, e foi embora. Avô de Suyá pegou a mesma flecha e arco preto, borduna, unha de onça e pena de arara. O avô de Txukakamãe, apanhou dessas flechas. arco, borduna, arara vermelha. Avô de Mundurukú pegou a mesma flecha. E avô de Txikão, flecha de ubá, pena de tucano e arco branco.

Os avós dos índios recusaram o leite oferecido por *Kwat*, por ser sujo. Também não pegaram a carabina.

Kwat foi-se deitar. Ao meio dia levantou-se e foi fazer pedra, e gritava na pedra. *Kwat* fez de pedra o avô de Caraíba: de pedra branca [tabatinga], brancos, e de pedra preta, os pretos.

E a pedra gritava muito; era o avô de Caraíba. Mandou o avô de Caraíba pegar a carabina, machado, facão, camisa, máquina, gravador, leite, pinga, tudo. Então o avô de Caraíba foi embora. Beberam leite e pinga, rapadura, cana, açúcar e feijão.

Kwat levou o avô dos Caraíbas para muito longe. Aí o Caraíba veio e viu os índios no Rio. Discutiram se era bicho, ou gente. Aí brigaram. Os índios mataram o avô [os avós] dos Caraíbas. Foram matando, com flecha e borduna. Aí o avô dos Caraíbas veio e matou avô de índio, de todos eles.

⁸ O feitiço (Kamayurá *muâng*) e o feiticeiro (K. *muângyatl*) são socialmente desaprovados. Este difere do xamã (k. *paye*), que é benéfico.

Aí os avós dos índios fugiram, pelo mato. E aí os avós dos índios vieram para cá e os Caraíbas ficaram no Rio⁹.

Os Kubencongre são tribo Txukahamãe, que também veio.

ARQUE-MITO

1.0 - ORIGENS DO ANCESTRAL (v. ref. 221)

Nos começos, só existiam Morcego e jatobá [111: Pau-preto]. Passando pela noite, o Morcego viu a filha do Jatobá reclusa em sua casa; entrou e às escondidas possuiu-a, partindo de manhã cedo. Deixou-a grávida, e sua mãe, ao descobrir, exigiu-lhe zangada e sem êxito o nome do amante. Três luas passadas nasceu o Ancestral (*Kwamuty*)¹⁰, pai, avô dos índios e civilizados. 322a:

Então, era de noite, ainda.

O Ancestral cresceu, e o pai de sua mãe quis saber de quem era filho: ela nada revelou. Quando o menino já estava andando, reuniu toda a gente no terreiro, mas unânimemente negaram a paternidade.

O jatobá resolveu mandar *pareat* chamar outras tribos; para ver se a elas pertencia o pai de seu neto. Ninguém existia nessa altura, nem Sol, nem índios xinguanos, nem civilizados, só havia Morcego e Pau. Veio a tribo dos Piqui que gritaram ao chegar, sentando-se no terreiro e lutando depois. Sem rir, o Ancestral sentou-se ao lado do jatobá, enquanto a mãe, envergonhada, ficava em casa chorando. Acabada a luta, os Piqui prepararam-se para partir, e o jatobá indagou sobre o pai do Ancestral. Ninguém sabia.

Depois mandou chamar os Morcegos. Quando o *pareat* chegou lá, um trouxe banquinhos e fê-lo sentar, todos estavam contentes por ter vindo *pareat*. O chefe dos Morcegos perguntou quem o chamava e porque, e o *pareat* explicou. Disputando entre si, todos se declararam pais do menino. (E este ouviu. Estava alegre, ia crescer e fazer gente). Depois o *pareat* partiu, na sua aldeia deu conta da missão, e o jatobá preparou bebida para os futuros visitantes. Assim, ficaram sabendo que o pai era o Morcego, mas a moça não disse nada. E o jatobá chorou de vergonha,

⁹ Rio de Janeiro. Esta memória de fundo histórico é fruto do contato com civilizados.

¹⁰ Mantendo a designação genérica, que torna mais fácil acompanhar a narrativa, quando necessário introduzimos entre parênteses os nomes dos principais personagens conforme a língua da variante. Outros termos indígenas, salvo outra indicação, vêm na língua da variante de referência.

todos conheciam a falta de sua filha e falavam mal dela e do Morcego. Só o Ancestral estava contente.

De manhã os Morcegos pintaram-se quando lhes trouxeram comida de festa, e a “mãe do avô” (sic) do Ancestral também o pintou e enfeitou. Depois os Morcegos vieram e o Jatobá esperou-os com o neto ao lado, sentado no terreiro onde recebeu os chefes dos Morcegos. A seguir os Morcegos e Jatobás lutaram, até que o Jatobá mandou parar e trouxeram comida aos visitantes. O Ancestral procurou a mãe que chorava envergonhada, mas ela permaneceu sem responder quando lhe disse que casasse com o Morcego. Por ter gerado o Ancestral em sua filha, o Morcego pagou ao Jatobá com armas e enfeites, e assim os Jatobá se tornaram cientes de tudo.

Já homem, o Ancestral foi passear no mato, e, copulando com um ninho de cupim durante muitos dias, engendrou duas filhas, que depois libertou com um machado, levando-as consigo. Elas cresceram e ficaram moças, cozinhando para ele.

2.0 - AMPLIAÇÃO DA TERRA (v. ref. 128)

(Antes a terra era pequena e de cor vermelha, e nela o Ancestral (*Mavutsinĩ*) fincou em circulo os primeiros *Kwarip*. Mas sendo pequena e não dando para fazer muita gente, bateu repetidamente com o pé direito e ampliou-a, ficando grande para os índios e os brancos. Àquela terra vermelha o Ancestral enterrou-a e cobriu-a com terra escura, porque a vermelha não presta para nada. Escondeu a terra vermelha, e é lá no *Murena* que ela está.)

3.0 - O ANCESTRAL FAZ GENTE DE TRONCOS (v. ref. 127)

Foi assim que o Ancestral começou a fazer *kwarip*. Cortou troncos de *mavu* e *Kamiuwa*, erguendo-os e pintando-os. Passada a noite os troncos começaram a virar gente toda paramentada, e o Ancestral avisou que quem houvesse tido relações sexuais permanecesse escondido e longe dos *kwarip*, pois queria que se tornassem humanos. Quando os *kwarip* mexeram, todos gritaram alegres, mas um homem que copulara saiu da casa, e os *kwarip* voltaram a ser troncos. Antigamente, ao fazer-se *kwarip* os mortos retomavam e era isso que o Ancestral queria. Mas aquele que estivera com mulher apareceu e agora os *kwarip* não mais se transformam. O *kwarip* hoje é só para lembrar, e aqueles primeiros estão lá no *Murena*, onde os fizeram.

O Ancestral fabricou os Kamayurá da madeira *kwarip*, por isso são escuros, e os Kuikúro também. Os Yawalapití fê-los de *mayakip*, por isso são meio escuros; e os Caraíbas de *mavu* (por isso são claros). Foi também então que o Ancestral começou o canto de pintar *kwarip*.

No *Murema*, o Ancestral fez toda a gente bonita, e ele queria que ali morasse. Também aquele *kwarip* que só se metamorfoseou da cintura para cima está oculto por lá. Se alguém morria, no *kwarip* o morto voltava, e o Ancestral zangou-se ao ser interrompido.

211: Quando pela primeira vez transformou os troncos ao nascer do sol, vieram as onças e os peixes e lutaram entre si, com grande algazarra dos peixes e dos pássaros.

Porque o Ancestral começou, temos sempre de fazer *kwarip*. Naquele tempo, Lua (*Yai*) ainda não existia.

121b, 122, 124, 126a: Depois o Ancestral fez o primeiro arco preto, seguido do arco branco, da borduna, das armas de fogo: a flecha e o arco preto eram para os Kamayurá, o arco de pindaíba para os Kuikúro, e a rede para os Waurá.

De manhã cedo o Ancestral levantou-se e foi apanhar fibra de tucum [111: pau preto de fazer arco. 221: fibra de tucum para fazer rede]. Essa corda de arco era da Onça, perto de cuja casa o Ancestral a encontrou. As onças cercaram-no ameaçando matá-lo, mas, chamando-lhes o chefe de “filho da irmã”, o Ancestral pediu que não o matassem, pois em troca lhe daria mulheres. O adversário anuiu e deixou-o ir, mas ficou disputando a respeito com seus camaradas.

De regresso a casa, o Ancestral anunciou às filhas que casariam com a Onça, mas elas, com medo da mãe do futuro marido, recusaram. Diante disso o Ancestral foi de madrugada cortar certo número de paus [127:4 paus, 123:1,125:6, 126:3, 211:12, 221:3, 311:2, 322a:5], escondeu-os com folhas mágicas e de manhã fez-lhes braços, olhos com sementes, mas pés não porque era impossível. Experimentou por-lhes cabelo de embira de buriti com carvão, mas ficou mal, e o pelo do guará também, por ser branco [311: corda de buriti por ser branca]. Recorreu então à ajuda do passarinho *Tsitsika*, que possui o cabelo preto que temos, e disso foi feito o cabelo. [311: de barba de milho com algas de um lago próximo].

Os dentes, tentou fazer-lhes de pedra, mas o riso era preto e feio, como o era com dentes de concha, que além disso quebravam. Pediu por isso auxílio a *Kakatsi*, e fizeram os dentes, pequenos e branquinhos, das sementes de mangaba. Por serem de sementes é que eles se estragam facilmente.

Logo, o Ancestral preparou cintos de embira de buriti, iguais aos das meninas, e chamou a Embira, para com ela fazer a cobertura pubiana. Mas a Embira recusou, só queria servir para amarração. Em vista disso o Ancestral chamou o *Tamehawp*, que foi, mas de olhos fechados por não gostar do cheiro de vaginal. (Naquele tempo, os bichos e plantas eram como gente). 311: Pronto o cinto, o Ancestral deixou de lhe colocar o cordão perineal.

No dia seguinte o Ancestral pintou as moças com *urukuyup* e *tiwitiwi i*. 311: Fez bancos de pau para si e para elas, indo dormir, e no outro dia encontrou-as sentadas nos bancos; mas faltavam-lhes ainda os orifícios do corpo, que ele completou, iguais aos nossos. 221: A vagina, moldou-a com cera.

Deu-lhes depois pente e urucu, e mandou-as para casa da Onça. Foram e uma esqueceu o pente; voltando para buscá-lo, perdeu-se e gritou, sem que as outras respondessem, e uma destas disse que ficasse assim daí por diante, gritando pelos matos como bicho. É hoje o *mama'ẽ Yawirikunyã*, cujos cabelos são longos e vive gritando na floresta. [311: encontraram um lago amargo, e uma das moças, teimando em beber, afogou-se.]

Prosseguiram e encontraram a Anta, a quem perguntaram pelo caminho; mostrando-o, ela exigiu ter relações sexuais com uma, mas o seu órgão desmesurado matou a mulher. 311: Esta partiu-se ao meio e a Anta fugiu, ao ver que era de pau. [221: As mulheres recusaram-se por acharem a Anta feia.]

O Ancestral mandou que a planta *Yeke'a* deflorasse outra moça, pois seus frutos eram como penis de todos os tamanhos. [221: o Viado queria casar com ela, recusaram-no por causa das pernas finas. 311: Martin-Pescador ensinou o caminho e deu-lhes três peixes, deitando-se com uma.]

Deram depois com o Tatu, que lhes indicou por onde seguir e quis possuir uma delas; mas como estava sem penis, aproveitaram para fugir enquanto o ia buscar. [221: Vieram e foram recusados por causa de suas características: o Queixada, sujo e feio; o Caititu, feio demais; o Tamanduá, chato e de rabo e nariz comprido; a Capivara, de dentes grande e nariz redondo; todo o pessoal da Onça foi lá sem resultado. 311: Irara ensinou-lhes a direção, deu mel-de-pau e obrigou uma das moças a entregar-se.] 311: Irritadas e reclamando contra as contínuas exigências de relações, elas continuaram e resolveram fazer o cordão perineal do *uluri*. Para obter a fibra necessária, uma subiu a um buriti e derrubou-lhe o broto, que caiu com a ponta para cima. Outra, das de baixo, colheu uma folha e fez uma mutuca, que voou e foi picar a do alto; ela caiu, e o broto do buriti entrou-

lhe pela vagina, matando-a. As duas mulheres que sobraram, seguiram adiante deixando-a insepulta.

Pelas 15:00 horas chegaram a um lago, e, trepando numa árvore, aguardaram, perto de seu porto, a flecha de assobio da Onça. As onças estavam jogando bola.

A anu preto fêmea, *Nyainyakunyã* [221: uma mulher. 311: a Seriema] veio banhar-se com seu marido, comentando não ser preta, ser branca. As moças, escondidas, fizeram mutuca e mandaram-na morde-la [125: riram do disparate. 311: a mutuca mordeu uma das moças, que lhe bateu, fazendo-a ir picar a Seriema]. O anu olhou para cima, viu as moças e perguntou-lhes o que faziam. [125: os anus correram assustados. 311: A Seriema quebrou o pote e molhou-se, sendo em casa repreendida pelo marido]. Responderam que esperavam o pessoal, e o anu foi avisar a Onça de que a esperavam no porto.

A Onça foi ver, atirando flechas de assobio. Duvidando de que se tratasse da Onça, as moças não apanharam a flecha. Desapontada e estranhando, pois *Mavutsini* prometera, foi-se embora com sua flecha, achando que não era consigo e que eles não seriam seus parentes. [221: a Onça foi lá e as moças, achando-a feia, não a acompanharam].

Depois, o Amigo ou Irmão da Onça (Awaratsiing) jogou sua flecha de assobio, e as mulheres apanharam-na [221: veio a espécie de onça Wau, que acompanharam por ser bonita]. Awaratsiing era vermelho e tinha o trazeiro cheio de feridas, o que lhes revelou sua identidade. [311: após o encontro com a Siriema, as moças continuaram até uma encruzilhada, onde se separaram; uma foi ter à casa do Lobo, e a outra à da Onça (*Nitzuengle*), que lhe perguntou pela que faltava]. A Onça ficou zangada por terem ido para casa de seu Amigo, onde só se comia fruta de *minata*. A mãe da Onça usava polvilho, não *minata*, e o que as moças queriam era comida de mandioca, não de fruta. No dia seguinte a Mãe do Amigo da Onça mandou-as buscar a comida que queriam à casa da Onça, e sua Mãe recriminou-as por não terem casado com o filho. Nesse tempo, as onças eram como gente e só comiam caça [221: comiam “peixe que era na verdade a gente do Ancestral (Kwamuty). 322: A Onça (*Oka*) só comia Bakairi], e foram pedir a seu chefe para caçar. Ele autorizou que partissem no dia seguinte. Bem cedo as moças levantaram-se e prepararam beiju para os caçadores, que a Onça pegou e distribuiu entre eles. No caminho para a caçada, a Onça fingiu ter os olhos doentes e regressou, deixando os outros continuarem. Para tomar as mulheres do Amigo, voltou jogando flecha de assobio [221: dardos de *Yawari* de assobio. 311: Onça (*Nitzuengle*) foi buscar a mulher a casa do Lobo com seus homens armados, e jogando

dessas flechas), e quando chegou ao meio do terreiro, as mulheres apanharam-lhe a flecha. A Onça levou-as para casa.

Quando os caçadores voltaram assaram e mandaram pedaços de carne para elas. O Amigo mandou chamá-las, e ela enviaram-lhe beiju, dizendo que esperasse. [221: A Onça (*Tsumare*) fez assar o “peixe” = gente, mas as moças recusaram comer. Chorando à sombra da casa, elas com um pauzinho desenharam-se os risquinhos que temos na palma das mãos, e declararam que, casada com elas, a Onça tinha de proibir a matança de sua gente. Ameaçaram partir se não recebessem peixe. Triste, a Onça discursou no terreiro contando o que se passava, ordenando pescar, e advertindo que não podiam mais matar o pessoal do sogro. De manhã cedo fizeram pescaria, e as mulheres alegraram-se por só ter vindo verdadeiro peixe. A Onça pôs bebida e peixe e nunca mais comeram gente].

O Amigo mandou insistir em que voltassem, mas elas não quiseram: lá só havia *minata*. Quando a Mãe do Amigo voltou para chamá-las, deram-lhe mingau de piqui, cheio de espinhos. Ela engasgou-se e fugiu para o mato roncando. Quando o Amigo apareceu fizeram-lhe o mesmo, e ele ficou como a Mãe e como é hoje. E elas, continuaram morando com a Onça.

Estando uma das mulheres já grávida da Onça [121a: de *Mavutsiniĩ*. 322: de dois ossos de Bakairí que engolira. 411a: não se sabe se foi a Onça que a engravidou], o marido recomendou-lhes que não catassem piolho de sua Mãe, pois se o fizessem esta as comeria. Um dia, foi à roça com uma das mulheres, deixando a que estava prenhe em casa. A Mãe da Onça pediu à nora que a catasse, e, quando a moça comeu o piolho, entrou-lhe na bôca um cabelo que tentou cuspir. Zangada e acusando-a de ter nojo e não gostar dela, a sogra agarrou-a pelo pescoço e matou-a. [221: a sogra ao varrer emitiu gazes, a moça cuspiu, e a outra em represália matou-a. 311: idem. 322: a sogra, não querendo que a nora gerasse filhos de Bakairí, matou-a arrancando-lhe os olhos]. Depois, a Mãe da Onça fugiu e escondeu-se [311: com a ajuda do filho].

Ao voltarem deram com o acontecido. A irmã da morta logo disse desconfiar da sogra, e a Onça foi procurá-la. 322: a Onça (*Oka*) quis matar a homicida, mas poupou-a porque ela lhe lembrou ser sua Mãe.

Como a defunta esperava criança, chamaram um avô, a formiga *Tanabã*, para que fizesse o parto, e, para ajudar, o passarinho *Kuykuy*, o sapo *Takutaku* e o Morcego *Aru'a*. A formiga entrou pela vagina da mulher, viu que eram dois os meninos e extraiu-os, um de cada vez. [111: o Ancestral (*Mavutsiniĩ*) tirou os meninos do seio materno. 121a: o Ancestral (*Mavutsiniĩ*) copulou e engravidou a mulher, nascendo um menino; depois

repetiu o feito. 221: a formiga viu os meninos e a Onça (*Tsumare*) praticou a cesariana, cortando o rabo que as crianças tinham. 322: a cesárea foi feita por *Kuara*, jaguar irmão da Onça (*Oka*). Depois de nascidos, os Gêmeos (foram guardados numa cabaça como a de criar periquitos e papagaios [111: numa mala. 123: numa caixa. 125, 126: num recinto de reclusão, *mirĩtsi*. 221, 224: numa panela de barro, tapada], que a seguir foi pendurada no alto da casa.

125: A Onça pediu a seu avô *Tumutumuri*, o marimbondo riscado e de cabeça vermelha para fazer o enterro. 127: Ele veio, e *Tanabã* ajudou-o a sepultar a defunta, em sua rede e de pé, por ser grande “capitão” a mulher feita pelo Ancestral. A cova foi bem no meio do terreiro. Costuraram-lhe a rede formando o motivo decorativo *tapaka*, e *Tumutumuri* mandou carregar a morta em redor da casa, numa procissão semelhante à do *Kwařip*. Cantaram, e depois cobriram o buraco com terra [311: a Onça (*Nitzuengle*) atirou com a mulher para a cobertura da casa, por não saber sepultá-la. 322: *Kuara* e os outros assaram-na e comeram-na, dando bocados à Onça (*Oka*), que, ao regressar da procura da Mãe, comeu sem suspeitar].

126: De manhã os meninos já estavam mexendo. 221: Dez dias depois já andavam dentro da panela e, estando a casa vazia, saíram e foram comer. 127: No regresso a casa, a Onça e a mulher restante viram o rasto dos meninos. [221: o pessoal viu o rasto dos meninos].

A Mãe de Criação [126: a, Onça (*Yawat*)] pôs à porta dos meninos “uluri” e a rodilha de carregar, mas os meninos não pegaram; trouxe então *urukuyup* e cabacinha, e eles tampouco ligaram. [123, 125, 126: O pai trouxe-lhe 2 arco e 2 flechas, que os meninos recolheram. Assim ficaram sabendo que eles eram homens, porque até então nem a Onça nem a Mãe de Criação os tinham visto. 126: Mais tarde, eles andaram dentro do *mirĩtsi*, e saíram para caçar passarinho e calangos, fora de casa.

Querendo surpreende-los, a Onça e sua mulher esconderam-se e esperaram [221: puseram terra no chão para apanhar-lhes o rasto. 224: Ouvindo barulho de noite a Onça (*Tsumare*) alumiou e foi vê-los]. A Onça e a madrastra deles entraram, quando os meninos estavam no chão, e disseram-lhes que não precisavam ocultar-se de seus pais [111: Sol chorava na mala e o Ancestral (*Mamutsinĩ*) soltou-o. 221, 224: a Onça (*Tsumare*) abriu a panela e viu os meninos; o Sol pediu à irmã da mãe que o criasse.] 111: a Mãe de Criação, para os consolar, deu-lhes beiju de pau e mingau de tabatinga [221: fez-lhes beiju]. 111, 125, 126: Os meninos foram caçar passarinhos e calangos.

A Onça [126: a madrastra] recomendou-lhes não brigar com ninguém, e que não mexessem com o calango *Teyuparap*, que era avô deles. Saíram,

mataram-no, tinha cinco dedos. Por ser avô, enterraram-no. A Onça disse-lhes que não matassem a paca, por ser também um avô. Quando a paca estava a aquecer-se ao sol diante de casa, mataram-na para ver se era verdade. Não era, só tinha três dedos. Nessa altura não se comia carne, eles é que começaram; esfolaram, e assaram a paca, e a Onça pediu um pedaço. (A Onça era pai do Sol e da Lua (*Kwat* e *Yai*), mas não sabia coisa nenhuma. O Ancestral fez de pau a Mãe deles: eles fizeram o resto). A Onça proibiu-lhes também matar cotia, mas eles mataram-na e viram que não era avô, porque não tinha cinco dedos. Esfolaram e moquearam a cotia, o pai deles gostou do cheiro e pediu; a Mãe de Criação, também comeu. Os Gêmeos acharam bem e determinaram que no futuro, só carne seria o alimento da Onça. A gente não comia caça naquela época, só macaco. Mataram o lagarto *Kuwiara*, tinha cinco dedos e era, portanto, avó. Disseram-lhes depois para não matar o veado, mas fizeram-no quando capinava sua roça. Não era avó, tinha dois dedos. Esfolaram-no e moquearam, a Onça pediu: e os meninos insistiram, dizendo que a Onça só comeria carne.

Encontraram o Tatu, que lhes perguntou o nome: disseram não ter, serem chamados “sem nome” pela Mãe (madrasta). O Tatu então batizou o Sol de *tape iyau* e a Lua de *Tape akanã*, e de volta a casa, a Mãe de Criação perguntou-lhes quem lhes dera aqueles nomes. “O Tatu” – disseram. E por causa disso respeitaram-no, não o mataram.

Apesar da recomendação em contrário da Mãe de Criação, foram roubar amendoim à roça da perdiz *Kuyatiti*, avó também [221: perdigão = inhambu grande]. Quando essa mulher descobriu, ficou irritada e perguntou-se quem seria o ladrão, comentando que com certeza os meninos órfãos. Perguntaram-lhe e *Kuyatiti* contou [221: amolaram-lhe o rabo com uma pedra para que contasse. 311: Sol bateu-lhe por detrás para a fazer contar] onde estava o corpo da Mãe deles, e onde a Avó, Mãe da Onça, se escondia, no mato atrás da casa [126: em meio ao abacaxi do mato. 311: longe, numa casa à beira d’água]; disse ainda que a que consideravam Mãe, não o era realmente. [322a: a Tia-Avó *Ewakí* contou que a Avó lhes matara a Mãe].

A seguir passaram terra vermelha nas costas da *Kuyatiti*, que se tornou num pássaro que voou, dizendo: “Sem mãe!” [311: Da surra, ela ficou feia e medrosa como é.] 127: Os meninos disseram que sabiam não ter mãe, e mandaram-na cantar direito.

Chorando, os meninos regressaram. A Mãe de Criação tentou consolá-los, mas soube que choravam pela Mãe de verdade; queixaram-se que ela não o era, sendo só *aikama* (irmã da mãe = mãe de criação). [111: Chorando, Sol pediu comida, reclamando que aquela não passava de terra e pau

podre; entrou num porco feito com cabelo seu, e foi com outros bichos roubar a roça do Ancestral, que de manhã os enxotou, indo deitar-se zangado. Como o Sol chorava, o avô deu-lhe beiju. O neto dormiu e depois foi brincar nágua, enquanto isso a Onça veio e pos-lhe um socó e um gambá em casa].

Após perguntarem pelo esconderijo da Avó (Mãe da Onça), os meninos diminuíram de tamanho e partiram em sua busca. 128, 125, 126: Quem mostrou o local onde ela estava foi o calango [221: a Onça disse-lhes onde era], em meio ao abacaxi do mato. [311: a Casa da Avó estava velha, suja e cheia de bichos; o *Acauá* ajudou-os a dar cabo das cobras, a Anta a liquidar as pulgas, o Bilro a exterminar os marimbondos].

A Avó recebeu-os bem e brincou com eles chamando-os *Tiré im* (“sem mãe”), mas os Gêmeos tinham uma pedra oculta sob o pé, para matá-la. 311: Citando a perdiz, acusaram a Avó do desaparecimento da Mãe, mas ela fingiu-se ignorante, atribuindo-o, talvez, a febres: mas de nada poderia saber, pois há muito que morava no mato... 127: Então pularam sobre o coração da velha, e o peso da pedra acabou com ela.

311: O Sol mandou o irmão apanhar fogo com a Mãe de Criação, pretextando quererem queimar marimbondos. Incendiaram a casa e a velha [322a: a velha], cujos ossos saltavam longe ao arder. Observavam, bem abrigados, quando a Lua se expôs e foi tingida por um pau que lhe arrancou o nariz [322a.: a Lua incendiou-se], e morreu, por isso a vemos no céu sem nariz. 322a: o Sol soprou sobre a Lua e ressuscitou-a, fazendo-lhe nariz e mãos como de homem. Antes eram como de papagaio. Logo após o mesmo acidente e ressurreição aconteceram ao Sol. Vieram então a lontra pequena, a ariranha, e o tucano, que respectivamente levaram consigo as caudas, as mãos, os pés, e os bicos, dos quais o maior era o do Sol].

126: Neste tempo, os meninos ainda não tinham nome (i.e., nome definitivo). 127: Regressaram a casa, comentando a vingança tomada, e, à pergunta da Mãe de Criação responderam não haver molestado a Avó [126: a Onça concordou com a desforra]. Perguntaram pela Mãe e pelo Pai, e a madrastra mostrou-lhes a sepultura da primeira. [322a: com vergonha, a Onça (*Oka*) nunca revelou aos Gêmeos o acontecido]. 126: Perto do enterratório, choraram ritualmente, primeiro como os xinguanos, depois como as tribos marginais à área. Choraram pela Mãe e ela respondeu-lhes baixinho; eles cavaram e falaram com ela. Mas ela já estava morta. [125: apesar de morta há muito ainda estava viva. 126: não podia falar porque os vermes lhe tinham devorado a garganta]. Se tivessem acudido antes, tê-la-iam salvo. 221: A Mãe de Criação veio então, e disse-lhes que a deviam deixar.

[311: o Sol tirou a Mãe da cobertura da casa onde a pusera a Onça, colocou-lhe remédio e ela respondeu. Alegre deitou-se a seu lado, mas no açodamento bateu-lhe e matou-a].

Chamaram o marimbondo riscado *Tumutumuri* para que lhes enterasse a Mãe. O pai há muito não se pintava, mas os Gêmeos mandaram-no pescar, para haver pintura e se acabar a saudade. A Onça assim fez convocando a todos para a pesca e exortando-os a não sair da aldeia. Cantaram para que a alma da morta partisse, e trouxeram mingau para o terreiro, a fim de realizar a cerimônia do banho ritual. Depois banharam o *Tumutumuri* e pintaram-no de vermelho, na cabeça. E mataram paca e cotia para comer.

(322a: a Onça (*Oka*) era a pintada, que flechava e comia os Bakairí. Sua Mãe parecia jaó e macuco, e tinha unhas como polegares: comeu tantos Bakairí que o Sol teve de fazer mais. Por causa daquilo é que a Onça não come jaó e macuco. O Ancestral (*Kamuschini*) é como as aranhas pretas e com pouco pelo que sobem ao céu em agosto e setembro.)

Mais tarde os meninos foram pedir taquarinhas ao gambá *Tsawarape*, que as deu [111, 221, 224, 311, 322: pediram flechas à Onça. 123, 222: os meninos fizeram muitas flechas]. 221: Fingindo ir caçar, foram pedindo flechas em dias sucessivos. 111: primeiro pegaram flechas de ubá, depois de cambaiuva, que são avós dos xinguanos e dos índios bravos. [322: as flechas eram infantis, de talos de buriti].

Cortaram aquelas taquarinhas em pedaços de uns 10cm., e, fincando-os verticalmente, rodaram com eles a casa. 221, 222: No mato, os Gêmeos pintaram-se como para *Yawari* (uma festa), e, no meio do círculo, gritaram e fumaram sobre as armas. 127: Elas transformaram-se em Txukakamãe e Kayabí, Suyá não porque são pedacinho de cobra. [221, 222: viraram Waurá, Mehinaku, Matipu, Trumaí; Kayabí, Xerente, Xavante, Txikão; Civilizado. 321: apareceram os Bakairí e Kayabí. 322a: vieram, magicamente, os Kayabi. 411b: o Sol fez toda a gente de flechas].

[311: o Sol deu cinza de taquarinha para a tia comer, durante muito tempo, e ela ficou grávida dos índios bravos, que, às escondidas da Onça, nasceram no mato. O Sol mostrou ao pai os filhotes do Gambá, fazendo-os passar por filhos da Mãe de Criação. Depois, armou os índios bravos com as armas que lhe dera a Onça.]

[111: À noite, o Sol fez carabina, avô dos caraíbas].

126: A Onça tentou moldar o corpo dos filhos como o seu próprio, mas não suportaram a dor, e gritaram por socorro. 127: Os índios bravos vieram e atacaram o pessoal da Onça; os meninos pegaram-na dentro de casa, e atiraram-na para o céu em companhia de sua mulher. Depois fize-

ram massa de cinza para que o pai fosse para o céu [221: o Sol encheu uma cabaça com cinza e raspas de casca de arco, e arremessou-a para o alto, transformando-a num gavião – no qual posteriormente ascendeu ao céu; a Onça fugiu para o mato. 111: por meio de uma pindaíba encurvada, o Sol atirou a Onça, a anta e o veado para o céu. 311: o Sol, valendo-se ele seu arco, disparou o pai para o céu, mandando também o socó para pescar para ele. 322a: os índios bravos flecharam e erraram a Onça; o Sol conseguiu ferí-la no joelho, mas assim mesmo escapou para o mato].

126: Agora o pai e a madrastra dos Gêmeos chamam-se *Iwakakape ayrupi*, (“os que estão no caminho do céu, i.é., na Via Láctea!). 111: As flechas-índio mataram as onças todas, mas a carabina não participou da luta. 127: Só restaram o Sol e a Lua, que deram aldeias àqueles índios todos. 311: O Sol distribuiu-os pelo Kulisehu-Kuluene até *Murena*, e assim surgiram os índios bravos que atacam os bons.

A Lua perguntou ao Sol aonde iriam, agora, e ele respondeu que aguardariam o Ancestral, que logo apareceu e lhes perguntou pelos seus. Contaram-lhe tudo e o Avô levou-os para *Murena* [322a: os Gêmeos ficaram no Salto pois aí morava seu avô *Tumebi/Tumeng*, marido de sua tia-avó *Ewakil*]. 126: No *Murena* iam fazer muitas coisas. 123: E muita gente também. 223: o Sol fez no *Murena* as tribos xinguanas, e toda a gente. 123: De lá mandou essa gente para outros lugares, e deu-lhes fogo para levar.

126: No *Murena* perguntaram-lhes o nome; responderam: “*Tsaukumá*”. Mas *Kwarayumiá*, espécie de grilo, disse-lhes que esse não prestava e que lhes daria o seu. Nominou-os *Kwat* (Sol), o mais velho, e *Yai* (Lua), o mais novo. Os meninos, contentes, aceitaram. [311: Ao caçar encontraram o gafanhoto *Tucura*, que ficou sabendo que não tinham nome. Deu-lhes então o seu próprio. *Rititaurinbe*. O Sol cresceu e ficou grande e forte como a Anta. (Mais tarde tentou subir ao céu no veado, que correu de um lado para outro, sem conseguir: subiu então nas asas do gavião *uirassu*). [322b: Os Gêmeos pediram a *Tumeng* que lhes fizesse casa; e *Tumeng* soprou sobre o cupim e fez pedras. Depois ensinou-os a pescar, a fazer moquém e outras coisas. Os Gêmeos agora já eram adultos, e já tinham os elementos necessários: sol, lua, rede, sono, rio, salto, peixe, casa, moquém.

4.0 - BAKAIRÍ: FESTAS ALUA E IMEO. MULTIPLICAÇÃO E DISPERSÃO DAS TRIBOS (v. ref. 322b)

Os Bakairí moravam com o Sol (*Keri*) a E do Salto do Paranatinga, onde ele havia feito um morro do qual se via ao longe. A Lua (*Kame*) fez

uma casa de festas e uma flauta, e convidou o irmão e sua gente. Dançaram, e o organizador da festa deu muito mingau e beiju aos convidados, recebendo em troca presentes de flechas e fio de algodão.

Tempo depois, o Sol retribuiu a festa no Salto, e nessa ocasião dançaram o *makanari* (do Morcego grande e do Morcego pequeno) e o *imigo* (da lagarta das palmeiras). Dançaram dois dias e duas noites, descansando de noite e banhando-se de manhã, nessa festa de que era dono o Sol. Como este fizera muitos Bakairí de cana de ubá e seu irmão não fizera nenhum, repreendeu a preguiça do outro e desentenderam-se. Mais fraco, a Lua fugiu para SW e elevou outro morro no Rio Beijaflor, e ali fez os Apiaká, os Paresí e os Guaná.

O Sol, de seu morro no Salto, viu a fumaça da aldeia da Lua e foi lá, irritando-se com a quantidade de gente que o irmão fizera. Brigaram de novo, mas a Lua acabou deixando-os a todos e regressando em companhia do irmão. Mas o Sol também já fizera muitos homens e surgiu novo conflito; desta vez, a Lua foi para o R. Arinos, mas o outro foi atrás e fê-lo voltar.

Nestas idas e vindas, o Sol fez a oriente os Bakairí, Kayabí, Bororo, Nahukawá, Mehináku; e a Lua, a ocidente, os Apiaká, Paresí, Guaná, Maué, Suyá, Mundurukú, enfim, “todas as tribos do Arinos”. Haste de flecha foi o material usado para os índios, mas para os portugueses foi uma cana escura, da cor da coroa de espingarda.

Primeiro o Sol deu a espingarda ao Bakairí, mas como não a soube usar, deu-a depois ao Caraíba. [321: O Imperador = Sol passeava com 1 Bakairí e 1 Branco ao longo do Paranatinga. O Branco ia pelo Xingu, e um dia deixou de responder quando o Sol lhe falava, por ter sido engolido pelo peixe jaú. Um pato mandado pelo Sol fez com que o peixe vomitasse o Branco, que continuou até ao mar e embarcou. Passado tempo, voltou com a espingarda].

4.1 - AWETĪ: ATRIBUIÇÃO DOS ELEMENTOS CULTURAIS DISTINTIVOS ÀS TRIBOS (v. ref. 111)

Quando os índios gerados de flechas vieram, trouxeram-lhes mingau, leite, pinga, mas eles recusaram a pinga por ser suja. O Sol perguntou-lhes o que queriam então, e o Yawalapití decidiu-se pelo arco e flecha. O Kustenáu, desprezando a carabina, tomou também arco e flecha; o Waurá, flecha e panela. O Kamayurá não pegou nem a carabina nem o leite, preferiu a flecha com pena de tucano, o arco preto, e penas de rei-congo. O Kalapálo ficou com flecha, colar de pescoço, cuia, óleo de piqui, arco

branco; Matipú com colar, arco branco, flecha, cuia, timbó, feitiço; e o Kuikúro com flecha, colar de cintura e cuia grande. O Trumaí apanhou o arco branco e flecha de ubá, pena de tucano e rei-congo. E o Awetí pegou flecha, arco preto, arco branco, borduna, pena de tucano e um bicho parecido com mutuca.

Depois os índios bravos Kayabí tomaram paár si flecha de cambaiúva, e pena de arara; o Yurúna, flecha de cambaiúva e borduna; e o Suyá flecha de cambaiúva, arco preto, borduna, unha de onça, pena de arara. O Txukahamãe quis flecha de cambiúva, arco, borduna, arara vermelha, e o Mundurukú flecha de cambaiúva; por fim o Txikão teve a flecha de ubá, pena de tucano e arco branco.

Todos os avós dos índios recusaram a carabina, e o leite, que é sujo.

A seguir o Sol fez de “pedra” branca (tabatinga) o avô do Caraíba branco, e de pedra preta o do Caraíba preto, “e gritava muito na pedra”. O Sol mandou o avô do Caraíba recolher a carabina, o machado, facão, camisa, máquina, gravador, leite, pinga. E ele comeu e bebeu leite, pinga, rapadura, cana, açúcar, feijão. Depois o Sol levou-o para muito longe.

Então o caraíba veio e no Rio de Janeiro viu os índios, duvidando se seriam gente. Entraram em choque e os índios acabaram refugiados no Xingu, ficando no Rio os recém-vindos. Para o Xingu também os Txukahamãe foram.

4.2 - KAMAYURÁ: ATRIBUIÇÃO DOS ELEMENTOS CULTURAIS DISTINTIVOS ÀS TRIBOS (v. ref. 124)

O Ancestral (*Mavutsinĩ*) reuniu arcos, borduna, flechas, armas de fogo (rifles 44, 22, caçadeira) e mandou o Kamayurá pegar o rifle, o Kuikúro o arco branco, o Txukahamãe a borduna e o Waurá a panela. Mas o Kamayurá preferiu o arco preto ao rifle, porque este estava velho [122: quando chegou a vez do Kamayurá escolher só havia arco preto], e isto fez o Ancestral entristecer-se e zangar-se. 122: Vieram os outros índios [121b: os índios bravos], que ficaram com o arco branco. 124: e ao caraíbas foi dado [121b, 122: escolheram] o rifle.

Irritado, o Ancestral despediu o Caraíba para longe [121b: espalhou os Brancos por toda a parte], e a seguir nasceu muita gente. 123: Isso foi lá em *Murema*. 124: Perto dele o Ancestral determinou que ficassem os Kuikúro, Wautá, Kamayurá [121a: mandou os 4 antepassados Kamayurá, *Karanavarí*, *Kanaratí*, *Yanamá* e *Vanivanĩ* fazer aldeias no Ronuro, em *Urukulu* no *Murena* e em *Vanivanĩ* respectivamente, ordenando-lhes que seguissem a rotina de banhar-se de manhã, assobiando, ter relações sexu-

ais à noite e trabalhar de dia]. Os Txukahamãe foram embora porque são índios bravos [122, 123: distribuiu o resto dos índios por outros lugares, 123: dando-lhes fogo para levar]. 121b: Os brancos são mais fortes por terem armas de fogo, mas o Ancestral gosta mais dos Kamayurá e por isso os mandou ficar no *Murena*.

É por estas razões que os Kamayurá usam arco, os Caraíbas revólver e rifle, e os Waurá panela.

4.3 - WAURÁ: ATRIBUIÇÃO DOS ELEMENTOS CULTURAIS DISTINTIVOS ÀS TRIBOS (v. ref. 223)

O Sol foi quem fez os chefes dos índios, e como era o chefe deles mandou pôr um banquinho no meio do terreiro. 221: Reuniu ai os Waurá, Kuikúro, Nahukwá, etc.

222: A Onça mandou o filho aquecer água, e a Lua trouxe-a¹¹. Depois disse ao Sol que aproximasse o avô dos Waurá, mas a Lua observou, que aquele ainda não tinha nome. Que se chamaria Waurá, foi o que disse a Onça. E o Sol foi buscar o avô dos Waurá. Ofereceram-lhe água quente num copo de alumínio, mas ele furtou-se a beber, e guardaram o copo. A Lua guardou também a carabina, que ele não soube manejar. A Onça fez então o Sol dar-lhe arco e flecha, pois mostrou-se capaz de empregá-los: e a Onça determinou que, assim, só usaria flechas. 223: Levando pelo pulso o chefe Waurá, o Sol conduziu-o à gente que seria a sua, dizendo-lhe que seria o chefe dela. E ali ficou ele, perto de sua tribo.

222: Chamaram o chefe Kamayurá, e ele não soube atirar com carabina; deram-lhe água quente e ele teve medo de beber. Foi por isso que lhe ofereceram o arco, que soube como utilizar. 223: Fizeram-no sentar-se no terreiro, e a tribo foi para junto de seu banquinho. O Sol declarou-lhes que aquele seria o chefe deles.

O mesmo se deu com os Yawalapití, Kuikúro, Kalapálo, Nahukwá. Todos os índios tiveram um chefe, mas sobrou um e o Sol foi dar parte disso ao Ancestral (*Kwamuty*), dizendo que esse chefe iria morar sózinho no mato.

De manhã o Sol enviou o avô dos Waurá para morar no *Tsarivapi*, e o dos Trumaí para *Nariá*, cêrca do *Murena*. O dos Yawalapití foi para

¹¹ Enquanto seu pessoal é atacado, a tradição Waurá omite-se a respeito da sorte final da Onça. Na v. 222 a Onça desempenha o mesmo papel que o Ancestral na v. 223. Dado o prévio conflito entre os Gêmeos e seu pai, a lição da V. 223 é mais coerente, e concorda com o resto da tradição xinguana.

perto do Pôsto Leonardo, e a Lua determinou que o avô dos Kamayurá morasse perto do Lago (de *Ipavu*), e os dos Awetî e Mehinaku Kuluene acima: e disse ao dos Kuikúro que firsse no Kuluene. No Murena só restaram o Sol, a Lua, e Ancestral e o Civilizado.

222: O Sol deu a carabina ao Civilizado, porque sabia atirar, e também água quente para beber. 221: Deu-lhe como alimento o veado e a anta. 222: E a Onça declarou que, sabendo disparar a carabina, passava a chamar-se Civilizado. 223: O Sol perguntou também onde iria morar, e o Ancestral respondeu que bem longe; e o Civilizado foi.

Num lugar limpinho e sem árvores no Murená, ficou, só, o chefe de pedra. Ali existe também um lago pequeno e venenoso, e quem beber dele ou se aproximar do chefe, morre. Esse chefe era como gente, até que o Sol soprou sobre ele, transformando-o em pedra. Parece um boneco, o chefe perigoso que mata: a uns trinta metros a morte é certa, o chão está todo juncado dos ossos dos bichos que se chegaram.

Só os Trumaí e os Kamayurá sabem de seu paradeiro, e os últimos tentaram alcançá-lo, mas pereceram. Os Trumaí experimentaram também, e o mesmo ocorreu ao aproximarem-se de seu arco. Os Kamayurá criaram um menino com remédios mágicos especiais, para que pudesse apanhar o arco do chefe petrificado. Quando ficou adulto, o pai mandou-o provar, mas quando estava já quase tocando a mão do chefe, morreu.

O Kamayurá Uahu viu-o de longe, há pouco tempo, mas saiu vivo da experiência.

4.4 - KALAPÁLO (?): ATRIBUIÇÃO DOS ELEMENTOS CULTURAIS DISTINTIVOS ÀS TRIBOS (v. ref. 312)

O Ancestral (*Mavutsiniĩ* - sic) reuniu em Murena os chefes e um caraíba, juntou flechas, bordunas, Winchester 44, e mandou-os escolher. O Kamayurá ficou com o arco preto de secção circular, o Yuruna com o arco prêro de secção quadrangular, e o Suyá com a borduna [311: o Sol deu aos Txukahamãe flechas de “flecha” (uba), de taquari aos Suyá, e borduna aos Kayapo]. Aos Kalapálo coube a flecha de taquari e o arco vermelho, e aos Kuikúro também, assim como aos Trumaí e Yawalapití. O Branco ficou com a .44, e, por medo que matasse os índios, o Ancestral mandou-o para o mar. Os Suyá foram para o mato, e os outros índios para os respectivos lugares.

4.5 - TRUMAÍ: ATRIBUIÇÃO DOS ELEMENTOS CULTURAIS DISTINTIVOS ÀS TRIBOS (v. ref. 411c)

O Sol (*Ateble*) distribuiu as terras do Kulisehu e do Kuluene pelas tribos, e colocou no chão o arco, panelas, cera, machado de ferro; depois mandou os Trumaí, Waurá, Kamayurá e Brancos escolher. Os Trumaí optaram pela cera, os Waurá pela panela, os Kamayurá pelo arco e os Brancos pelo machado de ferro. O Sol ficou zangado com a escolha dos Trumaí. E os Brancos, residentes rio abaixo ou nas nascentes do Kuluene, tem sua civilização graças ao machado de ferro.

5.0 - KWARĪP DA MIFE DO SOL E DA LUA (v. ref. 127)

Os Gêmeos decidiram fazer Kwarĭp de sua Mãe. (Um dos cantadores seria a Anta, outro, o Sapo).

125: O Ancestral ensinou-os, explicando que aquele kwarĭp não se transformaria, que era só para recordarem, e que todos os anos deveriam realizar essa festa, atirando depois os troncos à água.

Mandaram [125: o Ancestral. 225: o Sol] como *pareat* o *Pirabuku* [225: a Piranha Vermelha], para convidar os peixes. 225: o *pareat* foi para a aldeia dos peixes, e ao chegar diante da casa do chefe dela, o Peixe-Cachorra, parou. Trouxeram-lhe banco, conduziram-no e sentaram-no nele. Veio o peixe-Cachorra e falou com o *pareat*, e depois os outros chefes falaram também. No dia seguinte, o *pareat* estava de volta a sua aldeia.

225: Mais tarde, os homens e mulheres da tribo dos peixes partiram, elas para assistir, eles para lutar. Os homens iam armados com *yawari*, e na ordem de marcha as mulheres ficavam à frente com os chefes, e os homens atrás. [125: 2 das tribos convidadas recusaram participar, só a terceira aceitou].

No regresso do *pareat*, o Sol, dono da festa, interrogou-o e foi informado de que os convidados já estavam a caminho. Os peixes dormiram em Murena, e dali mandaram um rapaz pelo Ronuro acima até ao R. do Ferro, para dizer ao campeão que lá morava, que fosse com eles. O rapaz retomou, mas com a resposta de que só vinha o filho do campeão *Karatuaruwyap*: mas esse filho era só um ovo. Partiram de *Murena*, e em *Marakatavi* escarificaram-se: por isso é vermelha a água de lá. Continuaram subindo o Kuluene, passaram pelo *Yakupep*. 225: No Jacaré descansaram, e ao meio dia o chefe tornou a pôr-se em marcha com as mulheres. Os homens seguiram-nos.

Chegados ao *Karâyâyây* dançaram *ho'at*; e foram dormir em *Mariwabet*. Aqui, do ovo do *Karatuaruwyap* nasceu um menino, e de paus queimados prepararam material para se pintarem. É por causa disso que o subsolo é preto em *Mariwabet*. Na lagoa dos Matipu, *Haikâng*, o Peixe-Cachorra, achou-se muito cansado.

Era de manhã. *Katsinĩ* estava pescando no porto dos Kalapalo, quando o peixe passou por ele. O *Ararapira*, Peixe Arara, puxou conversa e ao saber o que fazia, avisou-o de que o peixe que esperava, ia todo a caminho da festa.

E convidou-o a ir também, para fazer flauta uruá. Quem mandara ali o *Ararapira* haviam sido os filhos de *Katsinĩ*, que ele gerara enfiando os dedos no ânus da arraia.

126b: *Katsinĩ* teve medo de entrar água, mas *Ararapira* insistiu, dizendo que a água era como o seco, e que seus filhos já iam adiante. *Katsinĩ*, decidindo-se, acompanhou os peixes, que eram gente também. As piranhas, com raiva porque pescava e comia peixe, queriam devorar *Katsinĩ*: por isso teve de dormir afastado dos peixes. No dia seguinte, prosseguiram e pernoitaram longe, e no mato dançaram *ho'at*: nessa ocasião os filhos perderam-lhe e ele fez-lhe as flautas uruá, e os filhos alegraram-se. À noite dançaram *ho'at*, em todas as paradas. Apesar de tudo, *Katsinĩ* estava desgostoso porque seus filhos não haviam ficado também para trás.

225: Chegaram perto da casa do Sol, e pararam ouvindo o sapo cantar. 127: Os peixes perguntaram a *Katsinĩ* se ouvia os sapos *Maritawata* que estavam cantando, dizendo-lhe que os sapos cantadores eram iguais a ele, *Katsinĩ*. 225: Ali se detiveram e sentaram, bem próximos à casa do Sol, para que toda a gente se pintasse.

126: o Sol e a Lua eram os donos e dirigentes da festa de sua Mãe. Quando os peixes chegaram à cachoeira feita pelos Gêmeos para os prender, o chefe mandou o *Karatuaruwyap* abrir passagem. Ele bateu o pé e arremeteu, conseguindo pequena brecha; atrás foi seu irmão e alargou-a. Então os peixes saíram, com o *Muruta*, o Bagre, à frente, mas o *Muruta* meteu-se por um buraco, e mandaram-lhe que passasse a morar sob as pedras. Por isso *Karikari* e *Muruta* moram embaixo de pedras.

126: Aqui, o *Ararapira* anunciou que dormiriam ainda no caminho uma noite e o *Wirake*, o peixe elétrico, bravateou que ia enfrentar a Onça Vermelha, e que lhe arrancaria todas as braçadeiras de plumas. *Moikapit*, espécie de enguia, afirmou que lutaria com o Sol. Mas isso não podia, porque o Sol era *yayat*, dono da festa. 225: Mais uma vez o chefe seguiu adiante com as mulheres, e os homens empós deles.

126b: Chegaram por fim à aldeia, e chamaram os *pareat* para trazer fogo. [225: comida e bebida]. (225: Na aldeia visitada, só de noite “se diz besteira”; só o pessoal o faz e pede comida – os chefes mantem-se quietos).

Como o *pareat* não lhes levou fogo, todos ficaram com raiva, e dois rapazes, *Tukunarei* e *Yakunã*, foram buscá-la à aldeia. Na casa do Veado só estavam as filhas dele, a quem pediram lume: elas mandaram-nos entrar, namoraram, e acabaram copulando com eles. Feito isto, voltaram para pernoitar no acampamento afastado da aldeia¹².

225: De manhã cedo pintaram-se para o *ho'at*, com urucu, carvão, óleo de piqui, óleo de pau, e mal o sol subiu um pouco, estavam prontos. 127: Vestígio do que aconteceu são as árvores que dão “leite” que serve para pintar a carpa, e as marcas de urucu e *urukuyup* nos troncos onde limpavam as mãos. 225: O pessoal do Sol também já estava pronto. 127: Veio então o *pareat* chamá-los para dançar *ho'at*.

225: Os convidados foram para a aldeia, precedidos pelas chefes e as mulheres, e pararam perto da casa da Sol. O *pareat* trouxe-lhes bancos, e fez um chefe entrar, conduzindo-o pelo pulso; depois trouxe os outros dois, que se sentaram ladeando o primeira. Atrás deles e na chão, sentaram-se as mulheres.

126b: Primeiro dançaram *ho'at* os da aldeia, que eram a Veado, a Anta, etc. Logo foi a vez dos peixes, que dançando passaram por detrás dos *Kwarip* e de seus próprias chefes, agrupando-se depois por detrás dos chefes e das mulheres.

A Lua, que dirigia a festa, chamou os campeões, e o Sol, seguida de mais cinco, foi o primeiro deles. [225: o Sol fez a chamada dos campeões, começando pela filho da Onça (sic). Depois pediu lutadores ao chefe visitante, para lutarem com o filho da Onça].

O Sol lutou com o *Karatuaruwiyap* e ganhou; depois foi a vez dos outros campeões. 225: A estes sucederam os outros homens, lutando misturados pelo pátio: os “lutadores” (campeões) ficaram olhando, só a “gente” (comum) lutava, enquanto as mulheres assistiam, de junto dos chefes.

126b: A Onça Vermelha lutou com o *Wirake* e arrancou-lhe as braçadeiras de plumas, menos uma; se não as arrancasse, o *Wirake*, ao dar choques, mataria. O Sol fez vento mágico para acabar com as braçadeiras da poraquê, e chamou *Moikapit* para lutar. 127: O Sol perdeu e desmaiou, “morreu um pouquinho”. Quando melhorou, procurou a adversário, mas

¹² O texto omite a descrição da primeira dança *ho'at*, que é realizada à noite, no dia da chegada, e passa diretamente ao *ho'at* da manhã seguinte.

este correria e escondera-se atrás dos “donos do banco” dos peixes. Quando o Sol perguntou, foi-lhe dito que o *Moikapit* partira, mas o herói descobriu-lhe o esconderijo pelas marcas de tinta [126b: carvão. 127: urucu]. Limpou-as, das bordas do furo por onde se metera o antagonista. 126b: Com uma redinha, o Sol capturou perto da água um *Moikapit* pequeno, e, com ele enrolado no braço, ensinou que para ser campeão é preciso estudar e passar remédio. 225: ainda cedo a luta findou, e o chefe da festa mandou que os dois grupos se separassem.

Assim foi o fim do *Kwarip* da Mãe deles. 225: Dois homens apanharam flautas *urua* e foram dançar, levando mulheres a acompanhá-los, e logo depois outro par entrou na dança. Primeiro foram à casa do Sol, depois a outra, onde lhes deram comida, e desta às demais casas, recebendo nelas, sempre, alimento. Percorridas, dançando, todas as residências, apanharam as ofertas para o chefe, e voltaram a dançar; mas desta vez não lhes foi dado peixe. 127: Apesar da recomendação do Sol, houve quem dançasse com o *Kari* que é perigoso para as mulheres pois lhes apertam a mão e as arrasta para o rio. E o *Kari* assim fez, levando-as para baixo d’água.

126: Chegaram então as ariranhas à procura do peixe, que, com medo, se escondeu todo no *Tapuĩ* (casa das flautas), onde *Katsiniĩ* o fechou valendo-se de um assador de beiju. Depois, *Katsiniĩ* aguardou as ariranhas, só no terreiro. Mas chegaram, perguntaram pelos peixes, cujos rastros viam, mas *Katsiniĩ* fingiu ignorar. 127: Convidando-as a irem a um ranchinho velho, *Katsiniĩ* emitiu gazes: interessadas, as ariranhas quiseram saber por onde saíam [126b: por onde safa aquele cheiro bom e desconhecido]. Ele repetiu a emissão de gazes, e explicou que era pelo ânus, perguntando-lhes se elas não eram assim, também. Não, não soltavam gazes, por falta de ânus. *Katsiniĩ*, então, bebeu mingau e quis evacuar, pedindo licença às ariranhas para retirar-se. Elas pediram para ir ver, e foram.

Dizendo-lhe – entusiasmadas que as fezes dele já saíam, perguntaram como é que fazia ânus. Ele mentiu: – “Furando com a ponta do arco”. Queria matá-las, porque também gostavam de peixe. Elas pediram-lhe que lhes fizesse ânus, mas, duvidoso, *Katsiniĩ* quis saber se aguentavam, avisando as ariranhas de que teriam de ficar de quatro pés no chão. Indagou delas como evacuavam: não o faziam, só vomitavam. *Katsiniĩ* mandou-as deitar-se, de olhos fechados, e, prevenindo-as de que desmaiariam, aguçou o arco e veio de lá, furando, furando, matando uma por uma. Quando só restava a derradeira, os peixes gritaram-lhe que as matasse todas. Alertada, olhou em redor, viu o que se passava e escapou

para o rio. *Katsinĩ* atirou-se em perseguição, mas só a conseguiu ferir levemente. 126b: Fez-lhe ânus, mas fino como furo de conta de colar; e por isso as ariranhas hoje não evacuam, vomitam. 127: Assim as ariranhas se transformaram em bichos, e os peixes, contentes com *Katsinĩ*, abraçaram-se e ficaram onde estavam: é por esta razão que no alto Kuluene há tanto peixe.

[225: Terminada a festa, o Peixe Cachorra avisou o Sol de que se ia embora, ao que ele anuiu, e os visitantes partiram, primeiro os homens, depois as mulheres e os chefes. Pernoitaram no Jacaré, e, no meio do dia seguinte, passaram pelo *Murena*. À noite foram dormir no Diaurum e na tarde do outro dia chegaram a casa).

125: quando a festa acabou, os Gêmeos atiraram o *kwarip* num lagozinho, para que as demais tribos o pudessem ver, e fizeram um matinho ao redor, para ocultar o lago. Nenhum Kamayurá viu o *kwarip* até hoje, mas um Trumá sim.

127: Assim é que eles começaram o *Kwarip*.

6.0 - NOMINAÇÃO DOS GÊMEOS (v. ref. 129)

Um dia *Awara*, a raposa, foi à casinha do Sol e perguntou-lhe pela Mãe e pelo nome. Ele respondeu-lhe que ela morrera, e que por isso se chamava *Tiré im*, “sem mãe”. *Awara* achou que aquele nome não prestava e ofereceu-lhe o seu, que o Sol aceitou: era *Tape akanã* para ele, *Tape iyaok* para a lua. [127: encontraram o Tatu que ficou sabendo chamarem-se *Tiré im*. Ele batizou-os *Tape akanã* (Lua) e *Tape iyaou* (Sol). Em casa a Mãe de Criação quis saber quem lhe dera aqueles nomes. Disseram, e por isso respeitaram o Tatu, não o matando].

O Sol foi caçar e encontrou *Kwarayumiá*, o grilo, que lhe perguntou o que fazia. Ele disse que caçava, e o grilo quis saber como se chamavam, ao que o Sol retrucou: *Tape akanã* e *Tape iyaok*. O *Kwarayumia* declarou então que tinha um nome bom, seu, para lhes dar, e o Sol indagou qual era. O grilo disse-lhe que seria *Kwat* para o Sol, e *Yaĩ* para a Lua, seu irmão mais novo. O Sol achou bem e passaram a chamar-se assim. [125: a perdiz *Kuyatiti* batizou-os *Kwat* e *Yai*. 126: os meninos ainda não tinham nome; no *Murena* perguntaram-lhes qual era e responderam: *Tsaukuma*. Então *Kwarayumiá* nominou-os *Kwat* e *Yaĩ*, e o, Gêmeos aceitaram aqueles nomes. 311: ao caçar, o Sol = Deus (*Riti*) encontrou o gafanhoto *Tucura*, que ficou sabendo não terem nomes; e ele deu-lhes o seu, *Rititaurinbe*].

COMENTÁRIO

1.0. - ORIGENS DO ANCESTRAL

As tradições Bakairí e Kamayurá deixam claro que a ação do mito decorre num espaço e num tempo perfeitamente distintos do atual, não apenas por se situarem num passado remoto, mas por suas próprias características particulares. A dos Waurá, com que aliás se inicia o relato, omite-se quanto a isso. Para os Bakairí, tudo começa no céu, e só após haverem tomado forma humana e obtido o sol, a rede e o sono é que os Gêmeos passam à terra com sua gente, enquanto o céu sobe e se instala na respectiva posição. Expressam o mesmo, mas de modo diferente, os Kamayurá: é numa terra pequena para seus propósitos que o Ancestral começa a fazer seres humanos, e por ser pequena ele aumenta-a e transforma-a, dando-lhe suas dimensões como um dos atos iniciais para a organização do *mun-do* que a mitologia revela. Antes, porém, e seguindo ainda a tradição Bakairí, que é confirmada por um mito Kamayurá, dá-se a organização do ciclo temporal diário, quando os Gêmeos roubam e põem em seu curso, dando origem à sucessão dos dias e das noites, o sol que só esporadicamente passava, carregado pelo Urubu-rei. É de notar que os Gêmeos, que depois se identificarão nominalmente e talvez efetivamente com o Sol e a Lua, agem aqui sobre o astro como sobre um objeto, de que se tomam “donos”. É portanto na noite indistinta e num espaço ainda não organizado que se dão aos primeiros passos da gênese do Ancestral, e locuções “de manhã”, “no dia seguinte”, “de noite”, devem ser entendidas como marcos na diacronia interna do mito, e não como realidade externa já existente nesse momento do tempo mítico.

Ao começar o mito com a variante 221, acompanhada fragmentariamente pelas de n.º 111, 222, 321 e 322a, aparecem apenas três entidades distintas e opostas entre si, a tribo dos Jatobá, a dos Piqui e a dos Morcego. O acasalamento secreto entre a filha dos primeiros e o Morcego que vagueava na noite resolve, parcialmente, essa oposição, mas ao mesmo tempo acentua a distinção entre o grupo dos animais e o dos Paus tomados globalmente, pois o acasalamento se faz entre os termos mais distantes do conjunto. Por sua própria natureza de *paus*, Piqui e Jatobá se poderiam considerar parentes, talvez tão próximos que qualquer relação de tipo sexual entre eles ficasse excluída. Embora o texto nada esclareça, a hipótese, que parece viável, fica ao mesmo tempo exposta a dúvidas, pois é entre os Piqui que o Jatobá primeiramente procura o sedutor de sua filha.

De qualquer maneira, a sedução de que resultará o Ancestral, ao resolver em parte a oposição entre vegetais e animais, gera um desequilíbrio que afeta as relações de reciprocidade previstas, na cultura xingwana, como resultantes de um nascimento, pois, apesar de reconhecer o filho, o Morcego não casa com a filha do Jatobá. Limita-se a indenizá-lo pelos favores sexuais recebidos e por ter engravidado a moça, o que é insuficiente para anular o desequilíbrio surgido, porque mesmo nos casamentos em condições normais o noivo está obrigado a um período de residência uxorilocal, em que deve cooperar com o sogro e por extensão com seu grupo co-residencial. O que equivale a uma prestação de serviços em troca da noiva cedida por seu grupo familiar, e se insere no padrão xingwano que exige uma constante equivalência nas prestações recíprocas de serviços e bens. Carneiro e Dole (1956-7, 1956-8) constataram o fato entre os Kuikúro, Quain (1955) entre os Trumaí, e observamos o mesmo na prática diária da aldeia Kamayurá. Mais adiante, no correr da narrativa, este desequilíbrio que agora aparece adquirirá sua importância, determinando em grande medida, cremos, o comportamento do Ancestral em seu encontro com a Onça.

A oposição de tribos e sua resolução por meio de casamentos e de formas ritualizadas de interação expressam-se e resolvem-se, no mito, tal como o fazem entre os grupos xingwanos da atualidade. Uma das características mais marcantes de nossas variantes Waurá é sua atenção pelo pormenor cerimonial, que descreve com exatidão quase etnográfica: vemos o Jatobá enviar seus *pareat* como emissários às aldeias vizinhas, e serem recebidos pelo chefe principal, que chama os chefes de grupo residencial e os interroga sobre sua disposição e intenções. Eles respondem num tom ritual, menosprezando o valor dos presentes que poderão levar em sua visita, mas anuindo, e o “capitão” dá por aceite o convite. É então pintado nas costas do *pareat* e de seus dois acompanhantes um desenho simbólico, e eles partem deixando determinado o dia em que os convidados comparecerão; a partida destes é calculada de modo a que, seja qual for a distância, cheguem ao entardecer ou mesmo à noite, acampando *fora* da aldeia. Até ao dia seguinte, quando serão recebidos nela, toda a interação entre a tribo acampada e a dos hospedeiros fez-se por intermédio dos *pareat*, às vezes coadjuvados pelo seu “capitão”. Bem cedo no outro dia, os chefes visitantes apresentam-se à entrada do terreiro, seguidos pelas mulheres, e são conduzidos a banquinhos nele dipostos. Daí assistirão a uma competição de luta corpo a corpo, na qual se defrontam os homens dos dois grupos. Não nos deteremos na descrição desta luta, que fizemos anteriormente (1966): importa saber que serve como catarse das tensões

acumuladas gradativamente e exacerbadas no período imediatamente anterior, e que desempenha importantes funções na afirmação e manutenção da auto-consciência étnica tribal. Finda a luta, a oposição e antagonismo que assim se expressaram e resolveram dão lugar a danças entre *os homens* visitantes e *as mulheres* dos visitados¹³, e a oferta de comida e presentes (variáveis segundo as ocasiões) em que se nota, sempre, aquela preocupação de manter a equivalência nos bens e serviços cerimoniais trocados. Cingindo-se a estes mesmos padrões a interação efetiva dos Morcegos e Jatobás, ela corresponde à realidade etnográfica observável e corrobora a existência de uma prévia oposição entre eles, que tende a resolver-se pelo intercâmbio sexual entre representantes dos dois grupos, seja ou não através do casamento.

Dessa união nasceu o Ancestral, que considerado na totalidade das variantes do mito, é bastante ambíguo em sua aparência física. Fruto das relações de um vegetal com um animal, será ele que dará origem à progênie humana esculpindo de troncos as primeiras mulheres. Mas, se os Kamayurá, e os Awetĩ segundo parece, o creem antropomorfo, os Bakairí acreditam que “é de cor preta, tem pelos não muito numerosos, e faz fios como a aranha. As aranhas aparecem anualmente e dão cria; em agosto e setembro, quando vem a chuva, fazem fios, subindo, depois, para o céu, ficando o fio pendurado atrás delas. *Kamuschini* (o Ancestral) é como essas aranhas” (Steinen 1940: 479).

Nesta identificação do Ancestral à aranha, é importante que se trate desse e não doutro animal, pois é coerente com as duas afirmativas seguintes, a de que a aranha sobe ao céu deixando atrás de si um fio, e de que o faz em agosto e setembro. Um mito Kamayurá, recolhido recentemente, conta como o Sol tentou que os homens fossem capazes de rejuvenescer, pelando-os em água quente, mas não o conseguiu porque tiveram medo. Só as cobras e as baratas tiveram coragem, e por isso se renovam trocando de pele periodicamente. Esse mito não cita explicitamente as aranhas na classe dos animais “renováveis”, mas o que sabemos do conhecimento empírico de seu ambiente pelos índios, permite que nela as incluamos, também. E se o fizermos, encontraremos o ponto de ligação com uma outra versão Bakairí do Mito de Origens, obtida por Capistrano de Abreu (1938: 254-255). Nela, diz-se que o Ancestral (*Nakoeri*) nasceu antes de todos e era o “senhor da reza”, tendo criado os bichos e os Bakairí, cujas almas vão ter com ele ao céu, para onde ascendeu valendo-se de uma escada de algodão fiado. Onde está, toma banho ao amanhecer, e,

¹³ V. nota 19.

sem morrer, “de manhã vira menino, de tarde vira velho”: “todos os dias se pela Nakoeri”... Os temas da subida por meio de um fio, e da volta à juventude encontram-se, aqui, presentes mais uma vez.

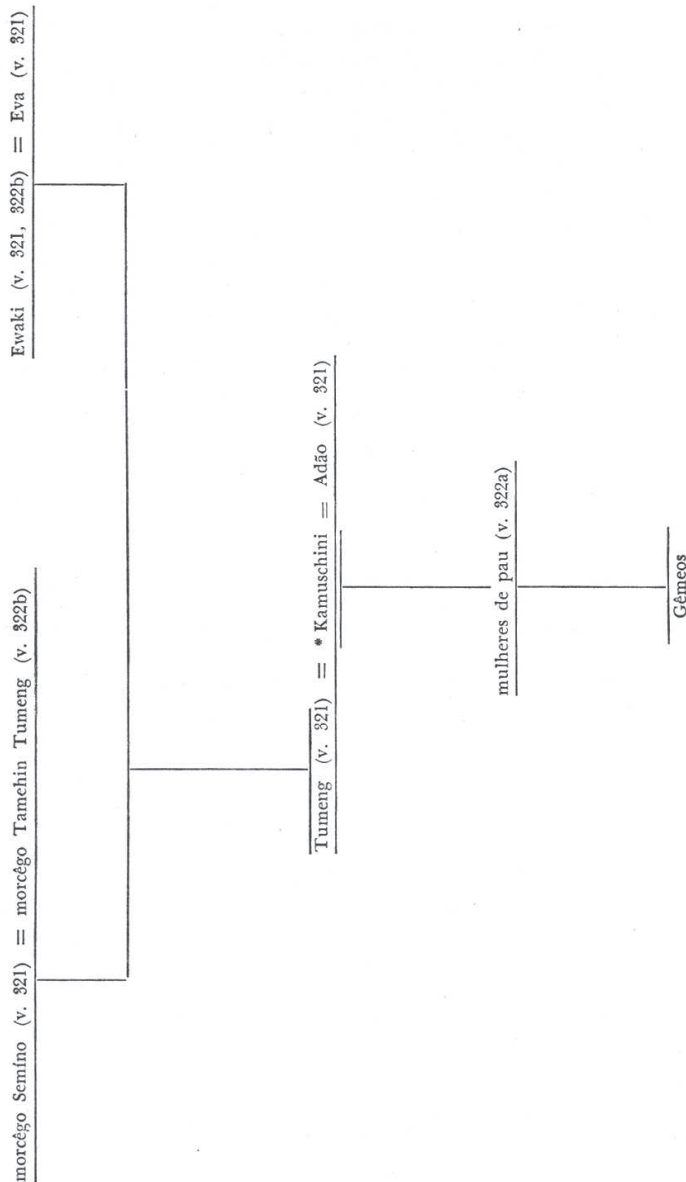
Assim, o Ancestral é um ser capaz de renovar-se, e de estabelecer comunicação com o céu exatamente naqueles meses em que ela se dá pelo findar da seca e a chegada das chuvas. É também neste período do ano que se realiza o grande cerimonial do *Kwarip*, dedicado aos mortos, que são confirmados em *status* definitivo de mortos e residentes no céu. Ali, como *Nakoeri* na versão Bakairí, as almas dos Kamayurá não morrem, rejuvenescendo sempre, e isto concorda com todo o simbolismo do *Kwarip* que é o de uma re-criação total do universos xinguano (v. Agostinho 1966). Pela própria identificação com um aracnídeo o Ancestral exprime sua capacidade de, por transformação, originar uma realidade nova ou renovada, e de estabelecer a mediação entre a morada dos vivos e a dos mortos.

Aproximar *Tumeng* (v. 321) do Ancestral é mais complicado e indireto, pois reina nos dados de v.d. Steinen certa confusão, quanto ao nome, *status* e papel desse personagem, que em parte se deve ao caráter atomizante e algo desconexo das informações de Caetano Memo. Na variante 321 *Tumeng* é filho de *Semino* (Morcego) e de *Ewaki*, equiparada a Eva, enquanto *Kamuschini* (o Ancestral) se equipara a Adão. Dos pais deste último, nada era sabido. A v. 322b cala quanto a *Semino*, aparecendo em seu lugar *Tumehi* ou *Tumeng*, que é marido de *Ewaki* e avô dos Gêmeos, sendo considerado “da parentela mais antiga de *Kamuschini*, Mero e *Ewaki*”, e apresentando-se sob a aparência de um Morcego cinza-negro.

Com estes dados, e tomando como base de comparação e referência as v. 221 e 111, poderíamos tentativamente elaborar um quadro genealógico do Ancestral, em que o asterisco indica um termo hipotético, introduzido por não estar explícito, desta forma, em nenhuma das variantes estudadas:

Se considerarmos agora que a v. 221 apresenta como progenitores do Ancestral o Morcego e a moça que seduziu, que o mesmo acontece com a variante Awetĩ 111 a que se refere o Quadro 3, e que é ainda algo semelhante o que ocorre em 322b (*Tumehi Tumeng* = Morcego “da parentela mais antiga de *Kamuschini*, Mero e *Ewaki*”), poderemos localizar a fonte da falta de clareza notadas em v. d. Steinen, no texto 321. O que se parece ter dado é um desdobramento do Morcego em dois personagens, um dos quais mantém seu papel – *Semino* –, enquanto o outro usurpa o que caberia a *Kamushini* como filho do Morcego e de *Ewaki*; e, ao mesmo tempo, *Kamuschini* passa a ser equacionado com Adão, o que equivaleria a considerá-lo marido de Eva e portanto de *Ewaki*. O que se verifica é que,

além do desdobramento do Morcego, se deu uma permutação de posições entre um dos resultados desse desdobramento e o Ancestral, i.é, entre *Tumeng* e *Kamuschini*. Deve-se isso talvez a que Adão combina nas crenças cristãs a qualidade de Ancestral à de “mais antigo de todos”, enquanto a mitologia xinguana distribui essas mesmas qualidades entre o Ancestral propriamente dito e o Morcego. Dai a hesitação, num informante submetido, como o foi Caetano Memo, à constante pressão das forças aculturativas.



Sintetizando os dados discutidos até agora, caberá reter, porque fundamental para compreender o que se passa quando o Ancestral e a Onça se encontram, que nos começos havia dois grupos opostos Jatobá e Morcego); que um deles cedeu uma mulher ao outro; e que portanto, num sistema onde se buscasse o equilíbrio na troca de mulheres (restrita ou generalizada), ficou o grupo do Ancestral na posição de devedor, não obstante o “pagamento” em presentes. Isto explicaria a razão pela qual o Ancestral não casa, em nenhuma das variantes, pois se o fizesse acentuaria ainda mais aquele desequilíbrio – e explicaria também o motivo que o leva a oferecer suas “filhas” à Onça, como mulheres.

Apesar de não casar, e de fazer de troncos as moças que cederá à Onça, o Ancestral tinha outras, as que gerara no interior de um cupim. Seria função deste episódio justificar a existência das filhas que recusam casar com a Onça e que são anteriores às que esculpiu, por um lado; e por outro, acentuar o papel do pai na geração, em detrimento do da mãe. Isto daria talvez razão a Laraia (1970:127) quando se inclina a aceitar uma ênfase do pai como procriador, na mitologia e na cultura xinguana, malgrado a bilateralidade, de seu sistema de parentesco. A isso se poderia acrescentar que, sendo solteiro, a vida do Ancestral não lhe seria economicamente possível dentro dos padrões tribais de divisão sexual do trabalho, se não contasse com a cooperação de mulheres: como acentua o mito, as moças cozinhavam para ele.

2.0. – AMPLIAÇÃO DA TERRA

Introduzimos entre parênteses este pequeno mito independente por se relacionar diretamente com a primeira ação transformadora do Ancestral; para povoar a terra com os seres humanos que faria de troncos, inicia a organização do espaço xinguano dando-lhe sua base física. Ela será depois complementada pelos Gêmeos, com o roubo da água e criação dos rios (Steinen 1940: 481-482), e a distribuição das tribos por suas respectivas aldeias, além de outros atos menores. Essa ação do Ancestral opera-se segundo dois eixos, um horizontal e o outro vertical, referidos à extensão e à estratificação da terra: o subsolo de cor avermelhada e impróprio para a agricultura, que segundo nossos informantes aflora em *Murená*, foi recoberto pelo solo escuro e rico de humus que os índios escolhem para suas roças.

Quanto ao segmento da v. 322, que suprimimos e que trata da troca do céu pela terra (Steinen 1940: 481), apresenta os Gêmeos, e não o An-

cestral, como agentes transformadores, e uma outra fase da organização do espaço: antes juntas e lado a lado, as duas regiões cósmicas separam-se e assumem suas respectivas posições.

3.0 - O ANCESTRAL FAZ GENTE DE TRONCOS

Verifica-se no Quadro 2 que a partir deste momento funciona a v. 127 como referência na reconstituição do arque-mito, com a característica de se afastar, e consigo o restante da tradição Kamayurá, das tradições das outras tribos. Isto porque considera que não só as mulheres iniciais, de uma das quais nascerão os Gêmeos, foram feitas de troncos, mas sim todos os índios xinguanos. Nas demais tradições, os índios, sem exceção, foram criados de haste de flexa, enquanto na Kamayurá esse processo só se aplicou aos índios bravos, isto é, não xinguanos. Esta ressalva é necessária desde já, muito embora o assunto só adiante venha a ser retomado pelo mito, o qual na parte de que nos ocupamos agora, não se apresenta como uma narração linear.

Várias explicações são aduzidas em seu decorrer, e mais importante de todas é a que dá o motivo pelo qual os mortos não mais retomam no *Kwarip*. Transgredida a norma ritual que impede a participação ou aproximação de quem tenha tido recentes contactos sexuais, cessou a possibilidade de transformação, e a morte terrestre definitiva instaurou-se, ficando o *Kwarip* como rito comemorativo. Como se verá, o *Kwarip* dedicado à Mãe dos Gêmeos realiza-se já e apenas com a intenção de lhe relembrar as origens.

Posto isto, o mito passa às diferenças entre os homens, ou melhor, entre os índios do Xingu, que, oriundos de troncos, se distinguem entre si pela cor da pele, que é conforme ao tipo de árvore empregado. Isto vai encontrar sua correspondência nas outras tradições e num ponto mais avançado da narrativa, quando os índios são feitos de duas qualidades de haste de flecha (ubá e cambaiuva), e os civilizados de madeira de coronha. Estabelece-se assim um princípio de distinção e classificação dos homens, que veremos acentuar-se progressivamente até quase ao fim do mito, quando um esquema classificatório que combina uma série de critérios é apresentado.

Diz ainda a v. 211 que, criados os homens, vieram os peixes e as onças e lutaram; este confronto entre os peixes e onças repetir-se-á na comemoração do *Kwarip* pelos Gêmeos, e para esse momento deixaremos sua discussão: deve-se notar, entretanto, que a interação entre os dois

grupos se faz seguindo o mesmo padrão observado na visita dos Morcegos aos Jatobás.

Prosseguindo em sua tarefa simultaneamente transformadora e organizadora, o Ancestral fabricou os atributos culturais que serão traços distintivos das tribos, e, para completar a obra, dirigiu-se ao mato em busca do material faltante, que na maioria das variantes é a corda de tucum para o arco, e deparou-se com a Onça. Este encontro tem como pontos essenciais a hostilidade da Onça ao Ancestral, e o fato de serem, real ou ficticiamente, parentes próximos: o último, quando se dirige à Onça, chama-a de “filho da irmã”. Considerando a cultura xinguana preferencial o casamento entre primos cruzados, ficam os dois adversários na posição de potenciais aliados pela troca de mulheres, ou seja, de sogro e genro, o que não é incompatível com a hostilidade do primeiro momento. As relações de um cônjuge com a família do outro são latentemente antagônicas nesta cultura tribal, como o demonstram outros mitos e as relações de evitação dos sogros com o genro e a nora, e entre cunhados. Semelhante antagonismo é ainda mais marcado nos casamentos intertribais, comuns no Xingu, e é neste caso que se encontram a Onça e o Ancestral: para este a alternativa era ou a hostilidade aberta conducente ao choque armado, ou a oferta de mulheres em aliança, e, escolhendo esta última, fez a proposta ao ambivalente opositor.

Tal escolha, e o sentido em que se dá a transmissão de mulheres não parecem frutos do acaso, pois as bases para este proceder ficaram lançadas quando o grupo social do Ancestral ficou na situação de devedor num circuito de troca de mulheres. Admitindo-se um sistema de troca, havendo obtido antes uma mulher dos Jatobás, o grupo do Ancestral acha-se agora obrigado a corresponder cedendo, não importa que a um outro grupo qualquer, no caso o das Onças. Se o Ancestral houvesse casado, ou se fosse a Onça a dar-lhe esposa, o desequilíbrio existente na reciprocidade prevista aumentaria, e iria de encontro aos padrões socialmente aceites.

Será também nesse quadro de relações tensas entre aliados por casamento que teremos de entender a recusa das filhas do Ancestral quando as manda para casa da Onça, e o bem fundado medo que tem à sua mãe, do que resulta a necessidade de esculpir novas filhas para cumprir a promessa.

Cortados e transportados os troncos, a primeira providencia do Ancestral é cobri-los com as folhas mágicas de *yenemïop*¹⁴, cujas virtudes aparecem noutros mitos como sendo curativas, e capazes de ajudar na

¹⁴ Estas folhas recobrem os braços dos dançarinos de *Tawarawanã*. Mal estudada, esta dança parece ligar-se a rituais coletivos de cura, e diz-se de origem Kuikúro. Stein (1940:130) viu-a entre os Nahukwá, e, chamando-a “dança da rêde de pescar”, publicou uma gravura fiel (prancha VIII). Alguns dos personagens cobrem o rosto com pedaços de rede de pesca, entre os *Yawalapití*.

recuperação ou obtenção da vida. Depois, procede a talhá-los e enfeitá-los, dando-lhes feição de gente. O padrão ideal de beleza feminina transparece aqui, com a busca de um cabelo negro e liso, e de dentes que, embora perecíveis, dessem um riso branco e bonito. Os adereços complementaram a obra, e deve-se atentar para a atitude da entrecasca *Tamebaup* ante o cheiro da vagina, que também é repelente para os espíritos tutelares (*mama'ẽ*), havendo a possibilidade de uma relação entre isto e as restrições sexuais que atingem os implicados num ritual. Faltam-nos dados para avaliar se *Tamebaup* (na época um ser antropomorfo) era um *mama'ẽ*, mas seu comportamento poderia significar que sim. Fazendo de *Tamebaup* a diminuta proteção pubiana conhecida como *uluri*, o Ancestral acaba parcialmente o cinto característico das xinguanas, mas deixando-o numa forma intermédia: não é mais o das meninas pré-púberes, só de fio de buriti, por ter o pequeno triângulo de entrecasca; mas também não é o das mulheres adultas, pela falta do cordão perineal. Isto caracteriza bem o estado transitório em que se encontram as moças, pois vão sair de uma reclusão (v. 311) que se pode equiparar à pubertária, para ir em busca de marido, tal como as que desempenham importante papel nos rituais elo *Kwarip*, distribuindo castanha de piqui (v. Agostinho 1966). A função do cordão perineal será em breve esclarecida pelo mito.

Pintando-as com a variedade de urucu própria das mulheres (*urukuyup*), e com o pequeno ângulo de tinta negra nas faces (*tiwitiwi' i*), o Ancestral no dia seguinte manda-as para casa da Onça. E o grupo de moças, cujo número oscila segundo as variantes, parte e começa suas vicissitudes, que sucessivamente as vão eliminando, exceto duas, uma das quais será a mãe dos Gêmeos. A primeira perde-se por desleixo, ou afoga-se por teimosia e descuido que trazem, na avidez com que bebe, algo da incontinência que vitimarás suas companheiras, e que está sempre ligada a um motivo sexual: quer o da exigência continua de cópula por parte dos animais que encontram, quer o do acidente fatal na queda da árvore¹⁵.

Mas quando este acontece, já haviam resolvido introduzir regras limitadoras das relações sexuais indiscriminadas e constantes, tomando como instrumento o cordão perineal do *uluri*, cujas funções são portanto as de um cinto de castidade. Um homem não deve tocar nesta peça de vestuário feminino, sob pena de ficar *panema*, isto é, sem sorte, o que implica que o ato sexual só é possível com o consentimento da mulher, que deve despojar-se de seu indumento protetor. É esta, pois, mais uma faceta da imposição de ordem, pelo mito, a um mundo em organização.

¹⁵ A primeira das vítimas caracteriza-se em qualquer das variantes pela *incontinência oral* (fica gritando ou bebe àvidamente), enquanto as outras sofrem por uma *incontinência genital*.

Quando chegaram ao porto da Onça, esperaram o futuro marido, que estava jogando bola. Este jogo não está suficientemente estudado, e o mito que a seu respeito obtivemos parece-nos incompleto; o mais que se pode concluir é que funcionaria no sentido de canalizar a agressividade existente entre grupos sociais muito próximos mas distintos, à semelhança da luta corporal e do *yawari*. No mito do jogo, a disputa opõe um rapaz ao grupo consanguíneo de sua mulher. Seria possível, talvez, a existência de uma relação com o jogo de bola Paresí (Rondon 1948: 101, 106-7), dotado muito provavelmente de conteúdos cosmogônicos e divinatórios.

Enquanto esperam no porto, as moças entram em contacto com uma mulher (anu ou seriema) que se banhava na lagoa, e que vai avisar a Onça da presença delas. Ao nível em que nos situamos em nosso estudo, e com os elementos fornecidos pelas variantes, não poderemos comentar este último episódio, mas outras versões dele, encaradas sob um prisma estruturalista, foram analisadas por Lévi-Strauss (1964: 116 seq.).

Apesar de avisada a Onça, ainda uma vez as duas sobreviventes serão iludidas na sua boa-fé, passando a ter vida marital com um indivíduo que erroneamente confundem com aquele a que estavam prometidas. Mas, ao contrário das anteriores relações esporádicas de suas companheiras, desta vez estabelecem-se laços mais firmes, e ambivalentes, de cooperação e antagonismo com o cônjuge e seus parentes. O antagonismo prevalece com a separação entre as moças e seu primeiro marido, e com a transformação deste e de sua mãe em animais; esse, aliás, é um bom exemplo de como o mito combina a explicitação de atitudes e comportamentos associados a determinadas relações estruturais e explicações de ordem etiológica. Um outro aspecto deste trecho voltará a ocupar-nos quando tratarmos da nomeação dos Gêmeos, pois segundo a v. 311 é pela separação numa encruzilhada que as mulheres vão ter, respectivamente, a casa do Lobo e da Onça; pouco compreensível em termos da mitologia xinguana, isto adquirirá seu valor quanto o compararmos ao mito dos Gêmeos nas tribos Tupi. Vemos, ainda, neste episódio, como a distinção entre a Onça e seu Amigo se faz por meio de um atributo, no caso a comida, opondo-se beiju e mingau de minata como alimentos próprio e impróprio de seres dotados de comportamento cultural, como o são as protagonistas da história e o serão os homens em geral.

Aquele esboçado padrão de cooperação de que falamos, torna-se mais nítido quando as moças antes mesmo de passarem a viver com a Onça, lhe ajudam Mãe na preparação das provisões para os caçadores de seu grupo. Assumem, assim, o papel feminino na divisão sexual do trabalho no seio do grupo co-residencial. Há ainda um resquício disto no fato de que o Amigo

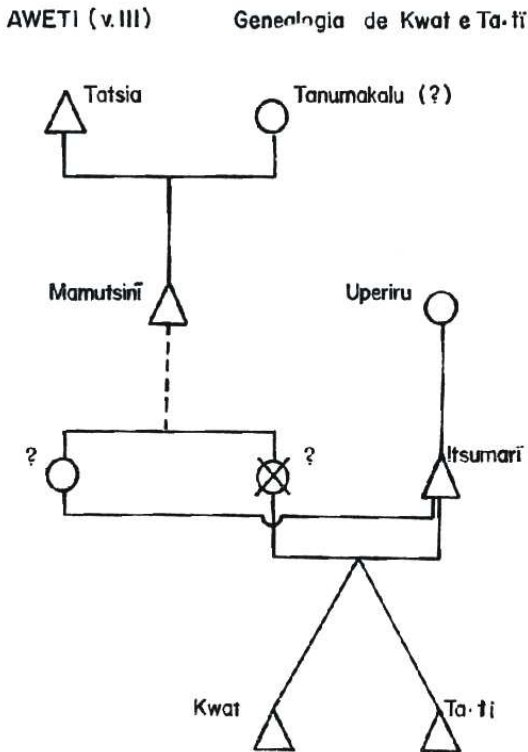
da Onça, inadvertido do que aconteceu em sua ausência, manda carne às mulheres e recebe em troca beiju; prestação e contra prestação que demonstram a complementaridade econômica do grupo conjugal. Assim, o alimento pode ter dois papéis no mito, o de evidenciar aproximação, com o presente caso, ou afastamento, como no da rejeição do mingau de minata em favor do beiju de mandioca. Esta forma de distinção será abundantemente utilizada daqui por diante, definindo-se, por exemplo, as Onças nas v. 221 e 322 por viverem comendo a gente do Ancestral, ou simplesmente carne, como na v. 127 – o que as toma diferentes do homem xinguanos, consumidor de peixe por excelência. Aliás o v. 221 diz expressamente que o “peixe” das Onças eram as pessoas da tribo do Ancestral.

Consumado o casamento com a Onça, e grávida uma das mulheres, o marido faz-lhe uma recomendação que prefigura as relações de evitação entre sogra e nora observadas pelos xinguanos. O grupo dos afins é potencialmente perigoso, e a etiquêta, que exige reserva no tratamento mútuo, busca eliminar as oportunidades de atrito através de um estudado distanciamento. Quando a mulher provoca o desagrado da sogra, engravidando de outra tribo (v. 322a), ou cuspidando como se tivesse nojo, é assassinada, e este assassinato deriva na maioria das variantes de uma quebra do respeito exigido pelas normas tribais. Como as competições “esportivas”, as relações de evitação previnem a eclosão violenta das tendências agressivas, acumuladas entre membros de grupos sociais em estreita interação.

Morta a mulher, vários dos personagens liderados pela formiga fazem-lhe o parto dos Gêmeos: este simples acontecimento é por si mesmo extraordinário e significativo, pois a gêmeos não é dada oportunidade de sobrevivência na sociedade xinguanos. E este caráter extraordinário que marca o nascimento do Sol e da Lua marcará todo o decorrer de sua vida. Embora saibamos tão somente que nascimentos desse tipo são considerados aziagos pelos índios, temos razões para suspeitar que a personalidade incomum dos Gêmeos míticos está na raiz dessa crença, pois a sobrevivência de um novo par poderia trazer consigo nova série de transformações, que fariam perigar toda uma ordem social e cósmica vigente e aceite.

Nascidos, imediatamente foram os Gêmeos encerrados numa cabaça como as de criar papagaios, aos quais, aliás, se assemelham segundo uma variante Bakairí (322a). Será dentro dessa cabaça que, crescem e começam a andar, e é só ao se libertarem dela que adquirem forma humana. Noutras tradições, o recipiente em que são postos os meninos é de diversas espécies, mas sua natureza revela-se explicitamente nas v. 125 e 126, que dizem que eles ficaram presos num *miritisi*. Ora o *miritisi* é a tapagem de

talos de buriti feita no interior das casas, para resguardar os que se acham reclusos num ritual de passagem; por exemplo, os enlutados e os jovens púberes que ainda não atingiram o *status* de adultos. Demonstramos nou- tro trabalho (1966) que este período de reclusão equivale, como seria de esperar, a uma morte simbólica, da qual os pacientes renascem transfor- mados, isto é, transportados a um *status* diferente do anterior. Quando os Gêmeos saem de sua “prisão”, andam e falam e se comportam muito me- lhor do que o faria supor sua idade presuntiva. As relações entre a cabaça em que viveram, a morte simbólica, e a morte biológica, parecem explicar o motivo que impede e proíbe a manipulação das cabaças-gaiola de peri- quitos, após um falecimento na aldeia. Estando Os Gêmeos na cabaça para, por assim dizer, completar seu interrompido período de gestação, vemos como na simbologia indígena nascimento, morte e renascimento andam próximos e se combinam; a própria mãe dos meninos está morta quando nascem. É de sua morte que surge a vida deles, como da morte ritual um novo aspecto da vida, sob a forma de uma mudança de *status* na sociedade tribal.



Quando se passa aos funerais da mãe dos Gêmeos, o marimbondo vê-se escolhido para a construção do mito pelo aspecto e hábitos de que é dotado, pois tem a cabeça vermelha, como a dos enterradores após os rituais de pintura, e faz toca em buracos que escava. Na estação seca pelo menos, a sua é uma presença constante nos terreiros das aldeias. O mito pormenoriza a maneira pela qual se envolve o morto na rede, que é, depois de costurada obedecendo ao motivo *tapaka*¹⁶, levada em procissão em torno do interior e exterior da casa, ao som de cantos que se destinam a afastar a alma (*âng*), que de outra forma ficaria rondando os vivos. Esta mulher, por seu alto status de “filha” do Ancestral, foi enterrada de pé, e daí se origina um dos tipos de sepultura destinado à classe, cerimonial sobretudo, dos *morerekwat* ou “capitães”. Nas variantes em que a defunta fica aos cuidados, não do marimbondo, mas da Onça (v. 311, 322), esta não sabe proporcionar-lhe os ritos necessários: ou a atira para o alto da casa, ou é induzida pelos seus a devorá-la inadvertidamente. Tanto um comportamento como o outro acentuam a distância entre a categoria a que pertencem as mulheres e aquela a que se filia a Onça, a que se mantém fiel às normas culturalmente aprovadas e a que delas se afasta. Esta separação que se esboça lentamente, será acentuada pelos Gêmeos e culminará quando, por meio dos homens, atacam a tribo das onças e enviam o pai e a madrasta para o céu.

Por fim, os meninos começam a mover-se e a sair da reclusão na ausência dos responsáveis, e estes procuram descobrir-lhes a identidade; daqui em diante, a irmã da mãe, que neste caso de poliginia sororal desempenhará o papel de Mãe de Criação, assume um status mais importante que antes. A identidade sexual dos Gêmeos vai definir-se por meio da aceitação ou não de atributos culturais, o que é coerente com o processo sistematicamente adotado em outros pontos do mito, em que atributos dessa natureza se tornam em traços distintivos; no presente caso, isto se exprime assim:

uluri + rodilha : mulher :: arco + flecha : homem

Só depois desta definição é que os meninos saem de sua reclusão e começam a ter um desempenho ativo, e as aventuras que a seguir vem mostram-nos os Gêmeos iniciando seu trabalho de continuadores da obra do Ancestral na organização de um *mundo*. Nos contactos com os diversos

¹⁶ Desenho geométrico que representa um peixe. É o *mereshbu* de v.d. Steinen (1940:329, 334 figs. 43 e 48).

personagens que vão encontrando, os meninos vão-Ihes atribuindo os traços distintivos que os distribuirão por diversas categoria classificatórias, traços esses que se situam no plano físico, alimentar e de comportamento. E, ao introduzir essa crescente ordem entre os seres vivos, os Gêmeos estão também em procura; de maior precisão em sua autodefinição, quer por identificação, quer por oposição a esses mesmos seres. Querem saber de seu passado, de seu nome, de suas afinidades: e não se pode passar por alto que só os que lhes estão próximos, os que são seus “avós”, merecem o cuidado do sepultamento.

O próprio pai dos Gêmeos começa a ser separado deles quando lhe determinam que comerá apenas carne, e isto toma-se ainda mais marcado quando, fazendo prevalecer o parentesco que os liga mais de perto à Mãe do que à Avó, se vingam desta: ao fazê-Io, sofrem um acidente e morrem, ressuscitando – repete-se o tema – transformados. Segundo a variante 322, já agora despídos de seu aspecto caótico em que atributos animais desconexos se combinavam, e revestidos de aparência humana. Essa transformação, aliás, não afeta só os meninos, pois atinge a ariranha, a lontra e o tucano, que dela se valem para obter alguns de seus atributos naturais. Não é ela, entretanto, suficiente para definir cabalmente os Gêmeos e sua personalidade, e isto somente será alcançado quando, depois de sucessivas nomeações, recebem seus nomes de adulto. Sol e Lua.

Vingados, partem em busca da Mãe, e quando a localizam demonstram ritualmente seu pesar, que se manifesta bastante indiferenciadamente, pois choram nos vários estilos das tribos conhecidas pelo narrador. Mas uma primeira distinção se faz já sentir, porque primeiro usam o carplr das tribos da área cultural do Alto Xingu, e só após o das que lhe são marginais, o que corresponde a dois dos níveis mais inclusivos do sistema de classificação étnica e intertribal que à frente analisaremos. Fracassando no intento de devolver a mãe à vida, os Gêmeos tornam a chamar o *Tumutumuri* para enterrá-la; ele o faz, e submete-se aos ritos de renovação de pintura e levantamento, parcial, das restrições rituais que incidem sobre os enterradores (*iwikwaraiokarat*). A pescaria faz parte das atividades econômicas destinadas a obter as provisões necessárias às prestações e contraprestações de serviços cerimoniais e alimento, que descrevemos e analisamos na monografia sobre o *Kwarip*.

Prosseguindo em sua tarefa transformadora e simultaneamente na diferenciação entre si próprios e a categoria onças, os Gêmeos conseguem uma quantidade de canas das usadas para haste de flechas, e delas fazem os índios. Segundo as tradições Kamayurá e Kalapálo, só os que são bravos surgiram então, mas as restantes mantem que nesse momento surgi-

ram os de todas as tribos, e além deles os civilizados. A v, 311 é algo divergente, pois os índios, em vez de serem criados diretamente de flechas, nascem da tia dos Gêmeos, grávida de cinza das canas por eles queimadas: o que, ao fim e ao cabo, redundando na mesma origem, a partir do material das armas que são distintivas dos seres humanos do sexo masculino. O mesmo princípio vigora na feitura do civilizado, com a madeira da coronha de sua arma típica. Ficam de fora somente os Suyá, que, mau grado os contactos e empréstimos, se mantêm geográfica e culturalmente marginais à área, com cujas tribos suas relações oscilavam do convívio pacífico à hostilidade aberta; isto, antes da criação do Parque Indígena, Dos Suyá diz-se que nasceram da cobra que se genera no ventre de uma moça: indo à roça, ela encontrara um ovo, e guardara-o na cesta que carregava; no regresso o ovo partiu-se e o conteúdo escorreu, penetrando-lhe nos órgãos sexuais e fecundando-a sem que soubesse como, Repreendida pelos seus, por estar: prenhe e sem marido, ela percebe o acontecido quando ao desejar uma fruta, a cobra lhe sai do ventre, sobe à árvore e a colhe. Com auxílio de um dos irmãos, faz, repetindo o desejo, com que a cobra volte a sair até estar toda fora, e então cortam-na em bocados. Destes se deriva aquela tribo.

Quando a Onça tenta moldar os filhos à sua imagem, isto é, quando tenta, transformando-os, identificá-los a si própria, eles mantêm-se fiéis à tendência que revelam ao longo do mito e reagem hostilmente, marcando em definitivo, a disjunção entre a categoria em que se incluem, e aquela em que se incluirá o pai. O ataque dos índios a mando dos Gêmeos, afirma exatamente o contrário do que Onça procurou ao querer modelar-lhes o focinho. Mas ainda tiveram um último ato de respeito pelos laços de parentesco a uni-los, mandando o pai e a madrasta para o céu, enquanto chacinavam o restante de sua gente; nas variantes em que a Onça não se torna em constelação (Alfa e Beta do Centauro), foge e é começo das que hoje vagueiam pelos matos. O importante é que em nenhuma instância sofre ela a sorte de seu pessoal.

Depois da luta, e organizando sob o aspecto da distribuição geográfica o setor social deste universo em formação, os Gêmeos mandam os índios para suas aldeias, sem que, no entanto, eles se apresentem até agora como portadores de todos os elementos que os definirão como etnias. Algumas variantes já os classificam pelo comportamento, hostil ou não (mansos x bravos), nas relações intertribais, notando-se que o civilizado aparece neutral naquele combate – posição que lhe foi assegurada pela forma de sua penetração na área. Ao deixar de colocar o branco numa das categorias “manso” ou “bravo”, a maioria das varian-

tes admite-lhe implicitamente a neutralidade: mas a v. 111 é explícita, dizendo que a carabina não participou do conflito, ficando o tempo todo na mão do Sol.

Ao chegar a este ponto, inseram-se na variante 322 os episódios que eliminamos do texto reconstituído, para nos mantemos, como dissemos, mais ou menos nos limites propostos pela v. 111: são eles os do roubo do astro diurno, do sono e da rede, da troca do céu pela terra, do fogo e dos rios. Instaura-se com isto o ciclo astronômico e fisiológico diário, com a alternância da luz e da escuridão, do sono e da vigília, sendo já o sono uma atividade culturalmente condicionada, pois depende da rede para se efetivar a contento. Esta organização do tempo e de seus ritmos biológicos é complementar de outros elementos essenciais da organização do espaço xinguanos, isto é, da separação do céu e da terra e da colocação dos rios em seus cursos. Fica assim preparado o quadro espaço-temporal a ser povoado e explorado pelos homens, até aqui ainda não classificados em etnias culturalmente diferenciadas; mas um traço que lhes é comum, e sem o qual é impossível qualquer existir cultural, é desde já obtido pelos Gêmeos: o fogo.

As tradições tribais xinguanas referem que num dado momento de sua história os Gêmeos deixam o local onde nasceram e vão para junto do Ancestral, que mora ao pé de uma cachoeira. Esta, para os Bakairí, é o Salto do Paranatinga, e para os restantes, a corredeira de *Murena*. No Paranatinga, quem aí mora é *Tumeng* e não *Kamuschini*, mas vimos que em certas circunstâncias estes personagens se confundiram. Os xinguanos atuais, ou pelo menos os Kamayurá, consideram *Murena* como centro do mundo, e será a partir deste Centro que se dispersarão os grupos humanos, como dele partiram as primeiras mulheres feitas de troncos. É também – ou seu equivalente do paranatinga – o palco de toda a posterior ação dos Gêmeos. Entretanto, no que tange à ocasião em que o Sol e a Lua vão para *Murena*, a v. 111 afasta-se das outras, que situam o acontecimento após a luta com as onças, enquanto ela o faz quando o Ancestral retira os meninos da reclusão na “mala”: isto provoca que se passe em *Murena* uma parte muito maior da vida dos Gêmeos e de suas realizações. De qualquer modo, *Murena* (*exceto* na tradição Bakairí) é o Centro que serve de referência e origem à ordem que se espalha e cria um cosmos estruturado. Chegados a *Murena* e portadores já da maioria das características que os definem, os Gêmeos recebem um traço distintivo que, sinteticamente, é o significante de seus *status* de adultos: o nome definitivo, pelo qual serão doravante conhecidos. Isto merecerá adiante atenção mais pormenorizada.

4.0 a 4.5 - FESTAS ALUA E IMEO. MULTIPLICAÇÃO DAS TRIBOS

No ponto a que chegamos, o arque-mito foi reconstituído isoladamente para cada uma das tradições tribais que, embora pudessem ser combinadas, se o fossem perderiam muito de sua nitidez, pelas discrepâncias formais que comportam. Em resumo, trata-se da distribuição pelas tribos de seus nomes e dos elementos culturais que lhes servirão de traços distintivos como entidades étnicas individualizadas. Este sistema classificatório, partindo do particular para o geral, agrupa e reagrupa as sociedades e etnias em categorias cada vez mais abrangentes, até lhes atribuir a todas uma posição na estrutura de relações intergrupais. Como demandaria excessivo espaço e se tornaria redundante esquematizar cada uma das manifestações concretas do sistema, tomaremos como exemplo o da variante que motivou este trabalho, ou seja, a v. 111. Dela, e das restantes, seria talvez possível deduzir um modelo a todas aplicável, mas não o faremos aqui. Antes, porém, de passar à v. 111, teremos de nos ocupar de alguns dados que só figuram na v. 322b.

Fala-nos esta das festas que os Gêmeos, vivendo em aldeias afastadas, se oferecem mutuamente, e dos conflitos que surgem e explicam os constantes deslocamentos dos irmãos, por sua vez responsáveis pela dispersa localização das tribos que vão criando. Não voltaremos, por já o termos feito suficientemente, a chamar a atenção para as tensões latentes nas relações de grupos locais em estreita interação, que se manifestam também nas desavenças dos Gêmeos; nem, tampouco, nos deteremos nos aspectos etiológicos desta parte do mito, por demais evidentes. O que nos interessará será penetrar no significado dessas festas, ou, pelo menos, levantar uma hipótese plausível quanto a possíveis correspondências no atual panorama etnográfico xinguano. Hipótese esta que não passará de mera conjectura de difícil verificação, por efeito do processo de mudança cultural muito adiantado a que estão submetidos os Bakairí.

Essas festas são as de *makanari* ou do Morcego grande e pequeno, e a de *imigo*, a lagarta das palmeiras. Talvez a primeira tenha a ver com a ascendência do Ancestral, filho de um Morcego. Nenhum dado encontramos em v.d. Steinen (1940) que nos pudesse apoiar; mas o ciclo ritual do *Kwarip*, do qual o Mito de Origens é fundamento, inclui entre os Kamayurá uma cerimônia do aru'a ou Morcego, que se realiza no principio da estação chuvosa. Não houve oportunidade de a observarmos, nem lhe pudemos descobrir o simbolismo, mas parece relevante que homens e mulheres formem, nela, grupos de atores que se opõem, como se opunha o do Morcego àquele que lhe forneceu mulher. Como dos Kamayurá nenhuma tradição

foi, até hoje, obtida quanto aos antepassados do Ancestral, isto poderia suscitar a idéia de que o sistema mítico-religioso xinguano forma uma totalidade só compreensível globalmente, por ocorrerem numa tribo elementos simbólicos só explicáveis por via de outros que, faltando nela, vão aparecer numa ou em várias das vizinhas. Coisa que se deveria atribuir à intensa aculturação intertribal que aí se verificou e verifica, e portanto à circulação informal de elementos míticos entre as aldeias (v. Laraia 1970: 119).

Em abono de uma ligação entre essa festa Bakairí e o *Kwarip*, vem algo a cujo respeito o que sabemos é mínimo: num documentário cinematográfico de Jesco von Puttkamer entre os Mehináku, vê-se um grupo de pajés em torno de um Morcego vivo, sobre o qual sopram a fumaça de seus longos cigarros. Semelhante rito, se de rito se trata, não o vimos nos *Kwarip* Kamayurá, ou Kalapálo, e isto deixa a questão aberta ao investigador.

Relativa à genealogia dos Gêmeos seria a dança da lagarta, que poderia corresponder à da minhoca ou *evoi*, efetuada, no ciclo do *Kwarip* Kamayurá, no auge da estação das chuvas. Mas não é este o fato que nos levou a tal suposição. E sim o de que no mito Bororo de Bakororo e *Itubore* – cujas afinidades com a tradição Bakairí ressaltamos – a Mãe da Onça é uma larva ou lagarta (Albisetti e Venturelli 1969, 2: 188-191; Rondon 1948: 173-177; Lévi-Strauss 1964: 132; Baldus 1937: 175-176, 178-185; Colbachini 1942: 190-196). Portanto, não é impossível que, relacionando-se o *makanari* à ascendência masculina do Ancestral e por conseguinte dos Gêmeos, se relacione o *imigo* à sua linha feminina.

Há aqui, ainda, um outro ponto que aproxima a v. 322 à tradição Bororo. Os Gêmeos, à medida que multiplicam e localizam as tribos, obedecem a uma subdivisão geográfica que as cataloga em duas grandes classes, oriental e ocidental, devida aquela a *Keri* (Sol) e esta a *Kame* (Lua). Quer isto dizer que a principal personagem do mito é responsável pelo grupamento de leste, e a outra pelo de oeste. Exatamente o inverso é o que ocorre na mitologia Bororo, cabendo o ocidente a *Bakororo* e o oriente a *Itubre*, numa aparente contradição que, no entanto, não existe e se esclarece por algo que abordamos sucintamente, ao nos ocuparmos das conclusões históricas da comparação.

Keri e *Kame* são os vocábulos aruak para lua e sol, e tiveram seu significado invertido pelos Bakairí ao se dar o empréstimo. Na tradição aruak que por hipótese temos de admitir, o principal papel caberia ao Sol e o secundário à Lua, isto é, a *Kame* e *Keri* respectivamente, e não a *Keri* e *Kame*. Ao dar-se a permutação de posições, esta afetou seus papéis e a significação dos nomes, mas não a associação de cada nome a um ponto cardinal e a um grupo de tribos. Tal situação original hipotética poderia representar-se assim:

papel principal : papel secundário :: *Bakororo* : *Itubore* :: *Tschichi*:
Nuna :: *Sol*: *Lua* :: **Kame* (aruak) : **Keri* (aruak) :: Oeste : Leste

Semelhante oposição entre ocidentais e orientais não se encontra no resto das variantes xinguanas, e as tribos aparecem ou pelos esforços isolados dos Gêmeos, ou deles e do Ancestral em colaboração. Vago vestígio daquela dualidade de atuação estaria na v. 121 a, quando diz que “*Yai* (Lua) fez as tribos inimigas”, implicando que *Kwat* (Sol) teria feito as amigas; mas, sendo esse um texto diminuto, e além disso discrepante de suas variantes tribais, nada se pode adiantar.

Substituindo, e equivalendo a este dualismo leste-oeste nas mitologias Bororo e Bakaíri, encontramos na Awetĩ um outro, que distingue índios mansos e bravos, xinguanos e não-xinguanos. Melhor prova não se desejaria da consciência que de sua coesão social e unidade cultural tem os índios do Alto Xingu, coesão e unidade essa que os opõem, como um todo, àqueles que social, cultural e geograficamente lhe são marginais. A interação com os marginais fez-se sempre em termos de antagonismo e hostilidade muito superiores aos verificados entre os xinguanos. Por exemplo, nas relações com os Suyá a guerra alternava com a tendência à sua integração no sistema de casamentos, cerimoniais e comércio que regula a comunicação pacífica das tribos especificamente xinguanas.

No sistema classificatório intertribal que apresentamos no Quadro 4 e que foi deduzido da variante 111, diversos critérios são sucessivamente aplicados.¹⁷ Em primeiro lugar vem o que considera a *substância* dos antepassados dos grupos que depois se definem com maior precisão. Das canas que servem para hastes de flecha vieram os índios, da de ubá os xingnanos, e de cambaiúva os que o não são, numa correspondência real com os materiais que empregam em suas armas. O segundo critério atém-se ao *comportamento* observado nas relações intertribais, separando as duas Cabre, numa aparente contradição que, no entanto, não existe e se esclarece por algo que abordamos sucintamente, ao nos ocuparmos das conclusões históricas da comparação.

Keri e Kame são os vocábulos aruak para lua e sol, e tiveram seu significado invertido pelos Bakairi ao se dar o empréstimo. Na tradição aruak que por hipótese temos de admitir, o principal papel caberia ao Sol e o secundário à Lua, isto é, a Kame e Keri respectivamente, e não a Keri e Kame. Ao dar-se a permutação de posições, esta afetou seus papéis e a significação dos nomes, mas não a associação de cada nome a um ponto

¹⁷ Consideramos dois tipos de critérios: explícitos e implícitos. Estes, que o não enuncia diretamente, são exigidos por uma coerência interna, e figuram no Quadro 4 entre parênteses.

cardeal e a um grupo de tribos. Tal situação original hipotética poderia representar-se assim:

papel principal : papel secundário :: Bakororo : Itubore ., Tschichi : Nuna :: Sol: Lua :: .Kame (aruak) : *Keri (aruak) :: Oeste : Leste

Semelhante oposição entre ocidentais e orientais não se encontra no resto das variantes xinguanas, e as tribos aparecem ou pelos esforços isolados dos Gêmeos, ou deles e do Ancestral em colaboração. Vago vestígio daquela dualidade de atuação estaria na v. 12:1 a, quando diz que “Yai (Lua) fez as tribos inimigas”, implicando que Kwat (Sol) teria feito as amigas; mas, sendo esse um texto diminuto, e além disso discrepante de suas variantes tribais, nada se pode adiantar.

Substituindo, e equivalendo a este dualismo leste-oeste nas mitologias Bororo e Bakaíri, encontramos na Aweti um outro, que distingue índios mansos e bravos, xinguanos e não-xinguanos.

Melhor prova não se desejaria da consciência que de sua coesão social e unidade cultural tem os índios do Alto Xingu, coesão e unidade essa que os opõem, como um todo, àqueles que social, cultural e geograficamente lhe são marginais. A interação com OS marginais fez-se sempre em termos de antagonismo e hostilidade muito superiores aos verificados entre os xinguanos. Por exemplo, nas relações com os Suyá a guerra alternava com a tendência à Slla integração no sistema de casamentos, cerimoniais e comércio que regula a comunicação pacífica das tribos especificamente xinguanas.

No sistema classificatório intertribal que apresentamos no Quador 4 e que foi deduzido da variante 111, diversos critérios são sucessivamente aplicados.¹⁷ Em primeiro lugar vem o que considera a substância dos antepassados dos grupos que depois se definem com maior precisão. Das canas que servem para hastes de flecha vieram os índios, da de ubá os xinguanos, e de cambaiúva os que o não são, numa correspondência real com os materiais que empregam em suas armas. O segundo critério atém-se ao comportamento observado nas relações intertribais, separando as duas categorias de bravos e de mansos. A situação dúbia dos Txikão, que atacavam frequentemente até serem pacificados em 1964, reflete-se em estarem incluídos na classe dos bravos, tendo, ao mesmo tempo, flechas de ubá, que é um dos traços que os aparentam aos xinguanos, ao menos sob o ponto-de-vista destes; outro – de que não cuida o mito – é, por exemplo, a semelhança na construção das casas.

¹⁷ Consideramos dois tipos de critérios: explícitos e implícitos. Estes, que o não enuncia diretamente, são exigidos por uma coerência interna, e figuram no Quadro 4 entre parênteses.

Há certa hesitação ao classificar o branco, que se constituiu em elemento perturbador de um sistema que lhe pré-existia, e esta hesitação é reforçada pela sobreposição de duas versões quanto à origem dos homens: uma, que, os faz derivar das matérias das armas, dá o branco como feito de madeira de coronha: a outra, como criado de “pedra”. Esta na verdade é argila, escura a que serviu para o preto, tabatinga a. que se destinou ao branco. Isto evoca imediatamente a possibilidade de contaminação com crenças cristãs, sobretudo numa variante que equipara o Ancestral a Jesus; mas é difícil decidir, porque não é o único mito do gênero. Capistrano de Abreu obteve uma variante Bakairí (1938: 254-255), Schultz uma outra dos Waurá (1965-6: 38-41), e recolhemos terceira dos Kamayurá. De qualquer modo, a classificação dos civilizados de acordo com sua *substância* é simétrica à dos índios, pela introdução das subclasses dos negros e dos brancos. Quanto ao *comportamento* não se enquadram nas categorias anteriores, sendo explicitamente *neutros*.

Depois, este sistema classificatório abre-se, para incluir tantas sociedades tribais quantas forem necessárias. O Caraíba, postas de lado as diferenças de cor, é também uma “tribo” em pé de igualdade com as outras, pois aqui passa a vigorar um critério que considera, não a substância de que teriam sido feitos os homens, mas a cultura de que são portadores. Este critério cultural define cada grupo étnico por meio de uma série de elementos que, ao serem atribuídos, se tornam traços distintivos tribais. No esquema, como no texto, o número destes não é constante para cada um de seus termos, mas isto não tem importância fundamental, pois a análise do resto dos documentos e a experiência de campo mostraram-nos, juntamente com os dados dispersos pela bibliografia, que uns objetos tem mais relevância que outros como traços distintivos.

Dos relacionados na v. 111, são de ordem essencial, além do nome da tribo, a penela Waurá, o arco preto Kamayurá, e os colares dos grupos Karib. O feitiço aparece como característico dos Matipu, sem dúvida porque um dos feiticeiros xinguanos de maior fama é dessa aldeia, sendo conhecido também por sua habilidade na fabricação de colares. Preenchendo a lista que se apresenta lacunosa, deve-se acrescentar que no passado Yawalapití e Mehináku foram ceramistas, que os Trumaí parece terem tido o monopólio dos machados de pedra, e que os Aweti teriam funcionado como “comerciantes”, que faziam circular na área bens da civilização e outros, obtidos, aqueles, dos Bakairí ou dos brancos do Paranatinga e do Batovi (Oberg 1953: 17,42)¹⁸.

¹⁸ Segundo Schaden (1965: 95-96), apoiado em Galvão e Saake, os Mehinaku também foram “comerciantes”. Em ambos os casos, parece tratar-se de uma mudança induzida pela presença da civilização.

Alcançamos assim o problema, pouco estudado em profundidade, das relações comerciais das tribos xinguanas, que se apóiam na especialização intertribal de determinadas manufaturas. Ora, tudo indica que esta se mantém artificialmente, uma vez que o grau de progresso tecnológico dos xinguanos é uniforme, e que nas várias tribos se encontram indivíduos capazes de fabricar os objetos em que outras se especializaram: só que não o fazem, continuando a consegui-los por troca. Oportunamente, Egon Shaden apontou (1965: 83-85) a função integradora desse comércio e especialização, ao criar fictícios laços de interdependência econômica entre os grupos locais, e pudemos verificar que os itens objeto de especialização coincidem com os que servem de traços distintivos essenciais. Descobriu Carmen Junqueira (1966: 10), nos Kamayurá, três níveis de valor de troca, sendo o superior ocupado “pelos objetos “caros” ou nobres – as grandes panelas Waurá, os colares de caramujo, os colares de unha de onça, o arco de madeira preta, a canoa, etc.”: isto é, precisamente os que desempenham no mito as funções de traços distintivos, com exceção da canoa.

Se este sistema formalizado de circulação de bens econômicos gera forças de integração social ao nível intertribal, compará-lo-íamos ao sistema de circulação de mulheres que, àquele mesmo nível, na área também existe. Se assim for e podendo-se generalizar dizendo que todo sistema de troca de mulheres é um sistema de comunicação social (Lévi-Strauss 1949), poder-se-ia dizer também que o comércio formal do *moitará* é um sistema de comunicação intertribal, em que as manufaturas trocadas são os elementos portadores de significação. Partindo do princípio de que, com toda a probabilidade, os tais objetos “caros” são os de mais difícil aquisição e portanto os menos frequentes nas trocas, levantaríamos a hipótese de que tenham sido selecionados como traços distintivos para o mito, exatamente por causa dessa baixa frequência, pois esta é sempre inversamente proporcional à quantidade de informação contida num signo. Isto é, sendo *menos frequente* seria mais informativo o manufacto especializado, e passaria a *significar* a tribo por ele responsável. Daí a posição em que o vemos, nesse outro sistema de comunicação que é a mitologia. Mas esta é uma hipótese carente ainda de verificação, e, se possível, de um tratamento estatístico.

Voltando ao esquema Aweti, notamos que as duas grandes categorias de *brancos* e de *índios* se diferenciam culturalmente pela aceitação ou recusa da pinga, do leite e da carabina. Desta distância cultural emergirá uma distância geográfica, pois o herói afasta o Caraiba de Murena, do lugar que mais carregado está da realidade paradigmática indígena criada

pelo mito. A partir daqui, a narrativa entra decididamente por um terreno que já não é mítico, mas histórico-lendário: a chegada dos brancos ao Rio de Janeiro, seus conflitos com os índios, e a fuga destes para a região do Alto Xingu. Isto é de especial interesse, pois evidencia como esta última parte do mito, muito mais do que aquela que chamamos nuclear, está aberta ao devir histórico e é capaz de incorporar, “cosmizando-os”, os elementos novos de uma cambiante realidade sócio-cultural.

Das outras variantes, comentaremos um ou outro ponto capaz de complementar o que se disse. Av. 121 conta que, antes de mandar os antepassados para suas aldeias, o Ancestral lhes determinou a rotina diária: banho de manhã, assobiando, relações sexuais à noite e trabalho durante o dia. Os textos Waurá, por seu lado, dão especial atenção ao pormenor cerimonial, com a apresentação dos chefes e sua condução aos banquinhos associados ao status que ‘tem. Neles é notável, também, o lugar ocupado pela nominação das tribos, pois o nome é um de seus traços distintivos mais importantes, e nisso tudo, ao contrário do que acontece nas outras tradições, os Gêmeos são também ajudados pela Onça. Pertence à v. 223 a história do chefe que ficou sozinho e que foi transformado em perigoso “boneco” de pedra; esta crença em vestígios físicos do passado mítico no Murena ocorre também entre os Kamayurá, sob a forma de um *kwarip* (o da primeira dessas festas) que ali estaria escondido. Ignoramos qual a base disto, mas a experiência demonstra que o mito xinguano seleciona sempre, para construir-se, aspectos concretos da realidade ambiente.

As duas versões da criação das tribos que recolheu Quain entre os Trumai testemunham o conflito existente no seio de sua cultura, traumatizada também pela precária acomodação nas relações intertribais. O prestígio dessa sociedade foi sempre fraco, seus contactos difíceis e pontilhados de hostilidades, superadas, no entanto, pelas doenças como causa de sua quase extinção.

5.0 - KWARIP DA MÃE DO SOL E DA LUA

Nesta última parte do mito, as tradições Waurá e Kamayurá fazem-se como que um contraponto, em que à primeira cabe a descrição dos procedimentos cerimoniais e à segunda a das peripécias desse primeiro *Kwarip* comemorativo, que, como é próprio, se teria realizado no fim da estação seca. Isto aconteceu não na aldeia do Murena para onde os levava o Ancestral, mas noutra, Kuluene acima, provavelmente aquela em que morrera a

mãe dos Gêmeos, pois qualquer *Kwarip* deve ser festejado onde se acha sepultada a pessoa que se honra. Este é a reencenação do ato que transforma as mulheres de pau, e sua estrutura sintetiza, nos dois dias que dura, toda a trama de relações intra e intergrupais prefiguradas desde o encontro do Ancestral com a Onça.

A v. 225 narra, como o observamos no campo, o ritual desse clímax do ciclo da festa dos mortos, que atinge, então um nível de participação intertribal, uma vez que os preparativos anteriores se limitam ao âmbito da tribo promotora. O ciclo alcança aquele nível no momento em que se enviam os *pareat*, que, como mensageiros, estão revestidos de prerrogativas especiais; sua visita à aldeia convidada é altamente formal, cercada de cuidados e seguida de recomendações sobre o comportamento pacífico que ambos os grupos deverão manter. Isto porque no decorrer da festa a tensão emocional cresce a um grau de animosidade muito superior ao normal, que é, intencionalmente, revigorado e exacerbado por bravatas como a do Poraquê, e por comentários depreciativos que entre si fazem, quanto às outras, os homens de cada tribo.

Seria possível distinguir quatro fases no *Kwarip* e nos dias que imediatamente o antecedem. Na primeira, o distanciamento, geográfico e social, diminui, com um correlativo aumento das tendências agressivas, que chegam ao auge quando, à noite, os visitantes invadem, gritando, o terreiro dos visitados, num autêntico *charivari*. É a isto que se refere a v. 225, ao dizer que “na aldeia só de noite se diz besteira”, isto é, se expressam verbalmente as tensões acumuladas. Na segunda, do dia seguinte, há a catarse na competição de luta corporal, que logo cede lugar à distribuição de castanha de piqui e jarreteiras, feita por uma jovem púbere que vai sair de reclusão, numa terceira fase que interpretados como simbólica oferta de aliança, pela troca de mulheres, aos grupos visitantes. Por fim, na quarta fase, comem e dançam num clima de distensão, sendo que nas danças participam as mulheres da aldeia e os homens de fora¹⁹, numa implícita aceitação da aliança oferecida. Com isto em mente, poder-se-ia estabelecer o seguinte quadro de equivalências simbólicas entre o mito e o rito:

Rito

Visitantes invadem o terreiro

Participantes lutam entre si

Moça oferece castanhas e jarreteiras

Visitantes dançam com mulheres da aldeia

¹⁹ Mulheres das tribos visitantes também podem participar da dança.

Mito

Ancestral encontra a Onça
 Onça disputa com Ancestral
 Ancestral oferece mulheres à Onça
 Onça aceita a oferta

Na festa, há um nítido contraste no comportamento, ativo dos homens, e, geralmente, passivo das mulheres, que quase sempre permanecem sentadas, assistindo, durante as manifestações mais marcadas de antagonismo. Isto corresponde à dualidade de atitudes e forças em jogo nas relações intertribais, em que o etnocentrismo agressivo é coibido e ritualmente canalizado, resultando num padrão de interação pacífica porém tensa, sobretudo quando essa interação se dá, não entre indivíduos isolados, mas entre tribos incorporadas. Pode-se suspeitar que a ordem de marcha, quando se dirigem para o *Kwarip* e quando dele se retiram, seja um reflexo desse padrão; na vinda, os chefes e as mulheres marcham adiante, e são os primeiros a entrar e os últimos a sair da aldeia, como que em penhor e garantia de que a agressividade dos homens não transbordará dos limites de sua manifestação ritualizada. Os quais, diga-se de passagem, são por vezes individualmente rompidos.

No mito os Gêmeos tem o papel de “donos da festa”, isto é, de responsáveis por sua organização e direção, e, por causa deste *status* cerimonial temporário adquirido, é-lhes vedado participar da luta. Porém o Sol infringe as normas, o que parcialmente se justifica pelo fato de ser a Lua a presidir ao cerimonial, e não ele: mas nem por isto deixou de haver quebra das regras socialmente aprovadas, sem que nossos informantes pudessem explicar a razão. Acabada a luta, a v. 225 conta-nos a confraternização geral em que se dá comida aos visitantes. Destes, os *pareat* recebem presentes que pertencem ao sistema de prestações e contraprestações de bens e serviços cerimoniais, em vigor desde que se começa a organizar o ciclo do *Kwarip*, primeiro ao nível intratribal, depois ao intertribal, num alargamento progressivo das relações sociais promovidas pela festa. Acabada, os visitantes despedem-se e partem como o fizeram os peixes, mas, se moram longe, podem pernoitar na casa de seus hospedeiros.

Isto contrasta nitidamente com o que acontece na noite da chegada, em que acampam fora da aldeia e marcam bem a distância e a animosidade existentes: esta manifesta-se em verdadeira guerra mágica, em que as fórmulas *kevere*²⁰ são empregadas para provocar a derrota dos adversários

²⁰ As fórmulas *kevere* não têm a malignidade do feitiço *strictu sensu* (*muâng*), que provoca doença e morte. Um dos *kevere* mais usados é o “canto de praia”, para tornar o chão da aldeia pouco firme sob os pés do lutador, como a areia das praias.

no dia seguinte. O trânsito entre os campos e a aldeia é restrito, e recaem sobre os *pareat* todas as providencias necessárias, pois outras pessoas poderiam ser contaminadas pela magia adversa e servir-lhe de veículo até aos lutadores. Ao *kevere* de uns contrapõe-se o dos outros, que se destina a “mandar de volta” a agressão mágica. Agressão, também, é a sedução das filhas do Veado pelos peixes *Tukunarei* e *Yakunã*, cuja filiação a grupos distintos está patente: eles vem de longe, elas não; eles são peixes e aquáticos, elas mamíferos e terrestres. Observamos que a sedução pode funcionar, entre facções políticas ou grupos tribais, como meio de agredir e lesar o prestígio de opositores; numa crise de poder na aldeia Kamayurá, dizia-se que o líder “rebelde” tinha conquistado a mulher do irmão do líder “legítimo”, e que o marido ofendido revidara tendo uma aventura com a do rival. Outro exemplo se deu com os Txikão. Estes até 1964 foram inimigos dos xinguanos, atacando-os frequentemente, e depois de pacificados passaram a residir próximos e a frequentar os Kamayurá. Quando isto acontece, ouvem-se comentários de profundo etnocentrismo, e os homens Kamayurá não poupam esforços para desviar a atenção dos maridos e ter acesso às mulheres; no caso que registamos a escolhida, por medo, recusou-se. Assim, acampar afastados previne possíveis incidentes, até que a hostilidade se expresse e esgote na luta, e de lugar a reafirmação da solidariedade dos xinguanos. Que não é absoluta: há sempre o perigo do *Karikari* arrastar alguma mulher para seu ambiente... Apesar disso, no fim da festa já podem os hóspedes pernoitar na casa do respectivo *pareat*.

Aconselhados pelo Ancestral a fazer *Kwarip* para sua mãe, os Gêmeos mandam chamar os Peixes, que ao irem para casa o Sol vão balizando o caminho com vestígios – tinta, carvão, sangue – que recordam o acontecido e explicam pormenores da paisagem.

Passaremos por alto estes aspectos etiológicos do mito, para acentuar apenas que essas marcas são novos pontos de referência, no plano geográfico, da organização do cosmos xinguanos. Também só rapidamente tocaremos no filho do campeão *Karatuariwiyap*, que de começo é só um ovo, mas depois participa da ação: é possível que haja uma equivalência entre o filho do campeão que desabrocha para competir, e os rapazes que, em fase de iniciação pubertária, são treinados e estimulados pelos parentes a enfrentar os melhores lutadores. Haveria talvez uma associação entre o ovo de que sai o rapaz e a cabaça em que foram guardados os Gêmeos, por sua vez equivalente ao recinto de reclusão pubertária, mas faltam-nos dados capazes de fundamentar a hipótese.

Os Peixes estão bem definidos, como grupo, por suas características físicas e seus hábitos aquáticos. Já o *Katsinĩ* que encontram pescando é

por si um ser ambíguo na aparência e nas ações. Aquela é como a dos sapos cantadores, habitantes dos terrenos pantanosos e intermediários entre o terrestre e o aquático. Comportando-se como terrestre ao pescar, *Katsiniĩ* comporta-se como se o não fosse, ao acompanhar os peixes em seu ambiente, “que é como o seco”. Mas ao fazê-lo permanece afastado nos pernoites, pelo antagonismo que apesar de tudo os opõe e que se traduz na pesca e na inimizade que lhe votam as piranhas. A qual não obsta à sua incorporação e comparecimento à festa no grupo dos peixes, a que pertencem seus filhos; e será os peixes que acabará protegendo contra seus inimigos. Os filhos, aliás, gerara-os enfiando o dedo no ânus da arraia, numa nova faceta da ambiguidade de *Katsiniĩ*, que, sapo e pescador, tem filhos de peixe. Não se pode deixar de notar também que a ambivalência de atitudes entre ele e os peixes ocorre entre personagens ligados por uma forma de comunicação sexual, (no caso indireta), como o Ancestral e a Onça.

A tribo dos peixes opõe-se à dos mamíferos terrestres como categoria classificatória perfeitamente diferenciada, num pé de igualdade com as categorias (étnicas) a que pertencem as tribos que participam de qualquer *Kwarip*. E este, por sua vez, manifesta ritualmente o mesmo sistema de oposições intergrupais evidenciado pelo mito. É por isto que a tradição Kamayurá e a Waurá podem ser tomadas em conjunto, ou isoladamente, sem afetar sua compreensão final: porque uma fornece, sob a forma de uma série de acontecimentos míticos, a mesma informação que a outra transmite pela descrição pormenorizada do cerimonial. Isto é, pela descrição verbal de atos que são de uma linguagem ritual, dotada de um código que lhe é próprio e capaz de enunciar, sob outra forma, um conteúdo fundamentalmente idêntico. Foi-nos impossível estabelecer uma relação direta, em que uma tribo personificasse os peixes e outra os mamíferos na representação do drama mítico; nem isso é absolutamente necessário, porque a correspondência de papéis deriva da de posições na estrutura de relações intertribais. Deve-se ainda notar que os Gêmeos, embora dotados de poderes extraordinários, tem aspecto e comportamento humanos e são classificados com os mamíferos e não com os peixes. E assim, a cachoeira que deixaram para retardar e prender os últimos explica-se, também, em termos daquele antagonismo de que falamos; ao mesmo tempo, isto leva a admitir que, no plano ecológico, *Katsiniĩ* e os Gêmeos se aproximam como captores de peixes e potenciais competidores.

Esse plano adquire particular importância nesta parte do texto. Noutros mitos, xinguanos ou não, os Gêmeos são frequentemente adversários das ariranhas – num papel muito semelhante ao desempenhado, neste,

por *Katsinĩ*. Mas no cerimonial, quer o que observamos, quer o descrito pela v. 225, nada há que se possa equiparar à súbita intrusão das ariranhas nas v. 126b e 127, que, aliás, nos fez hesitar quanto à devida interpretação. Nessa intrusão as ariranhas vem em busca do peixe, que *Katsinĩ* protege na “casa das flautas”; esta, na mitologia Kamayurá, é um lugar associado à água e a sobrenaturais aquáticos. Na sua condição de mamíferos anfíbios e carnívoros, as ariranhas participam de uma ambiguidade como a de *Katsinĩ*, e concomitantemente, competem com ele pela posse do peixe. Quando *Katsinĩ* o salva, salva-o provavelmente para si, o que lhe dá uma ambivalência de atitudes e comportamento, pois o pesca e defende. É também por causa de peixe que Gêmeos e ariranhas estabelecem conflito noutros textos, e, ao fazerem-no, aqueles colocam-se na posição própria de homens, que é também a de *Katsinĩ*, quando resguarda os peixes na casinha ritualmente reservada a seus espíritos tutelares. Consideradas na cadeia alimentar, as ariranhas, como predadores fluviais, tem um pôsto preeminente que as faz potenciais competidores do índio xinguano, e talvez o mesmo se pudesse dizer do conflito das Onças – predadores terrestres – com os homens, que são também caçadores.

Poderia ficar a hipótese, algo arriscada, de que as tribos que competem no *Kwarip* se vejam entre si como propensas à competição ecológica, sobretudo nas áreas de pesca. Como no caso de *Katsinĩ* e dos Gêmeos, indiretamente evidenciado por via das ariranhas.

Mantendo-nos ainda no mesmo plano, temos agora a considerar a recomendação do Ancestral aos Gêmeos: o *Kwarip*, daí em diante, será comemorado periodicamente em época fixa do ano, entre fins de agosto e começos de outubro. Repete-se ciclicamente, portanto, a festa naqueles meses que marcam a transição da estação seca à chuvosa, e o recomeço do ciclo ecológico do sistema adaptativo xinguano. Recorde-se que é nesses meses que a aranha Bakairí, capaz de renovar-se trocando de pele, ascende ao céu deixando um fio atrás de si.

É condição econômica básica para a realização do *Kwarip* a abundância de peixe, que por sua vez depende diretamente do nível dos rios. Quanto mais baixas as águas, maior a concentração do pescado e mais efetiva a pesca com veneno, única capaz de produzir grandes quantidades com técnicas tradicionais. Os entendidos mantêm os cursos de água em observação, e disso depende a palavra final para a festa. Com as chuvas o volume dos rios aumenta até transbordarem, e o peixe dispersa-se e escasseia. Daí que não pareça fortuito que sejam eles os que vem para o *Kwarip*, e que nele tão importante papel desempenhem. Paulatinamente, no mito, como no mundo ambiente, o peixe aumenta e alcança o apogeu no momento da festa e do trânsito entre estações. E à medida que chove ele vai-

se pelas águas, como, acabado o *Kwarip*, foi rio abaixo até depois do Diauarum. Não há contradição senão aparente entre a tradição Waurá e a Kamayurá, mas simples diferença de foco. Fixada no procedimento cerimonial, a v. 225 toma como referente o ciclo ecológico e mostra-nos o peixe partindo, enquanto as v. 126b e 127 mantém sua preocupação etiológica e assinalam mais um marco da geografia xingwana.

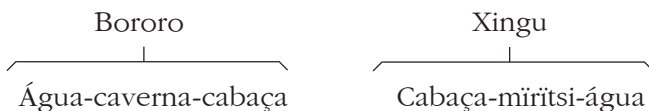
A última recomendação do Ancestral é de que, no fim da festa, atirem o *kwarip* no lago. Chegamos noutra estudo à conclusão de que seu simbolismo de recriação do cosmos era o princípio responsável pela realização do *Kwarip* na mudança de estação, e que entre isso e as lágrimas choradas na ocasião, haveria íntima ligação simbólica. Também sob este prisma se deve encarar o ato que encerra o cerimonial, mergulhando nas águas os troncos que representam os mortos, pois Lévi-Strauss (1966: 182-191) demonstrou cabalmente a relação entre o mito da “noiva de pau”, o choro, as “águas externas” e o surgimento da estação chuvosa.

Não pára aqui, entretanto, o simbolismo desta ação ritual, mas para penetrá-lo teremos, à míngua de elementos xingwanos, de os procurar, outra vez, na cultura Bororo. No Alto Xingu conhecem-se quatro tipos de sepultamento, que dependem do *status* e tem a característica comum de serem enterramentos primários feitos no centro da aldeia, em que o morto fica olhando para leste. Os *kwarip*, que se identificam expressa e individualmente a cada um dos falecidos, elevam-se, também, virados para que vejam o sol nascer, e só eles são atirados à água.

Esta reaparece numa das três modalidades que assumiu, historicamente, o funeral Bororo. Neste, o sepultamento definitivo é secundário. Numa primeira fase o defunto é colocado em cova rasa, coberto, e regado até que se decomponha, sendo depois exumado, deacarnado, e, mediante elaborado cerimonial, depositado em local definitivo. Na aldeia de Arigão *Boróro*, as cestas funerárias eram postas em inumeratórios coletivos; no cêrro de *Cibaé E-iári* encontraram-se as cestas em cavernas; e o costume atual é de submergi-las num lago ou córrego remansoso, atadas a uma vara que se espeta no fundo (Albisetti e Venturelli 1962, 1:112). Este último seria de adoção recente, mas é pouco de crer que fosse aceite sem que algo, na ideologia tribal, predispuesse à aceitação e tornasse condizente a nova forma de dispor dos mortos com o sistema simbólico existente. É por isso que não achamos aventurado propor uma equivalência entre as covas, as grutas e as águas que serviram de sepultura. E se isto for aceitável, vamos encontrar-nos de novo ante a reclusão ritual como subtração temporária ao mundo dos vivos, e portanto morte simbólica: numa variante Bororo do mito que analisamos, os Gêmeos, retirados pwestumamente do ventre da mãe, são resguardados na caverna *Marabarito* (Baldus 1937:

178-185). Noutras variantes, Bororo também, em vez da caverna temos a cabaça (Rondon 1948: J73-177), ou a cabaça *Marabari* (Colbachini 1942: 190-196). Se não bastasse sua função, o nome da segunda cabaça viria apontar-nos para a caverna da primeira variante. Estabeleceríamos assim uma cadeia bororo de equivalências, cocabaça-mala-*mirĩtsi-água*. Sendo o *kwarĩp* identificado ao morto, não é despropositado incluir nessa série a cova, o que a aproximaria ainda mais da dos Bororo. Desta maneira, ao ser pôsto o *kwarĩp* em “reclusão” subaquática, abre-se para aquele que representa a perspectiva de um novo *status*: agora o definitivo de morto, e habitante da aldeia das almas no céu. Restaura-se assim a comunicação rompida pelo afastamento do céu e da terra, como a restura, na mesma época do ano, a aranha Bakaíri. *Nakoeri* subiu ao céu por um fio de algodão, ela deixa um fio atrás de si, e para aqueles índios é também por uma linha de algodão que as almas sobem a sua morada (Abreu 1938: 253). É também nesta festa que os enlutados perdem sua condição e podem reassumir uma vida livre de restrições rituais.

Marca portamo o *Kwarĩp* o momento crucial em que as coordenadas dos ciclos ecológicos e vital se cruzam, inclusive sob um aspecto biológico. Pela sua recriação simbólica se revitaliza o cosmos xinguano, e a “reclusão” dos troncos, por seu caráter, é fim e início, regresso às origens e promessa de nova ou renovada realidade: e assim seu ato final é síntese de todo o simbolismo da festa. Veríamos nele, aliás, o traço de união entre os mitos de origens de modelo estritamente vegetal, e os mitos de emergência que encontramos em tribos mais ou menos vizinhas, por exemplo Paresí e Mundurukú. Basta retomar as séries de equivalências que ficaram atrás, re-tendo delas apenas os termos essenciais, para que a idéia se torne legítima:



Reduzindo ainda mais, teríamos ÁGUA-CAVERNA, e é de cavernas, grutas, ou buracos no chão, que nesse mitos emerge a humanidade.

6.0 - NOMINAÇÃO DOS GÊMEOS

Advertimos oportunamente que esta passagem do arque-mito foi reconstituída com fragmentos destacados das v. 125, 126, 127 e 311, orde-

nados por comparação com o texto resumido 129, que, correndo paralelo àquelas variantes, se preocupa apenas das sucessivas nomeações dos Gêmeos. A princípio eram por completo distituídos de nome, como o são os recém-nascidos; e à medida que vão avançando da infância à adolescência e desta à idade adulta, trocam uns nomes pelos outros. A nomeação definitiva deu-se pouco antes do *Kwarip*, e se esta não fosse uma comparação à parte, o episódio deveria inserir-se entre o ataque à aldeia das Onças e a classificação das tribos.

Nesta ocasião, os Gêmeos já estão definidos por uma série de predicados que adquiriram ou lhes foram atribuídos, o último dos quais é o nome. Possuindo-o, e transitando ao *status* de adulto, eles realizam o *Kwarip* – ritual de passagem por excelência. Com isto os Gêmeos estão investidos de todos seus traços distintivos, e encerram um ciclo de suas vidas: o da infância, que é também o da “infância” do mundo, durante o qual eles se organizam, organizando-o, completando-se o todo em seus caracteres essenciais.

O primeiro dos nomes, *Tire’im*, pertenceria indistintamente aos dois Gêmeos, e não levanta problemas porque deriva diretamente da sorte de sua mãe. Na nomeação seguinte, há ligeira discrepância entre a v. 127 e 128, pois num caso é o Tatu e no outro a Raposa que os chama *Tape akanã* e *Tape iyaok-Tape iyau*. Faltando-nos dados das outras variantes, inclinamo-nos a aceitar a versão da v. 127, visto ser, o informante, melhor conhecedor que o outro. Na v. 129, parece haver confusão entre o papel do Tatu e o da Raposa, personagem central do mito do roubo do fogo. Mas a questão que emerge não reside aqui, mas nos próprios nomes dos Gêmeos, já agora diferenciados.

Na mitologia Kamayurá e nas crenças associadas, nada encontramos capaz de explicar o significado mítico desses nomes, que se traduzem como “caminho que vai para a esquerda” e “zigueague do caminho”. No entanto, talvez algo se possa conseguir recorrendo às variantes Tupi, cuja afinidade com as Bororo e xinguanas em tempo assinalamos. Quando as mulheres se dirigem à casa da Onça e são sucessivamente enganadas e possuídas, acabam por separar-se numa encruzilhada (v. 311), indo cada qual por sua trilha. Uma vai ter à Onça, mas a outra erra e junta-se ao Lobo, que nessa variante equivale ao *Awaratsing* Kamayurá. Nada mais nos diz o texto Kalapálo, mas, por sua posição no mito, este Lobo corresponde ao Sariguê dos Tupinambá e de outros Tupi (Métraus 1928), que engravida a mulher e é pai de um dos meninos, pois o outro é filho do herói cultural. Na tradição xinguanas apenas a v. 121 fala de relações sexuais do Ancestral com as mulheres que fez, o que resultaria de uma persis-

tência Tupi e de uma incompleta adoção da forma local do mito; no restante da tradição, os Gêmeos não derivam de dois atos sexuais independentes, mas da cópula com a Onça, ou do engolimento de ossos humanos (v. 322a); sendo que por vezes se ignora como a fecundação se deu (v. 411).

Assim, veríamos nas relações do Ancestral com as mulheres de pau (v. 121), no erro cometido na encruzilhada (v. 311), e nos dois nomes que discutimos (v. 127, 129), o eco daquela concepção do par em duas etapas: os vocábulos *Tape akanã* e *Tape iyaok-Tape iyau* seriam alusão às trilhas divergentes, que levavam às moradas dos dois sucessivos maridos de uma das moças. A falta de dados impede demonstrar a hipótese, porque a v. 311 não explicita se a mulher que pariu os Gêmeos foi a mesma que coabitou com o Lobo*.

Prosseguindo a busca da própria identidade enquanto organizam o mundo em seu redor, os Gêmeos acabam por encontrar – segundo a v. 126 já em Murená – o grilo *Kwarayumiã* ou o gafanhoto Tucura, que lhes pergunta como se chamam e recebe por resposta os dois nomes de que acabamos de tratar, ou um outro, de que não temos tradução: Tsaukuma. Não satisfeito, o *Kamarayumia* ou *Tucura* nomina-os novamente: *Kwat* e *Yai* nos textos Kamayurá, *Riti* e *Uné* no Kalapálo.

Kwat e *Yai*, *Riti* e *Uné*, Sol e Lua são uma e mesma coisa, e aqui entra um pormenor importante. O *Kwarayumiã* diz aos Gêmeos, literalmente:

“Eu tenho meu nome, é bom para você. Quer ver? Seu nome agora, Kwat. Seu irmão chama *Yai*.” Coisa semelhante ocorre quando o Tucura dá aos meninos o nome que é seu: *Rititaurinbe*. Tanto no termo Kamayurá quanto no Kalapálo há a possibilidade de isolar uma forma constituída pelas sílabas iniciais, que, por coincidência ou não, correspondem ao morfema que significa sol nas respectivas línguas: *Kwarayumia* e *Rititaurinbe*. O fonema /r/ da forma Kamayurá não obsta, pois em posição

* Estando em provas este estudo, veio à luz excelente coletânea de mitos xinguanos (VILLAS BOAS, Orlando, & VILLAS BOAS, Cláudio. Xingu: os índios, seus mitos. Rio de Janeiro. Zahar Editores. 1970), contendo 2 variantes da tradição Kamayurá (pp. 55-57 e 57-68), e uma variante Kuikúro (pp. 69-83). As Kamayurá seguem de perto a v. 127. A Kuikúro, pertence à mesma tradição dav. 311 (Kalapálo), o que se explica pelas afinidades entre os dois grupos; e esclarece que os Gêmeos foram gerados por dois pais (lobo e onça), em sucessivas etapas: “Combinaram seguir cada uma por um caminho. Uma pelo caminho da onça, a outra pelo caminho do lobo.... A mais velha foi sair na casa do lobo e foi por ele agarrada.... A mais moça foi sair na casa da onça.... A mulher já estava grávida do lobo.... Mais tarde essa mesma mulher ficou grávida da Onça. A outra não engravidava” (pp. 74-75).

A pesquisa foi subsidiada pelo Smithsonian Institution-Wenner Gren Urgent Anthropology Program, e por doação de D. Mariana Alvim, ao *Centro Brasileiro de Estudos Indígenas*, contando também com o apoio de campo do Parque Indígena do Xingu.

intervocálica /t/>/r/. Mais problemático seria descobrir *Yai* e *Uné* no resto do nome do gafanhoto, e sem nenhum valor positivo: por isso nem o tentaremos. Mas há que levar em conta que nos mitos e ritual aparecem frequentemente vestígios de estágios arcaicos da língua, de dialetos, e de deturpações oriundas das trocas entre grupos que, sujeitos a profunda aculturação intertribal, provem dos mais diversos troncos linguísticos.

Resta dizer que existiu antigamente nas casas de flautas um grande trocano, que em Kamayurá se denominava *Warayumia* e pertencia aos cerimoniais das flautas e danças de máscaras. Estas foram iniciadas pelos Gêmeos, que fabricaram as máscaras e o tambor, quando, para criar os rios, foram roubar a água, guardada num *Tapuĩ* ou rancho das flautas. Esse tambor era “de *mama' ĩ*”, espíritos tutelares, mas nenhuma aproximação descobrimos entre sua designação e a do grilo *Kwarayumia*, apesar da semelhança, do ruído que produzem e das relações do trocano com rituais secretos masculinos.

CONCLUSÃO

Em síntese, vemos no Mito de Origens xinguano um sistema classificatório primitivo que organiza e estrutura uma ordem culturalmente condicionada, que se instaura, progressiva, a partir de uma realidade primordial indiferenciada e caótica. Processando-se geneticamente, essa classificação e estruturação apresenta-se formalmente como um mito de passagem, cujo ponto final é a descrição de um rito do mesmo tipo. Este, reencenando o ato original, fecha um ciclo e abre outro, sob uma multiplicidade de aspectos que são climáticos, biológicos, econômicos, ecológicos enfim, mas também sociológicos, religiosos, espaciais e temporais. Porque ao reatualizar-se o mito no rito, o lugar e o tempo da festa equiparam-se e portanto tornam-se no lugar e tempo originais e sagrados, radicalmente diferentes dos hodiernos e profanos. Há uma reconcentração do tempo e do espaço no Centro que é *Murena*, ou melhor, que é aldeia onde se representa o drama de *Murena*: o tempo profano e histórico se torna intemporal e sagrado pela participação e fusão rituais no paradigma mítico; para o Centro confluem as tribos e os peixes, num simbólico anular do espaço que a ampliação da terra criou; e a rompida comunicação com o céu se restabelece, como antes de que ele e a terra se separassem. E será deste Centro que se espalhará, novamente, a ordem de um Cosmo recriado.

Funcionalmente, ao comemorar a transformação inicial e iniciática, o *Kwarip* gera forças potentes de integração social, reforça a consciência

que os índios de seu mundo tem, e sua própria auto-consciência como membros de unidades sociais de nível cada vez mais elevado e abrangente, que se estruturam em pares de oposições: consanguíneos X afins, grupo co-residencial X grupo co-residencial, tribo X tribo, xinguanos X não-xinguanos, índios X não-índios. De todas, a mais aparente pelo vigor de sua manifestação cerimonial é a que existe entre as tribos xinguanas, e isto dá-se pela necessidade de manterem a identidade étnica, numa profunda situação aculturativa e de interdependência social. Mas, celebrando juntos a comum origem, comungam de uma unidade mais ampla, que as reúne em uma sociedade intertribal composta de segmentos linguística e politicamente autônomos.

Se o Mito de Origens funciona nesses termos e revela um mundo e uma sociedade ao nível do consciente indígena, encarado objetivamente por um observador externo mostra-lhe também uma realidade social perfeitamente delimitada. Não apenas pelo esquema entre outros, de classificação étnica que oferece: mas pelo fato de, construindo-se com unidades mínimas recorrentes noutras tradições, se constituir num todo estruturado e único, que, partilhado pela totalidade de suas tribos, define uma área cultural.

PEDRO AGOSTINHO

BIBLIOGRAFIA

- ABREU, João Capistrano de. Os Bacaeris. In: *Ensaio e Estudos*, 2ª ed. Rio de Janeiro, Ed. da Soc. Capistrano de Abreu, 1938. p. 217-274.
- AGOSTINHO, Pedro. *Kwarip, festa dos mortos. Índios Kamayurá, Alto Xingú*. Brasília, Universidade de Brasília, 1966. (Tese de Mestrado, dat.).
- ALBISETTI, Cesar & VENTURELLI, Ângelo, Jayme. *Enciclopédia Bororo*. Mato Grosso, Mato Grosso, Mus. Reg. D. Bosco, 1962-1969. 2v.
- BALDUS, Herbert. *Ensaio de Etnologia Brasileira*, São Paulo, s. ed., 1937. (Brasiliiana, série 5ª da B.P.B.).
- CARNEIRO, R.L. & DOLE, G. E. *La Cultura de los Indios Kuikuros del Brasil Central*. Buenos Aires, s. ed., 1956-57. v. 8 parte segunda. Separata do Arquivo para las Ciencias del Hombre. p. 169-202
- CARVALHO, José Cândido de M. *Relações entre os índios do Alto Xingú e a fauna regional*. Rio de Janeiro, Mus. Nac., 1951. (Publ. Avul.nº 7).
- COLBACHINI, P. Antônio & ALBISETTI, P. Cesar. *Os Bororós Orientais. Orarimugudogue do Planalto Central de Mato Grosso*. São Paulo, C. Ed. Nac., 1942 (Brasiliiana Gde. Formato v. 4).
- CUNHA, Aires Câmara. *Entre os índios do Xingú*. São Paulo, Livr. Exposição do Livro, 1960.
- DOLE, Gertrude E. *ownership and Exchange among the Kuikúro Indians of Matto Grosso*. Separata da Rev. Mus. Apul. São Paulo, 1956/8 N.S. v. 10.

JUNQUEIRA, Carmen. *A circulação de bens na sociedade Kamayurá*. São Paulo, s. ed. 1966. p. mimeo.

LARAIA, Roque de Barros. O Sol e a lua na mitologia xinguana. In: LEVI-STRAUSS ET alii. *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1970.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Les Structures élémentaires de La parente*. Paris, P.U.F., 1949.

_____, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958

_____, *Le Cru et le cuit*. Paris. Plon, 1964

_____, *Du Miel aux cendres*. Paris, Plon, 1966.

METRAUX, Alfred. *La Religion des Tupinambas et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guaraní*. Paris, Ernest Leroux, 1928.

MURPHY, Robert & QUAIN, Buell. *The Trumaí Indians of Central Brazil*. Locust Valley, New York, J. J. Augustin Publ., 1955. (Mon. of the am. Ethnological Soc. v. 24)

NIMUENDAJU, Curt. "Tribes of the lower and middle Xingu River". In: *Handbook of South American Indians*. Washington, Bull. B. A. Ethnology, 1948. v.3, p. 213-243.

OSBERG, Kalervo. *Indian tribes of Northern Mato Grosso, Brazil*. Washington, Institute of Social Anthropology, 1953. (Publ. n.º 15)

RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Esboço gramatical; vocabulário; lendas e cânticos dos Índios Ariti (Pariú)*. Rio de Janeiro, C. N. P.I., 1948a – colaboração do doutorando João Barbosa de Faria.

_____, *Esboço gramatical e vocabulário da língua dos índios Bororó. Algumas lendas e notas etnográficas da mesma tribo*. Rio de Janeiro, C.N.P.I., 1948 b. – colaboração do doutorando João Barbosa de Faria.

ROQUETTE PINTO. *Rondônia*. 4.ª ed. São Paulo, C. Ed. Nac., 1948. (Brasiliana n.º 39)

SANTOS, Yolanda Lhullier dos. A Festa do Kwaríp entre os índios do Alto Xingu. *Rev. De Antropologia*. São Paulo, 4 (2):111-16, 1956.

SCHADEN, Egon. Aculturação indígena. Ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos. *Rev. de Antropologia*. São Paulo, 13(1-2), jun. / dez, 1965.

SCHMIDT, Max. Les Bakairi. *Rev. Mus. Paulista*. São Paulo, 1: 11-58, 1947.

SCHULTZ, Harold. Lendas Waurá. *Rev. Mus. Paulista*. São Paulo, 16:21-149, 1665-66.

STEINEN, Karl von den. *Entre os aborígenes do Brasil Central*. Trad. de Egon Schaden. São Paulo, Departamento de Cultura, 1940. Separata da *Rev. do Arquivo* (34-43).

_____, *O Brasil Central*. São Paulo, s. ed., 1942. (Brasillana, Grde. Form. v. 3)

COLOFÃO

Formato	17 x 24 cm
Tipologia	Gatineau, SilDoulosIPA
Papel	75 g/m ² (miolo) Cartão Supremo 250 g/m ² (capa)
Impressão	Setor de Reprografia da EDUFBA
Capa e Acabamento	Impressão BIGRAF
Tiragem	400 exemplares