

EDUSP
396.00
014222

Este ensaio pioneiro, escrito há mais de quarenta anos, continua sendo o único estudo etnossociológico comparativo sobre a figura do herói mítico no contexto de culturas indígenas da América Latina. O objetivo central é o de mostrar a correlação entre a existência sociocultural e a mitologia de algumas tribos brasileiras. A orientação teórica segue, em essência, as linhas de análise propostas pela escola sociológica francesa, sem, no entanto, se pautar por princípios rígidos de interpretação.

Egon Schaden estuda o papel do herói-civilizador na vida religiosa e nos surtos messiânicos dos Apapokúva-Guaraní, a função social dos mitos heróicos nas chamadas festas de Jurupari, de grande importância em tribos da Amazônia, a presença do herói mítico na mentalidade dos Kaduvéo, notórios por seu etnocentrismo exacerbado e ânimo guerreiro, e discute as relações entre a mitologia e o sistema de vida de outros povos nativos, tais como os Kaingáng, os Borôro e os Mundurukú. Chega à conclusão de que a figura do herói, além de simbolizar o espírito da tribo, é, ao mesmo tempo, ou por isso mesmo, um fator máximo de coesão social, já que cimenta as relações humanas no seio da comunidade e, também, a situação da etnia em face do ambiente geográfico, do mundo animal e de outros grupos humanos.

EGON SCHADEN

A MITOLOGIA HERÓICA DE TRIBOS INDÍGENAS DO BRASIL



Egon Schaden

A Mitologia Heróica De Tribos Indígenas Do Brasil



A série **Passado**

& Presente procura trazer à luz o que existe de melhor entre as teses inéditas da Faculdade de Filosofia da USP. É meio século de produção, primeiro da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (1934-1969), que foi criada juntamente com a Universidade e para ser a sua espinha dorsal, depois da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (1969 em diante). As teses defendidas na Faculdade, nesse meio século, somam perto de duas mil, somente nos setores de Filosofia, Ciências Sociais, História, Geografia e Letras. Boa parte destes títulos foi editada comercialmente, porém um número significativo de trabalhos do melhor nível permaneceu inédito, ou foi publicado apenas sob a forma de Boletim.

É essa produção que a EDUSP e a Faculdade, agora, querem retirar do armário: o que é bom deve completar o seu caminho, e enriquecer os leitores.

Renato Janine Ribeiro

4
396,00
SÉRIE

PASSADO & PRESENTE

**ANTROPOLOGIA
SOCIOLOGIA**

**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E
CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**



Reitor: Prof. Dr. José Goldemberg
Vice-Reitor: Prof. Dr. Roberto Leal Lobo e Silva Filho

EDITORIA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Presidente: Prof. João Alexandre Barbosa
Assessoria Editorial: Maria Carolina de Araujo

Texto

Preparação dos originais: Mário Tadeu Bruço
Revisão: Rosane Scoss Nicolai

Arte

Edição de Arte: Valdir de Oliveira
Capa: Ary A. Normanha

Egon Schaden

A Mitologia Heróica De Tribos Indígenas Do Brasil

Ensaio etnossociológico

3.^a edição

EDITORIA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
1989

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

Tese de doutorado em Ciências apresentada em 1945

Diretor: Prof. Dr. João Baptista Borges Pereira

Vice-Diretor: Prof. Dr. João Paulo Gomes Monteiro

Comissão de Publicações:

Prof. Dr. Renato Janine Ribeiro — Presidente

Prof. Dr. Renato da Silva Queiroz — Vice-Presidente

Prof. Dr. Benjamin Abdala Júnior

Prof. Dr. José Bueno Conti

Prof. Dr. Philippe Willemart

Prof. Dr. Ulplano Bezerra de Menezes

Prof.ª Dr.ª Walnice Nogueira Galvão

Lucy Lagunas

Ermenegildo Colhado Castelhão

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

S318m 3.ed.	Schaden, Egon, 1913- A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil : ensaio etnosociológico / Egon Schaden. — 3. ed. - São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 1988. (Série passado e presente. Teses / Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas) Originalmente apresentada como tese do autor (doutorado-Universidade de São Paulo, 1945). Bibliografia. ISBN 85-314-0007-4 1. Índios da América do Sul — Brasil — Cultura 2. Índios da América do Sul — Brasil - Religião e mitologia I. Título. II. Série.
88-2262	CDD-980.41 299.8

Índices para catálogo sistemático:

1. Brasil : Índios : Antropologia social 980.41
2. Brasil : Índios : Cultura 980.41
3. Brasil : Índios : Mitologia 299.8
4. Brasil : Índios : Religiões 299.8
5. Índios : Brasil : Mitologia 299.8

Direitos reservados à

EDITORA DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Av. Prof. Luciano Gualberto

Travessa J, 374 — 6.º andar

CEP 05508 — Cidade Universitária

Caixa Postal: 11.465 — CEP 05499

São Paulo — SP

Telefones: 813-6944 (ramais 109, 110, 348, 320, 214)

813-8837 (direto)

SUMÁRIO

Nota à terceira edição	7
Observação preliminar	9
I. A mitologia como estudo sociológico	13
II. Caracterização sumária dos heróis míticos e sua situação no quadro geral das mitologias indígenas	25
III. Movimentos messiânicos entre os índios da América do Sul e sua relação com os mitos heróicos	39
IV. A mitologia heróica duma tribo senhorial: os Kaduveo	61
V. A organização social e a vida religiosa dos Bororo orientais à luz da mitologia heróica tribal	73
• Caracteres fundamentais da organização social e religiosa dos Bororo	75
• A mitologia heróica dos Bororo	86
VI. A representação do dualismo kaingang no mito heróico tribal	103
VII. A mitologia heróica dos Apapokuva em suas relações com a vida religiosa e a organização social	117
VIII. A cosmologia mundurukú como expressão e síntese duma cultura tribal	133
• Organização social dos Mundurukú	135
• Karu-Sakaibê, herói-civilizador dos Mundurukú	137
IX. Observações sobre os fundamentos míticos das chamadas "festas de Jurupari" e da instituição da casa-dos-homens	147
X. Conclusão	161
Bibliografia	167
Informe sobre o Autor	174

NOTA À TERCEIRA EDIÇÃO

Muito me honra a inclusão deste livro na série "Passado e Presente", da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, minha "alma mater". Por outra parte, causa-me desalento o fato de que o ensaio, tido como inovador na época, não tenha sido estímulo bastante para que outros, dentre os novos, com experiência de pesquisa, e dispondo de dados etnográficos mais consistentes, hajam empreendido trabalhos que tornassem obsoleta a minha tentativa, de estudioso então bisonho, de interpretação etnossociológica dos mitos heróicos de nossos índios. Acredito, em todo caso, que a temática poderia muito bem inserir-se no contexto atual dos estudos sobre indígenas brasileiros.

Salvo a correção de alguns erros e poucas alterações de somenos importância — relativas à forma, não ao conteúdo —, deixo o texto tal como o escrevi. O ensaio deve ser entendido como contribuição à etnologia de há quase meio século. Da tarefa de editoração, nada fácil em livros como este, se incumbiram os revisores da EDUSP, que procuraram, na medida do possível, e cá e acolá contrariando o autor, seguir os ditames, talvez um tanto disparatados, da ABNT.

São Paulo, 12 de junho de 1988.

E.S.

OBSERVAÇÃO PRELIMINAR

Antes do mais, consideramos necessária uma rápida explicação quanto à situação deste trabalho como contribuição para a sociologia. Com efeito, talvez pareça mais acertado classificá-lo como ensaio de etnologia ou de antropologia cultural, ou social, do que como estudo propriamente sociológico. Confessamos, desde logo, que no decorrer de nossa investigação não nos preocupamos muito com essa questão. Isto, por não haver acordo entre os sociólogos, etnólogos e antropólogos quanto à delimitação dos domínios abrangidos pelas respectivas disciplinas. Enquanto, por exemplo, Franz Boas define o objeto da antropologia como sendo "o homem como ser social"¹, para Radcliffe-Brown, a antropologia social, como "estudo da sociedade humana", se dedica à "investigação dos fenômenos sociais", podendo mesmo ser denominada "sociologia comparativa"; o objeto da antropologia social seria a "estrutura social", abrangendo não somente "todas as relações sociais de pessoa para pessoa", como ainda "a diferenciação de indivíduos e de classes por sua posição social"². Pontos de vista parecidos com este se encontram com muita frequência entre os autores contemporâneos.

Diante disso, poder-se-ia perguntar qual seria, se não este, o campo da sociologia. Em todo caso, não admira que Murdock tenha formulado a seguinte sentença: "Antropologia social e sociologia não são duas ciências distintas"³.

Quanto ao termo etnologia, vemo-lo empregado hoje quase que unanimemente como sinônimo de antropologia cultural

¹ "Anthropology". *Encyclopaedia of the Social Sciences*, v. 1, p. 73.

² "On social structure", separata de *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 70, parte I.

³ "The science of culture", *American Anthropologist*, v. 34, p. 200.

ou social, mas de preferência com limitação aos chamados povos primitivos.

Chamamos a este trabalho "ensaio etnossociológico" não somente para qualificá-lo como contribuição para a sociologia dos povos primitivos, mas sobretudo para indicar que abordamos o assunto do ponto de vista tanto da sociedade como da cultura e das interações entre esta e aquela.

No estudo dos mitos heróicos de tribos indígenas sul-americanas, procuramos sobretudo indagar de que maneira esses mitos se ligam à estrutura social, compreendendo esta, no sentido que lhe dá Radcliffe-Brown, toda a rede de relações sociais existentes em determinado grupo humano⁴. Em outras palavras, procuramos saber de que modo uma determinada cultura, e particularmente a estrutura social, se inscrevem na tradição do herói mítico e, vice-versa, em que medida a figura do herói torna a influenciar, por sua vez, a vida da comunidade. Estudo que se nos afigura de interesse eminentemente sociológico.

De outro lado, o problema da origem e do desenvolvimento dos mitos — interessando talvez mais à psicologia do que às ciências sociais — foi relegado para o segundo plano. Encaramo-lo somente na medida em que nos parecia de utilidade para a compreensão da sociologia do herói mítico.

Enfim, o estudo histórico da difusão dos mitos, por mais tentador que se nos apresentasse, teve de ser reduzido ao estritamente necessário, para que não se prejudicasse o caráter socioetnológico do ensaio.

Não nos quisemos filiar a nenhuma escola. Por isso, deixamos sempre o material falar por si, cotejando, com a maior objetividade possível, os informes relativos à mitologia com a discriminação dos diferentes aspectos da estrutura social. Nesse cotejo, recorremos às obras de antropólogos e sociólogos das mais variadas correntes, procurando aproveitar de todas elas, além dos fatos registrados, os elementos teóricos ou teorias confirmadas em repetidos contatos com o material, e afastando quaisquer especulações ousadas, afirmações dogmáticas ou meros pontos de vista.

Foi difícil — e em parte impossível — imprimir um caráter de relativa unidade ao nosso estudo, o que se explica

⁴ Op. cit.

facilmente à vista do material fragmentário de que dispomos. Somente com uma série de trabalhos de campo, organizados e elaborados com todo cuidado, é que se poderá chegar a um resultado mais satisfatório.

Este ensaio vale, pois, antes de mais nada, como tentativa de interpretação e de análise sociológica. Não temos, evidentemente, a pretensão de ter esgotado o assunto. Depois de algumas páginas de introdução, seguidas de uma caracterização geral dos mitos heróicos, passamos ao estudo dos movimentos messiânicos entre índios sul-americanos e sua ligação com esses mitos. Nos capítulos seguintes, encaramos o significado e a função dos mitos heróicos no contexto de algumas culturas tribais do Brasil. A escolha das tribos obedeceu menos a rigoroso critério metodológico do que a circunstâncias externas. Deixamos de lado as tribos jê (Apinayé, Xerente etc.), recentemente estudadas por Nimuendajú, porque de um modo geral o próprio explorador já pôs em relevo o papel da mitologia nessas sociedades. O mesmo vale, por exemplo, para os Bakairí, visitados por Karl von den Steinen em fins do século passado. Ao contrário, a mitologia dos Bororo, dos Kaingang, dos Kaduveo e outros oferecia um campo de estudos quase de todo inexplorado. Embora bastante conhecidos, resolvemos incluir também os mitos heróicos de algumas tribos tupí-guaraní, em virtude da importância dessas tribos no mosaico das culturas indígenas do Brasil. Talvez se estranhe o desenvolvimento superficial do capítulo dedicado às "festas de Jurupari" e suas bases mítico-religiosas, conquanto seja notório tratar-se de problema fundamental. O assunto é, porém, de tal modo complexo que deveria constituir objeto de estudo mais amplo, a um tempo funcional e histórico, atendendo tanto aos múltiplos aspectos da organização social das tribos em apreço como às situações intertribais e à difusão cultural na região das Guianas e em grande parte da Bacia Amazônica. De outro lado, não podíamos deixar de abordar pelo menos alguns aspectos da questão, apresentados de modo confuso por vários autores que escreveram sobre o assunto.

* * *

Aos professores Emílio Willems e Herbert Baldus agradecemos as valiosas sugestões que nos fizeram durante a elaboração deste ensaio. Estendemos os nossos agradecimentos ao professor Roger Bastide, que teve a amabilidade de ler o

manuscrito do capítulo dedicado ao messianismo. Ao professor Plínio Ayrosa confessamo-nos penhorado pela gentileza com que nos franqueou a biblioteca do Gabinete de Etnografia, da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

São Paulo, 19 de julho de 1945.

I. A mitologia como estudo sociológico

Por muito tempo, filósofos e cientistas discutiram sobre a natureza das disposições psíquicas, as necessidades sociais e as vicissitudes históricas que teriam dado origem às tradições míticas da humanidade. A preocupação principal era a de descobrir a força criadora de tão variados personagens sobrenaturais e dos episódios a eles ligados.

Enquanto uns, acentuando o pavor do homem primitivo diante dos perigos de que o cerca a natureza incerta e caprichosa, situavam a criação dos mitos¹ no domínio dos sentimentos — forjaram-se expressões e frases como *Urangst*, *Primus in orbe deos fecit timor*, etc. —², outros se esforçavam por mostrar como o homem desde sempre, desde que possui a fagulha da inteligência, encarou o mundo com a curiosidade do filósofo, com o primitivo *thaumazein*, que se teria concretizado na interrogação do “porquê”, insatisfeito, à procura de explicações.

¹ Além do mito *stricto sensu*, exposição ou narração de passagens ou episódios ocorridos em tempos fabulosos, há o mito *lato sensu*, sinônimo de figura ou criação mítica. No primeiro caso temos, por exemplo, os mitos cosmogônicos ou histórias da criação, enquanto no segundo o termo se aplica a personagens sobrenaturais, objetos fabulosos ou regiões fantásticas que existem, como representações coletivas, na mentalidade de tribos ou povos. É nesse sentido que se fala no mito do Saci, da Iara, do Boitatá, do Eldorado etc. Existem também mitos predominantemente descritos, textos que traçam, por assim dizer, o perfil duma divindade. Como exemplo, pode-se citar o mito da mãe-comum dos Kágaba, registrado por K. Th. Preuss.

² Exemplo dos mais citados é o de Voltaire, que dizia ser a criação dos deuses uma conseqüência do medo dos primitivos em face de fenômenos como trovões, raios, tempestades etc. Mais tarde, a teoria de Voltaire foi retomada por mitólogos, como Wilhelm Schwartz (um dos fundadores da mitologia comparada) e outros, que procuraram dar-lhe feição científica.

Mas há também no ser humano o pendor para a fabulação, que se manifesta na associação e concatenação de imagens e impressões com auxílio da linguagem. Também essa tendência, a fantasia criadora ou imaginação poética, base de toda literatura como expressão artística, não deixou de ser invocada como responsável pela formação dos mitos³. E como a fantasia às vezes se torna extraordinariamente ativa em estado de sonho, de embriaguez ou de febre, houve quem estigmatizasse as tradições míticas como criações mórbidas ou alucinações de fantasias excitadas.

Outros ainda, admitindo que a mentalidade primitiva concebe todos os objetos da natureza animados como o próprio homem, explicaram as criações míticas como produtos dum primitivo animismo, que estaria, ao mesmo tempo, na base das primeiras manifestações religiosas.

E não foram poucos os que insistiram em derivar a tradição mítica de uma primitiva história do mundo e da humanidade, considerando-a, portanto, baseada em acontecimentos realmente ocorridos em épocas imemoráveis⁴.

Seja como for, o certo é que nenhuma dessas e de muitas outras teorias, tão engenhosamente construídas por filósofos, psicólogos, historiadores das religiões, sociólogos, etnólogos e outros especialistas, resolveu de maneira satisfatória o debattido problema. Hoje em dia, em que a questão das origens e da formação dos mitos — antes de ser resolvida — se encontra relegada a segundo plano, e em que se procura fazer, com a devida serenidade, o balanço de tão longas discussões, o assunto se nos apresenta com clareza maior.

³ É conhecida a teoria de Wilhelm Wundt (*Völkerpsychologie*), que coloca o conto (*Märchen*) à base das tradições míticas. Por um processo de evolução, ter-se-iam formado depois as lendas e os mitos com a introdução de elementos históricos, de um lado, e religiosos, do outro.

Para a escola de Max Müller, o estudo dos mitos se reduzia quase a um ramo da lingüística ou da filologia. Max Müller chegou a dizer que a mitologia é uma moléstia de linguagem.

⁴ Não há dúvida de que numerosos mitos contêm elementos históricos, se bem que deturpados no decorrer das gerações. Sobretudo os mitos heróicos, estreitamente ligados com a realidade social, se combinam facilmente com a tradição histórica do grupo. Todavia, esse fato não justifica, por exemplo, a teoria de Kurt Breysig, adiante estudada, segundo a qual o herói mítico deve ser encarado simplesmente como transformação do herói histórico. Também é comum a idéia, defendida especialmente pelo orientalista Moritz Winternitz, de que o mito do dilúvio, encontrado em todas as partes do mundo, encerra a reminiscência de uma catástrofe realmente ocorrida.

Embora não satisfatórias isoladamente, todas aquelas tentativas de explicação serviram para projetar alguma luz sobre o problema. De um modo geral, o defeito de todas elas foi o de serem por demais exclusivistas, rejeitando quaisquer pontos de vista que não coubessem no âmbito estreito de seu sistema. Em grande parte, esse fato era devido à incapacidade de aqueles autores se libertarem de uma série de conceitos e modos de ver peculiares ao homem civilizado. A alta diferenciação da vida mental do Ocidente em religião, filosofia, magia, história, mitologia e outros tantos domínios, que a nós se apresenta tão evidente e “natural”, não se aplica, sem mais nem menos, a qualquer cultura⁵. Até para a nossa civilização, essa divisão muitas vezes se justifica somente como recurso de abstração ou esquema teórico. Na realidade, vemo-nos em face de conjuntos de fenômenos extremamente complexos, dos quais se isolam, para melhor compreendê-los, os que se incluem em determinada categoria, previamente estabelecida. Ora, em outras culturas, mormente nas primitivas, essas categorias podem não corresponder a nenhuma realidade. Se, por exemplo, na civilização ocidental a medicina, pela aplicação do espírito científico, chegou a constituir um conjunto de conhecimentos racionais, e por isso mesmo nitidamente distintos das práticas mágicas, seria entretanto ingênuo transferir a idéia dessa diferenciação para o estudo das culturas primitivas, nas quais a arte de prevenir ou curar doenças só se torna compreensível precisamente pela ligação aí existente entre a medicina e a magia.

Geralmente os autores a que acima nos referimos não se compenetraram desse perigo. Daí a base estreita sobre a qual construíram as suas especulações, em lugar de procurarem compreender os mitos como produtos da constante interação de um conjunto de forças psíquicas e sociais, atuando ora simultânea, ora sucessivamente. Assim, a filosofia primitiva, que se exprime, por exemplo, na explicação etiológica não atua independentemente da fantasia poética, muitas vezes inseparável dela, e esta, por sua vez, se liga estreitamente à representação “alegórica” dos fenômenos naturais que a mentalidade primitiva facilmente relaciona também com tradições históricas, e assim por diante.

⁵ Esse ponto de vista, encontrado nas obras de muitos autores contemporâneos, vem exposto, por exemplo, no compêndio *Rassen- und Völkerkunde* (p. 374), de Wilhelm Mühlmann, que, por sua vez, se baseia no sugestivo estudo de Paul Radin, *Primitive man as philosopher*.

É na manifestação — ora conjunta, ora sucessiva — de todas essas forças criadoras do mito, as quais, em sua interação, podem dar origem a um sem-número de combinações, que se encontra igualmente a razão das semelhanças e das diferenças das tradições míticas dos vários povos.

Por esse motivo, é também inútil indagar, por exemplo, o que deve ser considerado como mais antigo, se a tradição mítica ou a religião, ou se uma é causa e a outra consequência. O que realmente se observa é uma simultaneidade do desenvolvimento de ambas, de modo que o essencial é determinar as relações de recíproca influência entre religião e mitologia. Para se compreender esse processo, é preciso imaginar uma situação cultural em que uma primitiva religiosidade se vai concretizando em representações míticas, as quais, por sua vez, se apresentam como centros em torno dos quais se coordenam sentimentos, crenças e cerimônias religiosas, que dessa maneira adquirem relativa estabilidade, assumindo também forma mais definida. Todo o processo se apresenta como uma série de ações recíprocas, que se desenvolvem de modo peculiar nas diferentes populações do mundo.

Diante desse fato, evidencia-se igualmente o erro dos autores que, estudando determinados ciclos míticos, não hesitaram em generalizar as suas conclusões, considerando-as mais ou menos válidas para todas as culturas de todos os tempos⁶.

Tanto na sua origem como em seus significados e funções, os mitos — este é o ponto de vista hoje geralmente aceito pelos etnólogos e sociólogos — são compreensíveis somente dentro da configuração cultural em que nasceram ou estão integrados. Mas em numerosos casos, a formação e o desenvolvimento dos mitos não podem mais ser reconstruí-

⁶ Essa atitude era comum entre os autores evolucionistas, que, em geral, se recusavam a acentuar outros fatores que não os psicológicos na explicação dos mitos primitivos. Andrew Lang, que a princípio também foi evolucionista, pode ser apontado como representante característico dessa orientação terica.

Igual tendência para a generalização apressada manifesta-se ainda nas obras de Lévy-Bruhl, que reduz as tradições míticas a produtos duma "mentalidade pré-lógica", considerada peculiar a todas as populações primitivas. Lévy-Bruhl dedicou uma de suas últimas obras (*La mythologie primitive*) ao mundo mítico dos australianos e dos Papua; entretanto, em vez de realizar um estudo monográfico de caráter objetivo, o filósofo apresenta simplesmente determinadas mitologias como resultado ou manifestação da "mentalidade pré-lógica", previamente admitida.

dos com segurança. Conquanto profundamente arraigados na configuração geral da cultura em que se originaram, podem, como qualquer outro elemento cultural, passar de um grupo para outro, sem que ao mesmo tempo haja a transmissão dos significados e das funções que lhes correspondiam no primeiro. Integrando-se na cultura da nova comunidade, assumem então significados e funções novas, ajustando-se aos interesses predominantes no novo meio social. Aíliante voltaremos a este ponto.

É, portanto, difícil não somente determinar as origens e as transformações dos mitos, como ainda basear neles conclusões seguras sobre a história das sociedades em que foram registrados. A existência, em determinada tribo, de um mito que exprima ou lembre a passagem do matriarcado para o patriarcado não nos autoriza, sem mais nem menos, a afirmar que o fato se tenha passado nesse grupo. É bem possível que a tradição mítica se refira a fenômenos ocorridos em outra sociedade e que o mito tenha migrado simplesmente de uma para outra.

No estudo e na explicação dos mitos, não é necessário transferir-se sempre a uma chamada "era mítica", em que as coisas se teriam passado de maneira diferente do que nas condições atuais. Somos facilmente levados a isso pelos próprios mitos, que, por sua natureza, situam os acontecimentos numa época maravilhosa e antiquíssima, diferente dos tempos modernos.

Na medida em que encaramos a tradição mítica como historiografia primitiva, esse ponto de vista se justifica muitas vezes. Não basta, porém, reconstruir o passado cultural e social da tribo — trabalho em que é raro chegar-se a resultados realmente seguros —, mas é preciso descobrir o valor da atualidade inerente à tradição mítica. E nos povos primitivos a atualidade do mito é muito mais real do que somos inclinados a admitir. A mentalidade que neles se espelha não é, porventura, a de um passado remoto, de alguma primitiva etapa por que tenha passado o espírito humano, mas a mentalidade atual do homem primitivo, ou seja, os conceitos, as atitudes e os valores que lhe caracterizam a vida psíquica.

Vejamos dois exemplos para ilustrar o que acabamos de dizer. No mito do Rãrãresá, dos índios Karajá⁷, o sol aparece

⁷ Herbert Baldus, *Ensaio de etnologia brasileira*, p. 190.

como enfeite de cabeça do urubu-rei. Interrogado pelo etnólogo acerca do conceito que os Karajá fazem atualmente do sol, o informante não soube dizer nada a respeito⁸. Como observa Baldus, isto “significa unicamente que, para o índio, não existia diferença entre o que os mitos do passado contam e o que a realidade presente lhe oferece à vista”⁹. O segundo exemplo é tirado da mitologia bakairi. Essa mitologia apresenta o sol como uma bola de penas de arara, o que, segundo a verificação do explorador, corresponde à idéia que os índios realmente fazem da natureza do sol¹⁰.

O fato de haver uma certa demora, atraso ou hiato cultural no desenvolvimento da mitologia em relação com os processos de mudança cultural e social — o que não podia ser de outro modo, uma vez que os mitos podem refletir essas mudanças só depois de ocorridas — não justifica, por exemplo, as palavras de Frazer, que considera os mitos como “fósseis do espírito”¹¹. Nascida evidentemente duma concepção evolucionista, e implicando talvez a idéia das “sobrevivências”, de Tylor, essa expressão é aplicável, quando muito, ao caso das culturas ou civilizações extintas. Assim, poderíamos talvez encarar a mitologia grega como capítulo da “paleontologia do espírito humano”¹², porque esses mitos deixaram de viver na cultura do povo grego ou de outro qualquer; podem, pois, “ser classificados e agrupados [...] como num museu”¹³. Mas desde que se queira compreender o mito como elemento ou componente cultural, desde que se lhe queiram desvendar os significados e as funções, aquele ponto de vista não é satisfatório; neste caso é preciso estudar a mitologia em sua dinâmica, isto é, em sua relação com a atualidade social. Vivos na comunidade e sempre presentes no espírito de seus membros, os mitos desempenham importante função, cujo exame constitui o objeto primordial da sociologia dos mitos.

Do ponto de vista da sociologia e da antropologia social, os textos míticos podem ser encarados quanto a três aspectos

mais ou menos distintos: 1) a expressão ou reflexo da sociedade que, condicionando a elaboração dos temas ou assimilando os mitos, neles “se inscreve com as suas formas próprias”¹⁴; 2) o seu significado ou valor representativo para os membros da sociedade de cujo patrimônio fazem parte, ou seja, o conjunto de associações despertadas pelo mito; e 3) a sua função, que, na definição de Linton, corresponde ao papel que lhes cabe na perpetuação da configuração sociocultural¹⁵.

Encarado como expressão ou reflexo das formas peculiares de uma dada sociedade, o mito se apresenta igualmente como tradição histórica, o que significa que a sua interpretação pode revelar não somente a organização social do grupo no presente, mas também uma série de transformações sociais ocorridas na comunidade em épocas talvez remotíssimas. É verdade, como já assinalamos, que essa interpretação deve ser feita com a máxima cautela, considerando-se principalmente os contactos culturais a que a comunidade esteve exposta, pois os mitos passam freqüentemente de um grupo para outro.

Muitas vezes não se pode, por isso, prescindir de uma análise histórica do patrimônio mítico. Em consequência não somente de relações conubiais entre duas ou mais tribos, mas também por intermédio de prisioneiros de guerra de ambos os sexos — freqüentemente incorporados à comunidade da aldeia, embora às vezes como simples escravos —, por outras modalidades de contacto, direto ou não, entre representantes de culturas diferentes, dá-se o conhecido fenômeno da “migração dos mitos”, simples caso de difusão cultural, a que atrás já nos referimos. A função dos mitos assim difundidos na nova comunidade é a princípio simplesmente literária ou recreativa. Aos poucos, porém, os motivos podem ligar-se aos que já existiam na tradição tribal, confundir-se com eles e integrar-se no patrimônio da sociedade. Destarte podem não somente adquirir significação nova, mas também mudar de função, de acordo com a configuração cultural em que se integram. Há igualmente casos em que não se difunde apenas o mito, mas também a significação e os ritos com ele relacionados. Assim, o mito relativo à “festa dos homens” e à instituição da casa-dos-homens — que adiante estudaremos — espalhou-se, juntamente com a festa, no seio de numerosas tribos sul-americanas, desde a América tropical até a Terra

⁸ Id., *ibid.*, p. 197.

⁹ Id., *ibid.*, p. 229.

¹⁰ Karl von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, p. 357-9 et *passim*.

¹¹ Sir James George Frazer, *Mythes sur l'origine du feu*, p. 8.

¹² Id., *ibid.*

¹³ Id., *ibid.*

¹⁴ Roger Bastide, *Éléments de sociologie religieuse*, p. 58.

¹⁵ Ralph Linton, *O homem; uma introdução à antropologia*, p. 434.

do Fogo. Esses fatos põem em evidência a utilidade que os estudos históricos podem ter para a compreensão sociológica dos mitos.

Em todo caso, é preciso frisar que o mito tem um caráter social desde a sua origem. Contrapeso das ameaças do raciocínio, analítico e dissociativo, as forças sociais criam personagens míticos, “o fantasma de um deus protetor da *citê*, defendendo, ameaçando, reprimindo”¹⁶. Também como simples expressão duma “primitiva concepção do mundo”, como o define Paul Ehrenreich¹⁷, o mito nunca deixa de ter um caráter eminentemente social. A concepção que nele se exprime — por meio de alegorias, ou não — é sempre compartilhada por homens que vivem em sociedade. O mito propriamente dito — em oposição ao conto, à lenda e à fábula — aparece quando elementos de fé, existentes no grupo, são representados com um cunho dramático mediante a criação de personagens, e as ações destes, que, embora extraordinários e sobrenaturais, não deixam de reproduzir os traços essenciais da imagem humana, que lhes serve de padrão¹⁸. Por isso, Baumann, aprofundando a definição de Ehrenreich, diz, com muito acerto, que o mito é a representação concreta da concepção do mundo de comunidades humanas¹⁹.

A idéia predileta de alguns sociólogos franceses, tantas vezes retomada nos diferentes volumes de *L'Année Sociologique* e em outras publicações, de que as representações coletivas exprimem e refletem a organização social dos grupos humanos, é de importância fundamental para a compreensão das tradições míticas. Estas devem ser encaradas, antes de mais nada, como

um esforço [do grupo] [...] no sentido de representar-se a si próprio, o que é, o que faz, como vive, e de estabelecer sobre essa mitologia toda uma moral, todo um ritual, toda uma mentalidade,

como se lê numa resenha inserta em *L'Année Sociologique*²⁰. É certo que, por motivos de vária natureza, esse esforço pode

¹⁶ Roger Bastide, op. cit., p. 60.

¹⁷ Em várias publicações, por exemplo: “Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt”, *Zeitschrift für Ethnologie*, v. 37, p. 11.

¹⁸ Hermann Baumann, *Schöpfung und Urzeit im Mythos der afrikanischen Völker*, p. 2.

¹⁹ Ibid.

²⁰ V. 11, p. 122-3.

ser ora mais, ora menos bem sucedido, segundo as circunstâncias, e parece que a representação da cultura na mitologia tende a ser tanto mais perfeita e coerente quanto mais bem integrada se apresenta a cultura.

Como dissemos acima, a tradição mítica de uma comunidade não é social apenas em suas origens e em seu desenvolvimento, mas igualmente em sua função. O simples fato de fazer parte de um determinado patrimônio cultural, isto é, de ser compartilhado por uma comunidade humana, já confere ao mito, como, aliás, a qualquer elemento de cultura, a função primária e essencial de contribuir para a solidariedade social²¹. Mas, enquanto os demais elementos possuem essa qualidade de modo geral, o mito a possui como função específica e em grau muito mais elevado.

Com efeito, os mitos cosmogônicos, antropogônicos, heróicos, e outros mais, além de fornecerem uma “explicação” da origem do mundo, da humanidade e das instituições sociais, dão sobretudo aos membros da tribo ou do povo o senso de unidade e de oposição a outros grupos. Quer traçando a origem da tribo a partir de um ancestral comum, quer remontando-a a um herói-civilizador ou legislador, que teria instituído, entre outras coisas, os distintivos tribais — usados, desde sempre, por todos os membros da tribo, e só por eles —, as narrações míticas reforçam a coesão moral do grupo, acentuando, nos membros da comunidade, a atitude etnocêntrica e o senso do destino comum.

Estabelecendo a origem ou ascendência comum dos membros do povo, da tribo, do clã etc., em oposição à dos demais grupos, humanos e animais, de ascendência diferente, o mito exprime e fundamenta a noção de parentesco entre os membros do grupo²². Mas é certo também que essa significação

²¹ Ralph Linton, op. cit., p. 436.

²² Essa noção de parentesco exprime-se, por exemplo, na maneira de os indivíduos se referirem aos membros de seu grupo ou ao grupo todo. Assim, os Mundurukú, que não possuem designação correspondente à própria tribo — e em cuja língua igualmente não se registrou nenhum termo para traduzir homem (espécie) — referem-se aos companheiros dizendo “os nossos”; a um dos grupos que fala o mesmo idioma e que vive em território próximo, chamam “parece ser a nossa gente”, e os outros Mundurukú, estabelecidos em regiões mais distantes, são “parentes”; todos os demais, quer sejam índios, brancos ou pretos, são “estrangeiros” (padre Albert Kruse, “Lose Blätter vom Cururu”, *Santo Antônio — Provinzzeitung der Franziskaner in Nordbrasilien*, ano 12, n. 1, 1934, p. 27; cf. também

social não inere exclusivamente à tradição mítica; são muitos os fatores que atuam nesse sentido, às vezes em correlação com a explicação contida nos mitos. Desses fatores, o principal é talvez a diferenciação lingüística. Outros são as diferenças somáticas, as peculiaridades culturais, as designações tribais. Concomitantemente, todos esses fatores apelam também, com insistência, para a explicação mítica²³, e esta, com o seu caráter fidejussório, contribui, por sua vez, para reafirmar, de um lado, a coesão interna e, do outro, as barreiras interétnicas. É também neste sentido que a mitologia *lato sensu*, se liga à criação das místicas nacionais, raciais etc. Mas este ponto ultrapassa o âmbito do presente estudo.

A especificidade da função social do mito foi posta em relevo pela primeira vez com a necessária clareza por K. Th.

frei Valter G. Kempf, "A contribuição franciscana para o conhecimento da tribo dos mundurucus", *Vozes de Petrópolis*, 1944, p. 465). Segundo Gonçalves Tocantins ("Estudos sobre a tribo mundurucu", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. 40, v. 55, p. 114) os Mundurukú dizem "um nosso parente" quando se referem a um companheiro de tribo. — Entre os Bororo, ao que parece, emprega-se a designação "um meu igual" para o indivíduo pertencente ao mesmo clã totêmico (padre Antônio Colbacchini e padre César Albisetti, *Os Bororos orientais — Orarimogodogue do planalto oriental de Mato Grosso*, p. 196). — E assim por diante; certamente seria possível multiplicar os exemplos.

²³ A título de exemplo, podem-se mencionar em especial os chamados mitos eponímicos, que devem sua existência à personificação do nome da tribo.

Um dos mitos eponímicos mais conhecidos da América do Sul é o que explica a separação entre os Tupí e os Guaraní pela história de dois personagens que assim se teriam chamado. Tylor o resume bastante bem nos seguintes termos: "[...] dois irmãos, chamados Tupí e Guaraní, viajando sobre o mar, chegaram ao Brasil, e com os seus filhos povoaram o país; mas um papagaio falador fez nascer a discórdia entre as mulheres dos dois irmãos, donde surgiu a desavença e a separação, ficando Tupí na terra, enquanto Guaraní e sua família emigraram para a região do La Plata" (*Anthropology*, v. 2, p. 122; cf. também *Primitive Culture*, v. 1, p. 401-2). Segundo a opinião de Tylor (*Primitive Culture*, v. 1, p. 402), esposada também por Ehrenreich (op. cit., p. 18), esse mito, inexistente nos textos quinhentistas, e começando a aparecer apenas no século XVII, com as obras de Simão de Vasconcelos e de Guevara, seria de formação recente e condicionado pela designação Guaraní ("guerreiros"), dada pelos jesuítas a certo número de tribos da região platina (ver também von Martius, *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens*, v. 1, p. 180 e 184). O material reunido por Tylor mostra que, em outras partes do mundo, são bastante numerosos os mitos eponímicos como parte integrante do primitivo patrimônio cultural dos respectivos povos.

Preuss²⁴, que acentuou não haver apenas na narração mítica uma simples intenção explanatória para mostrar a origem das instituições, valores e representações existentes na sociedade, mas uma garantia necessária e suficiente da eficácia de ritos e cerimônias, da legitimidade das instituições e da validade dos valores morais e dos padrões de comportamento reconhecidos e aceitos pela tribo. Os ritos a cuja instituição se refere a narração mítica não podem deixar de ser eficientes, porquanto não se trata de simples representação, mas de repetição ou renovação — Preuss fala em "ressurreição" — do acontecimento mítico, que não é outra coisa senão o precedente a que se recorre para legitimar a cerimônia.

A explicação de Preuss foi retomada por B. Malinowski num estudo dedicado ao mito na psicologia dos primitivos²⁵ e em outros trabalhos. Malinowski nega a função explanatória e simbólica do mito, insistindo em que este

justifica, como precedente, a ordem existente e fornece um padrão retrospectivo de valores morais, de discriminações e obrigações sociais e de crenças mágicas²⁶.

É deste ponto de vista que nos propusemos encarar os mitos heróicos de algumas tribos indígenas do Brasil, apontando as várias maneiras pelas quais, nas diferentes culturas, os respectivos personagens míticos correspondem a essa importantíssima função, da qual depende a própria continuidade das configurações culturais. Isso, entretanto, não implica a aceitação integral da atitude exclusivista de Malinowski. A nosso ver, a função social do mito, tão bem expressa na citada passagem desse autor, não exclui a sua função explanatória, simbólica e mesmo literário-recreativa. Nem sempre é aconselhável o esforço de incluir a função ou as funções do mito em categorias previamente estabelecidas e, por isso mesmo, artificiais.

Ademais, é preciso salientar que tanto a especificidade da função social da mitologia, e particularmente da mitologia heróica, como também a variabilidade dos conceitos do herói, de acordo com determinados aspectos dos sistemas culturais

²⁴ *Die Nayarit-Expedition*. Leipzig, 1912. Cit. por Erich M. von Hornbostel, "Musik der Makuschi, Taulipáng und Yekuaná" (apêndice). In: Koch-Grünberg, *Vom Roroima zum Orinoco*, v. 3, p. 422.

²⁵ *Myth in primitive psychology*.

²⁶ "Culture". *Encyclopaedia of the Social Sciences*, v. 4, p. 640.

de que fazem parte, não podem, de antemão, ser estabelecidas e aceitas como proposições seguras. Para o nosso caso, isto é, para certas tribos indígenas do Brasil, onde esse problema ainda não foi estudado, as condições obtidas mediante o contacto com material mitológico de outros povos primitivos não podem ser senão simples hipóteses de trabalho. Não podemos tomar como ponto de partida o que talvez venha a ser conclusão do trabalho.

Com referência ao problema geral da sociologia dos mitos heróicos, a questão fundamental do presente ensaio é a de saber se a existência do herói constitui ou não uma necessidade para uma tribo ou comunidade étnica, o porquê dessa necessidade e as condições em que ela se manifesta. Trata-se, pois, de verificar, pelo estudo da figura mítica, de um lado, e pelo exame das características essenciais da cultura tribal, do outro, de que maneira e até que ponto o herói está intimamente ligado ao contexto cultural e por que razões se apresenta inseparável dele. Procuramos determinar em que sentido o herói é expressão da organização social, da vida religiosa, das atividades econômicas da tribo.

De antemão, a pessoa do herói se nos afigura como expressão e síntese da cultura do grupo e, ao mesmo tempo, como recordação e ideal. Recordação de um passado remoto, resumindo, por assim dizer, a história da tribo, e ideal de vida a ser realizado pelo indivíduo e pela comunidade.

II. Caracterização sumária dos heróis míticos e sua situação no quadro geral das mitologias indígenas

Uma das contribuições mais importantes para a compreensão dos mitos heróicos em geral é ainda hoje a crítica dirigida por Ehrenreich a Breysig, há quase quarenta anos¹. Ehrenreich, talvez até hoje o melhor conhecedor da mitologia universal, foi muitas vezes criticado e até ridicularizado por ter seguido em parte os princípios da chamada escola naturalista, de Stucken, Siecke e outros, que acentuavam exageradamente a representação de fenômenos naturais — mormente celestes — na formação dos mitos. Isso não impede, entretanto, que as obras de Ehrenreich, sobretudo o seu trabalho fundamental sobre os mitos sul-americanos², a mencionada crítica a K. Breysig e outros estudos sobre mitologia, conttenham idéias e pontos de vista de validade sobremodo estável. Conquanto evolucionista, como a maior parte dos mitólogos e etnólogos de sua época, Ehrenreich dispensou muito interesse ao estudo histórico dos mitos, insistindo, outrossim, na necessidade de se compreenderem as representações míticas em relação com a vida social e religiosa dos povos. Em grande parte, essa atitude se baseava, certamente, nas experiências colhidas em contacto direto com povos primitivos, especialmente no Brasil Central.

Segundo Breysig, o herói mítico — ou notadamente o herói-civilizador, a que denomina *Heilbringer* —

é uma figura da tradição, da qual se relata uma existência terrena na forma de homem ou de animal, à qual se atribuem poderes

¹ Paul Ehrenreich, "Götter und Heilbringer", *Zeitschrift für Ethnologie*, v. 38, p. 536-610.

² Paul Ehrenreich, "Die Mythen und Legenden..."

sobre-humanos já durante a sua vida terrena, e que, após o seu desaparecimento, se transforma na figura dum espírito de poderes muito elevados³.

Enquanto para Breysig o herói teria, desde o início, o cunho duma personalidade humana (ou dum ser animal), elevando-se posteriormente à categoria de espírito divino, Ehrenreich julga que o herói pressupõe um ser supremo, do qual aquele se desprenderia para assumir um caráter cada vez mais humano ou ocupar a posição de divindade secundária, não se elevando, porém, nunca ao grau de um ser supremo, de domínio universal⁴.

Ao passo que Breysig insiste em considerar a figura do herói como criação de fundo evemerista, Ehrenreich o caracteriza como personagem inteiramente mítico, cujos traços humanos se explicariam como "projeção puramente subjetiva da natureza humana e de impulsos humanos para o mundo exterior"⁵. Sem dúvida, as duas concepções são por demais exclusivistas. Basta, por exemplo, um exame superficial da mitologia de certas tribos brasileiras (Bororo, Kaingang, Apapokuva, Tariana e outras) para se chegar à conclusão de que eminentes personagens históricos assumem feição mítica, atribuindo-se-lhes, não raro, episódios da mitologia tribal; de outro lado, os heróis míticos se aproximam cada vez mais das figuras históricas⁶.

Ehrenreich baseia a sua opinião em aprofundada análise de riquíssimo material mitológico de todas as regiões do mundo. O herói-civilizador deriva do princípio divino, representando-lhe o aspecto humano; a humanização torna-se necessária para explicar ou justificar a sua atividade em benefício dos homens. O ponto de partida para a criação do herói-civilizador é o seu supremo, indiferente e não-reverenciado,

³ Breysig, apud Ehrenreich, "Götter und Heilbringer", p. 538.

⁴ "Götter und Heilbringer", p. 539.

⁵ Id., ibid., p. 577.

⁶ Quanto à função da mitologia como tradição histórica, é fundamental a seguinte observação de Wilhelm Mühlmann: "No mito exprime-se a teoria histórica do primitivo, ou melhor, nós chamamos de mítica a primitiva concepção de história. Para o aborígene, porém, ela tem realmente a função de teoria histórica, pois lhe serve para a orientação em seu ambiente cultural. E isso é decisivo. Pois cumpre considerá-la como o que realmente constitui para o aborígene, em vez de acentuarmos de preferência a significação 'mítica' que nós lhe atribuímos" (*Rassen- und Völkerkund*, p. 363).

personificação da suprema causalidade; da tendência de se estabelecer uma relação direta entre esta e o homem é que surgiu a figura do herói-civilizador.

O ser supremo explica somente a existência do mundo como um todo; o herói-civilizador, porém, os fenômenos particulares do ambiente imediato mais significativos para o homem⁷.

É verdade que por vezes o ser supremo, o grande feiticeiro que mora no céu, chega a mostrar algum interesse pelas coisas terrenas, ora desempenhando ele próprio o papel de herói-civilizador, embora sem motivos altruístas, ora enviando emissários como fatores agentes.

Estes adquirem uma definição corpórea e local naqueles fenômenos naturais que visivelmente trazem ao homem todos os benefícios, fazendo desenrolar-se sempre de novo, diante de seus olhos, as ocorrências do mito⁸.

Opondo-se a Breysig, Ehrenreich salienta que o herói-civilizador propriamente dito "não executa as suas ações de maneira egoisticamente arbitrária, mas para o bem da humanidade"⁹. Todavia, não é difícil apresentar também exemplos que mostram o contrário. Mais adiante teremos oportunidade de voltar à questão. Por ora, lembramos somente que Boas, estudando os *transformers* entre os índios norte-americanos, já chamou a atenção para o caráter essencialmente "egoísta" de uma parte desses heróis¹⁰.

Em todo caso, depois de apresentar, embora sumariamente, os traços característicos do herói-civilizador como fenômeno universal, tal qual aparece na crítica de Ehrenreich às idéias de Breysig, estamos em condições de avaliar melhor a definição de um autor mais recente, A. van Deursen, que estudou pormenorizadamente o herói mítico entre as tribos indígenas da América do Norte¹¹. A sua definição é a seguinte:

⁷ "Götter und Heilbringer", p. 600.

⁸ Id., ibid.

⁹ Id., ibid., p. 539.

¹⁰ Franz Boas, *Race, language and culture*, p. 407 et seqs.

¹¹ A. van Deursen, *Der Heilbringer — Eine ethnologische Studie über den Heilbringer bei den nordamerikanischen Indianern*. Groningen, 1931. — Não nos foi possível consultar essa obra. Para a discussão do ponto de vista de van Deursen, que conhecemos somente através de referências bibliográficas, servimo-nos principalmente da resenha de Walter Hirschberg em *Zeitschrift für Ethnologie*, v. 64, p. 421-2.

Um herói-civilizador é um ente mítico ao qual se atribuem poderes sobrenaturais e que ou desempenhou papel importante na transformação da terra depois da criação ou do dilúvio, ou então deu à tribo importantes leis, instituições, bens de cultura.

A grande vantagem dessa fórmula é a de ser muito compreensiva, o que se justifica plenamente, pois, como adiante veremos, o conceito do herói-civilizador se aplica a figuras míticas bem diversas, variando consideravelmente quanto à forma que assumem e ao papel que desempenham. Em seu livro, o próprio van Deursen, classificando os diferentes tipos de heróis-civilizadores, chega a um número bastante elevado.

Ao contrário do que muitas vezes se tem sustentado, van Deursen acha que o mito do herói-civilizador é fruto da idéia de causalidade primitiva. Admite que na sua base se encontra a especulação filosófica, a necessidade de dar uma explicação causal ou etiológica às realidades do mundo presente.

Essa opinião talvez se justifique somente em certo sentido. Como foi salientado especialmente por Preuss e Malinowski, cujos pontos de vista já expusemos atrás, o primitivo não tem propriamente necessidade de verdades abstratas; precisa, em primeiro lugar, duma filosofia pragmática. Em lugar de satisfazer uma curiosidade especulativa, o mito heróico, como qualquer outro mito de cunho religioso, serviria primordialmente para justificar a fé, razão pela qual Marett¹² considera a função do mito primitivo como fidejussória, ao invés de etiológica. A observação é justa, mas, como já dissemos no fim do capítulo anterior, nem sempre as duas coisas são facilmente separáveis. Se é certo que o mito — pelo menos em muitos casos — nasce para garantia e caução de elementos de fé, é certo também que, por isso mesmo, se torna etiológico e explicativo com relação a esses mesmos elementos.

Insurgindo-se contra a exagerada tendência de considerar como fenômenos celestes os acontecimentos narrados nos mitos heróicos, van Deursen propõe que sejam interpretados como experiências humanas. Para estudar o herói-civilizador, “não devemos olhar para as estrelas, mas para os próprios índios”¹³.

Também este ponto de vista é muito unilateral. Sem tomar o partido da escola naturalista, para cujos adeptos as

¹² R. R. Marett, *Glaube, Hoffnung und Liebe in der primitiven Religion*, p. 111.

¹³ A. van Deursen, apud W. Hirschberg, loc. cit.

tradições míticas se reduzem a representações de fenômenos da natureza, mormente astrais, pode-se muito bem admitir a explicação astral ao lado da interpretação das ocorrências míticas como experiências da vida humana. Os dois modos de ver não são mutuamente exclusivos, mas complementares. A lua, o sol e as estrelas de que se ocupam os mitos são personificados, isto é, previamente transformados em seres humanos (ou em seres a um tempo “humanos” e animais) e encardados como tais na narração mítica. Os chamados mitos astrais são astrais apenas em sua origem ou em sua apresentação atual¹⁴.

Quanto ao conteúdo são mitos humanos, e é somente como tais que podem ter significação para o homem primitivo. Na formação e no desenvolvimento do mito, o homem pode transferir ou projetar para o firmamento apenas experiências humanas, por mais que o pensamento mítico seja estimulado pela fantasia diante dos espetáculos da natureza. Em última análise, o próprio homem sempre se representa de algum modo nas coisas sobrenaturais¹⁵.

¹⁴ Com relação ao herói-civilizador, esse problema foi amplamente discutido, entre outros, pelo padre Wilhelm Schmidt (“Heilbringer bei den Naturvölkern”. In: *Semaine internationale d'ethnologie religieuse*, p. 247-61). Schmidt explica as formas mítico-astrais do herói-civilizador nas culturas primárias como produtos de analogias entre o ancestral da tribo, isto é, “o primeiro homem criado pelo ser supremo” (p. 251), de um lado, e fenômenos ancestrais, do outro. Assim, a identificação entre o ancestral e a lua parte duma primeira analogia entre a mortalidade do primeiro e o desaparecimento da segunda. O caráter mítico-lunar do personagem vai se acentuando à medida que se lhe atribuem as qualidades puramente astrais da lua. Segue-se a identificação do ancestral com determinada espécie animal relacionada com a sua mortalidade; são principalmente animais que cavam a terra, em que se sepulta o homem morto, ou que vivem dentro dela. No ciclo cultural totêmico-patrilíneo, porém, a mitologia astral se apresenta como mitologia solar, de natureza mágico-efetiva, em vez de simbólico-representativa. A observação de que o Sol, além de não morrer nunca, é frutificador, é transferida para o terreno humano (p. 252). — Relações correspondentes estabelecem-se também para os ciclos culturais subseqüentes.

¹⁵ Preuss acentua que o poder dos seres e objetos sobrenaturais é análogo ao do homem; embora as suas forças específicas sejam de natureza diferente, estão sujeitas às mesmas leis a que o espírito humano subordina as suas práticas mágicas (contacto e similitude). “Nisso não se deve perder de vista o fato de que o homem, como de modo geral, constitui também em sua fé o padrão de todas as coisas” (*Glauben und Mystik im Schatten des Höchsten Wesens*, p. 34).

O que não quer dizer, evidentemente — ao contrário do que supõe van Deursen —, que os traços humanos dos heróis-civilizadores devam referir-se a determinadas personalidades históricas, que teriam sido o ponto de partida para a formação da figura mítica.

Não há nenhuma necessidade de se admitir uma origem única para tão variadas entidades da mitologia. Em numerosos casos, a origem histórica de certos traços do herói é patente ou, pelo menos, muito provável, ao passo que em outros a hipótese seria temerária. É que não nos devemos esquecer de que o conceito correspondente à figura do “herói-civilizador” é, antes de mais nada, produto da convergência. Em outros termos: nos mais diferentes povos, o desenvolvimento da mitologia, sob a ação de impulsos ou motivos análogos, foi moldando, aos poucos os primitivos elementos míticos, atribuindo aos personagens certo número de traços característicos e transformando-os em heróis-civilizadores, isto é, aproximando-os ora mais, ora menos, de um tipo ideal de herói-civilizador que talvez não seja encontrado em nenhuma mitologia, mas apenas na conceituação científica.

Como já acentuou Walter Hirschberg, criticando o trabalho de van Deursen, a grande variedade de heróis-civilizadores não prova, por outro lado, a sua origem espontânea e independente nas várias culturas indígenas. A difusão (“migração”) dos mitos é um fato inúmeras vezes assinalado e comprovado em todas as regiões do mundo. A diversidade das figuras míticas nem sempre constitui argumento a favor de origens diferentes, pois pode resultar de processos de integração. O contrário é que seria de admirar: que os mitos transmitidos de tribo em tribo, passando pela influência das mais diferentes culturas, se tivessem conservado inalterados, em vez de integrar-se no cabedal mítico e folclórico das tribos receptoras e de sofrer a ação das diferentes mentalidades que os procuram assimilar. Enfim, não há razão alguma para se supor que, no processo de aculturação (ou, pelo menos, de difusão), um mito esteja sujeito a processos essencialmente diferentes dos que se observam com relação a outros elementos culturais.

* * *

Um dos critérios de diferenciação mais comuns entre o ser supremo e o herói mítico é o de que o primeiro se dis-

tingue de preferência como criador do universo ou da terra, ao passo que o segundo figura apenas como transformador ou como criador de acidentes geográficos (montanhas, rios, rochedos etc.) ou de animais e plantas.

Varia consideravelmente, entre as tribos indígenas da América, o interesse dispensado ao problema da criação. Não se pode, por isso, estabelecer nenhuma proposição de valor geral sobre o assunto. Em seu artigo sobre a mãe-comum, Herbert Baldus defende a opinião de que o espírito dos povos primitivos não chega a formular a questão da origem do universo e da terra¹⁶. Isso, entretanto, não vale para todas as tribos. A criação da terra constitui episódio importante do mito tribal dos Apapokuva, e os Mundurukú narram curioso mito da criação da abóbada celeste. Em várias tribos norte-americanas, o ser supremo aparece como o criador por excelência, como foi mostrado por Paul Radin em seu estudo sobre o homem primitivo como filósofo¹⁷. De outro lado, é certo que o problema da organização do mundo, mormente em seus aspectos mais diretamente ligados às vicissitudes da existência humana, reclama uma explicação mítica com insistência incomparavelmente maior. E os personagens incumbidos dessa organização é que são os heróis míticos, sobretudo os heróis-civilizadores.

Na qualidade de criadores da caça e dos peixes, das plantas alimentícias, medicinais ou de serventia industrial etc., os heróis assumem ao mesmo tempo o papel de civilizadores, o que, entretanto, não se liga, muitas vezes, a um caráter ético ou benéfico desses personagens. Ao contrário, sabemos que, na opinião de vários autores, é o ser supremo que atua como divindade benfazeja, ao passo que o herói pode às vezes apresentar-se mesmo no papel de *trickster* (espertalhão, embrulhão). A figura do herói *trickster* é, aliás, comum nas tradições míticas norte-americanas. Dentre os exemplos da América do Sul, o mais característico é por certo o de Makunaíma, herói tribal dos Taulipang e Arekuna, das proximidades do monte Roraima. Makunaíma, guindado à posição de herói literário graças à pena de Mário de Andrade, que o celebrou como “o herói sem nenhum caráter”, coaduna-se

¹⁶ “Die Allmutter in der Mythologie zweier südamerikanischer Indianerstämme (Kágaba und Tumerehá)”, *Archiv für Religionswissenschaft*, v. 29, p. 286.

¹⁷ *Primitive man as philosopher*.

muito bem com o animismo e particularmente com a idéia de *kenaíma*, peculiar a grande parte do território das Guianas. Em correspondência com isso — longe de constituir porventura a projeção de idéias ou desejos humanos, como se exprime Wundt com relação aos deuses em geral —, esse personagem, pérfido e traiçoeiro, sintetiza uma visão realista do mundo, com seus perigos e dificuldades. Nascido, por assim dizer, dessa consciência de realidade, Makunaíma é como que personificação das condições de vida naquela região; assim, não é apenas autor das boas coisas, mas principalmente das agruras. É ele quem faz a raia e a cobra venenosa, quem produz as doenças, e assim por diante. É o grande demônio e o grande deus a um tempo, mas é, antes de mais nada, a personificação da experiência humana, com o seu *trial and error* (tentativa e erro) e com a esperteza indispensável para superar as forças adversas de vária natureza. E com essa significação, Makunaíma não poderia, evidentemente, ser um indivíduo bom e amigo dos homens¹⁸.

É comum nos mitos do *transformer* norte-americano a mentalidade egoísta e maliciosa, bem como a falta de conteúdo ético, de senso de responsabilidade. Assim mesmo, esse personagem, em suas várias modalidades, impõe-se à admiração dos índios como genuíno herói-civilizador. É que os atos do *transformer*, embora muitas vezes egoístas e sem relação intencional com a humanidade, se tornaram úteis aos homens simplesmente porque estes souberam aproveitar a lição. O traço psíquico predominante do herói *trickster* é a astúcia, e esta foi “imitada” pela tribo em correspondência com o *ethos* tribal.

Muito mais do que outros quaisquer, os mitos heróicos fazem jus ao título de personificação das condições sociais peculiares à comunidade. Para Radcliffe-Brown, a criação mítica em geral se reveste da função de exprimir os “valores sociais” de objetos de diferentes naturezas, ou seja, a maneira pela qual esses objetos afetam a vida da sociedade. Diz Radcliffe-Brown:

Por valor social duma coisa qualquer, entendo a maneira pela qual essa coisa afeta ou é capaz de afetar a vida social. O valor pode ser positivo ou negativo; valor positivo inere a qualquer coisa que contribua para o bem-estar da sociedade, e valor nega-

¹⁸ Sobre esse curioso personagem encontra-se abundante material em Koch-Grünberg, *Vom Roroima zum Orinoco*, v. 2.

tivo, a qualquer coisa que possa afetar, de modo adverso, esse bem-estar¹⁹.

Assim, os mitos exprimem uma avaliação ora de ações humanas, ora do passado, de lugares geográficos ou de fenômenos naturais²⁰. A tradição mítica se reduz, por conseguinte, a uma interpretação da natureza em termos de vida social. O primitivo concebe o universo todo como interação de forças pessoais, comparáveis às que se manifestam na sociedade humana. Quanto ao processo de personificação, Radcliffe-Brown procura compreendê-lo como projeção, no mundo da natureza, de forças morais experimentadas na sociedade²¹, ou melhor,

como processo de transferir para o círculo da vida social aqueles aspectos da natureza que são de importância para o bem-estar da sociedade, tornando a lua e as monções parte da ordem social e por isso sujeitas às mesmas forças morais que nela influem²².

Se é verdade talvez que, de um modo ou de outro, todos os mitos primitivos se conformam com esse esquema — o que entretanto não ousaríamos afirmar sem mais nem menos —, observamo-lo pelo menos em sua expressão mais nítida nos mitos heróicos, especialmente nos mitos dos heróis-civilizadores.

Num mito narrado a Herbert Baldus pelo Karajá Dyuasá, o herói é Rãrãresá, o urubu-rei²³. Quando os Karajá saíram da terra, prenderam Rãrãresá, exigindo a entrega do sol, que é enfeite da cabeça dele. Depois de oferecer-lhe a lua — igualmente enfeite da cabeça dele —, que é rejeitada, o herói entrega o sol. O mito continua:

Por isso há sol. Então Karajá pôde fazer as pulseiras e as ligas de joelho, apanhar tartaruga, fabricar a corda do arco, pescar, caçar, fazer roça e construir canoa. Rãrãresá ficou um dia com Karajá, ensinando-lhe a fazer as pulseiras e as ligas de joelho, apanhar tartaruga, fabricar a corda do arco, pescar, caçar, fazer roça e construir canoa.

Reproduzimos os últimos períodos do mito, porque neles parece espelhar-se de maneira particularmente expressiva o processo de criação mítica como é concebido por Radcliffe-

¹⁹ *The Andaman Islanders*, p. 264.

²⁰ *Id.*, *ibid.*, p. 398.

²¹ *Ibid.*, p. 381.

²² *Id.*, *ibid.*

²³ *Ensaio de etnologia brasileira*, p. 190-1.

Brown. O texto não somente abona o ponto de vista desse autor, como indica, além disso, a marcha seguida pelo espírito no processo de personificação. Depois de exprimir o valor social impessoalmente, dizendo apenas que o sol, ou melhor, a luz do dia, torna possíveis as atividades culturais enumeradas no texto: "Então Karajá pôde fazer [...]", o mito passa a apresentar o herói (personificação do sol e, ao mesmo tempo, da luz do dia) na qualidade de mestre, de herói-civilizador que "ficou um dia com Karajá, ensinando-lhe a fazer [...]"²⁴.

Ademais, esse mito mostra que a teoria da personificação da natureza, de Radcliffe-Brown, não contradiz necessariamente a explicação naturalística dada pelos representantes da chamada mitologia astral. Enquanto o antropólogo inglês teria razão em considerar o herói como expressão do valor social da luz do dia, Ehrenreich e outros não teriam menos razão em considerar o urubu-rei como personificação do sol, ou, em outros termos, em caracterizar a Rãrãresá como herói solar. Tudo depende do ponto de vista do qual se encare o fenômeno, que parece conter os dois elementos: 1) personificação do sol (astro) na figura do urubu-rei; 2) personificação do valor social do sol (luz do dia) na figura do urubu-rei, como herói-civilizador da tribo²⁵.

De acordo com o significado e a função que lhe cabem nas várias culturas, o herói mítico assume uma grande variedade de feições diferentes. Explica-se assim a dificuldade de

²⁴ É interessante notar que em outro mito dos mesmos índios a era mítica se caracteriza por um traço negativo com relação à cultura tribal, o não-conhecimento da lavoura: "No tempo em que a nação Carajá não sabia fazer roça, nem plantar o milho cururuca, nem ananás, nem mandioca, e só vivia de frutas do mato e do bicho que matava e do peixe, existia um casal [...]" (Amílcar A. Botelho de Magalhães, *Impressões da Comissão Rondon*, p. 354).

²⁵ Há também na mitologia karajá, um personagem, Nãxivé, cujo caráter contrasta singularmente com o de Rãrãresá. Já na versão colhida por Ehrenreich (*Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens*, p. 40-1), Nãxivé (ou Anatiuã) é indivíduo perigoso, causador do dilúvio. De modo geral, vemo-lo agir como malfeitor, salvo numa versão publicada por Fritz Krause (*In den Wildnissen Brasiliens*, p. 346), em que, entretanto, há evidente confusão com Rãrãrezá (ver Baldus, *Ensaio de etnologia brasileira*, p. 205). Encarado do ponto de vista de Radcliffe-Brown, Nãxivé não é outra coisa senão expressão mítica ou personificação do "valor social" negativo, ou seja, do perigo inerente às enchentes do Araguaia, que, em certa época do ano, dificultam ou ameaçam a existência da comunidade. Baldus insiste sobre a fatalidade dessas enchentes na vida dos Karajá, relacionando-as com o caráter malfeitor de Nãxivé (*The Andaman Islanders*, p. 205-6).

aplicar-lhe uma denominação geral, adequada às diferentes formas e atividades que se lhe atribuem²⁶.

Encontramo-lo ora como herói salvador ou redentor, ora como civilizador ou doador de elementos de cultura, como legislador, transformador ou ordenador. Há casos também em que a figura se desdobra em duas ou várias personalidades, ora como irmãos gêmeos, ora como uma série de indivíduos ligados em escala genealógica.

Pode-se atribuir-lhe tarefas desempenhadas no passado, outras que se situam no futuro e outras, ainda, que lhe cumpre realizar no presente, ou continuamente.

A ação do herói salvador é situada, de ordinário, num passado remoto, em que teria trazido salvação e segurança à humanidade, libertando-a de perigos e dificuldades. Na qualidade mais específica de herói redentor, age igualmente no futuro; nutre-se, então, a esperança de que venha, um dia, remir os seus tutelados, trazendo-lhes a felicidade. Pode também prestar contínua assistência à humanidade, conferindo ao homem a salvação por iniciativa própria ou como representante do ente supremo; é o papel do mediador. Entre muitos índios sul-americanos, como adiante veremos, os heróis salvadores e redentores se ligam estreitamente aos movimentos messiânicos. Vivendo no espírito da comunidade, como ideal, padrão ou modelo, podem reencarnar-se ou, pelo menos, manifestar-se na pessoa dalgum pajé em épocas de perigo real ou suposto.

Os espíritos de defuntos podem ter a função de heróis protetores, o que se dá, por exemplo, na religião dos Kaduveo, onde avisam os pajés quando algum perigo ameaça a tribo²⁷.

A figura clássica do herói, tal como aparece, por exemplo, na mitologia grega, é a do libertador, que afasta inimigos e perigos externos, mata feras, dragões e outros monstros. Na mitologia dos índios brasileiros — como entre os Bororo, os Apapokuva etc. — não raro os heróis tribais, sobretudo como parilha de gêmeos, figuram como protagonistas de um ou mais episódios em que empregam ardilosos estratagemas para eliminar monstros ou animais ferozes.

²⁶ Seguimos aqui, em suas linhas essenciais, a classificação dada por Wilhelm Schmidt em "Heilbringer bei den Naturvölkern". In: *Semaine Internationale*..., p. 248-50.

²⁷ G. A. Colini, "Notícia histórica e etnográfica sobre os Guaicuru e os Mbayá" (apêndice). In: Boggiani, Guido, *Os Caduveo*, p. 294.

O herói-civilizador propriamente dito (*culture-hero*, dos ingleses; *Heilbringer*, *Kulturbringer* ou *Kulturheros*, dos alemães) é portador ou inventor de elementos culturais de ordem material ou técnica; atribui-se-lhe a invenção de armas e utensílios, de processos agrícolas etc. Os benefícios que a ele se remontam estão particularmente ligados ao que a cultura em apreço definiu como sendo os interesses vitais da comunidade. De um modo geral, porém, não se deve estranhar o fato de os seres míticos, mormente os heróis, aparecerem providos de elementos culturais característicos da tribo. Nada mais compreensível do que a sociedade conceber figuras sobrenaturais à sua própria imagem, arrostando os mesmos perigos, lutando com as mesmas dificuldades, recorrendo às mesmas soluções. Em conexão com isso, o herói mítico, especialmente como civilizador, também se enquadra de ordinário no ambiente natural em que vive a tribo. Agindo como transformador, produz as particularidades do ambiente geográfico, montanhas e rios, rochedos, plantas e animais, "pegadas" e inscrições rupestres. Determinados episódios do mito referem as circunstâncias em que se originaram esses acidentes.

A etiologia de elementos culturais pode não estar relacionada predominantemente com o herói-civilizador da tribo, circunstância que leva às vezes a conclusões importantes. Não entramos na discussão da teoria de Wundt, segundo a qual os "*Kulturmärchen*", contos ou histórias (geralmente de animais) relativos à obtenção do fogo, ao aprendizado de técnicas agrícolas etc., corresponderiam a um estágio anterior à mitologia heróica propriamente dita. Entretanto, convém chamar a atenção para a penetrante e sugestiva análise de Karl von den Steinen, que apóia a hipótese de que, pelo menos na mitologia bakairi, algumas figuras desses animais portadores de cultura devem ser interpretadas como representantes característicos de determinadas áreas geográficas, de onde a comunidade teria recebido elementos culturais, isto é, certas plantas de grande importância na vida tribal. Assim, esses textos míticos registam aspectos da história cultural das tribos indígenas, no tocante a relações intertribais, migrações, difusão cultural etc.²⁸.

Em seu papel de legislador, o herói responde pela ordem social da comunidade. A este respeito, a sua função social se

²⁸ Karl von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, p. 355-6.

evidencia desde logo, em conexão com regras matrimoniais e um determinado sistema de parentesco, ou quando institui os ritos de iniciação dos púberes e toda sorte de prescrições morais e religiosas.

Diante da multiplicidade de formas e aspectos que o herói pode assumir nas diferentes configurações culturais, ou mesmo em determinado contexto cultural, preferimos empregar a denominação geral de herói mítico, a não ser nos casos em que o queiramos ou possamos definir com mais precisão. O mesmo personagem se conforma ora ao papel de civilizador, ora de legislador, salvador etc. São apenas determinados aspectos, e não categorias diferentes.

Não é fácil dizer o que há de constante e necessário e o que há de variável e acidental no conceito do herói mítico. Quaisquer critérios que se estabeleçam para a diferenciação dos vários tipos de heróis ou, ainda, para distinguir estes de outros seres míticos são necessariamente falhos, porquanto num e noutro caso não se trata de categorias mutuamente exclusivas. Numerosos entes sobrenaturais enquadram-se em duas ou mais categorias ao mesmo tempo; assim, o herói pode ser um deus, um demônio, um antepassado, a alma de um defunto; a sua qualificação de herói é apenas um acréscimo, decorrente de ações que se lhe atribuem.

Não podemos, pois, traçar linhas divisórias entre o heróico e o divino, o humano e o demoníaco. E não nos pode, por isso, satisfazer a classificação de Breysig e de Haddon, para os quais o herói se distingue da divindade pela ausência de culto; nem o critério de Wilhelm Schmidt, que opõe desde logo o ser supremo, eterno e imortal, ao herói, primeiro homem criado pela divindade e mortal como as demais criaturas; nem tampouco a caracterização de Radin, segundo o qual o ser supremo ("criador de todas as coisas, beneficente e ético, com o qual não se pode entrar em contacto direto, e que pouco se interessa pelo mundo depois de o ter criado") e o herói (*transformer*) ("que estabeleceu a presente ordem das coisas, abertamente não-ético, beneficente apenas de modo incidental e inconsistente, com o qual se pode entrar em contacto, e que intervém diretamente, de maneira muito humana, nos negócios do mundo") "representam dois modos de pensamento em contraste e em antítese, dois temperamentos inteiramente opostos e sempre em conflito"²⁹.

²⁹ Paul Radin, *Primitive man...*, p. 347.

Em nossa opinião, o estudo do herói, ao invés de ser realizado de um modo geral, pretensamente válido para todas as culturas, deve ser retomado para cada caso em particular. Desde que cada cultura é um fenômeno único, com sua configuração peculiar decorrente da constelação de numerosos fatores, a figura do herói se torna compreensível somente em função do contexto cultural em que está integrada. Certamente, como aliás se depreende das páginas anteriores, há um conceito mais ou menos geral do herói mítico, como também o há do herói-civilizador e de outros tipos particulares; o perigo aparece no momento em que se estabelecem fórmulas ou definições demasiado restritas.

III. Movimentos messiânicos entre os índios da América do Sul e sua relação com os mitos heróicos

Todos os povos estão sujeitos, em grau variável, à sucessão de períodos de riqueza e bem-estar e épocas de penúria e privações. Nas situações desfavoráveis, de fome, de pobreza e de opressão, as comunidades — quer sejam grupos étnicos, religiosos ou de outra natureza — se apegam à esperança de que, num futuro mais ou menos próximo, venham a recuperar a felicidade perdida. Surgem então freqüentemente profetas e visionários, que, apoiados em elementos míticos ou representações místicas ou religiosas integradas na cultura do grupo, anunciam o reaparecimento da riqueza, da justiça e da liberdade, concitando os membros da coletividade a segui-los e a submeter-se às práticas e abstenções consideradas indispensáveis para se tornarem dignos de um futuro melhor. Formam-se assim os chamados movimentos messiânicos, de caráter acentuadamente místico ou religioso.

Segundo H. Kohn,

messianismo é primordialmente a crença religiosa na vinda de um redentor que virá pôr fim ao presente estado de coisas, ou universalmente ou para um grupo em particular, e instituir uma nova ordem, de justiça e de felicidade¹.

As condições em que se desenvolve o messianismo costumam caracterizar-se como correspondendo a uma situação socio-cultural de penúria ou *deprivation*, que se pode precisar como

o desespero causado pela incapacidade de se obter o que a cultura definiu como a satisfação comum das necessidades vitais².

¹ "Messianism". In: *Encyclopaedia of the Social Sciences*, v. 10.

² Bernard Barber, "Acculturation and messianic movements", *American Sociological Review*, v. 6, p. 664.

Como é fácil imaginar, essa situação leva à desintegração ou desorganização social, processo este que, na definição de Thomas e Znaniecki, constitui o declínio da influência de padrões de comportamento grupal sobre a conduta do indivíduo³. Segundo a definição mais explícita de Emílio Willems, desorganização social consiste em

rompimento do consenso entre os membros de uma sociedade, que deixam de obedecer a normas de comportamento homogêneas, desequilibrando assim o sistema de reciprocidade da organização existente⁴.

É notório que a desorganização social, intimamente relacionada com os fenômenos de mudança de cultura, decorre, em numerosos casos, do contacto de grupos étnicos diversos. E, se examinamos deste ponto de vista os surtos messiânicos observados em várias épocas e em diferentes partes do mundo, verificamos que em sua origem se encontra, na maioria dos casos, o contacto de grupos regidos por padrões culturais diferentes. Assim, a chegada de representantes da civilização ocidental a territórios habitados por populações aborígenes perturbou muitas vezes o equilíbrio das culturas nativas, fazendo aparecer movimentos étnicos, mais ou menos pronunciados, centralizados em torno da idéia, ou melhor, da esperança de que haveria de vir uma idade de ouro, ou, pelo menos, uma época em que se restabelecessem os antigos modos de vida da comunidade. Em outros termos, a situação mais comum do aparecimento dos messias ou profetas é aquela em que “o conjunto das antigas normas sociais e culturais é minado pela cultura civilizada”⁵. O “senso de confusão” e a “perda de orientação”⁶, conseqüentes ao choque entre a cultura aborígine e a civilização adventícia, constituem a atmosfera mais favorável à propagação das idéias messiânicas, originando destarte movimentos que servem para “articular a depressão espiritual”, como diz Macleod com referência aos índios norte-americanos⁷.

³ W. I. Thomas e Florian Znaniecki, *The Polish peasant in Europe and America*, v. 4, p. 2-3.

⁴ Emílio Willems, *Dicionário de sociologia*.

⁵ Barber, op. cit., p. 664.

⁶ Talcott Parsons, *The structure of social action*. Nova York, 1937, p. 334; cit. por Barber, loc. cit.

⁷ William Christie Macleod, *The American Indian frontier*. Londres, 1928; cit. por Barber, loc. cit.

Como em muitos movimentos místicos, a função mais importante do messianismo — que naturalmente não precisa corresponder a nenhum objetivo consciente ou intencional — é a de promover ou reforçar a coesão social; a comunidade desintegrada, ou em vias de desintegração, reúne as suas últimas forças (por assim dizer) em torno da figura do messias, e este se torna representante e defensor de um ideal comum, que, por sua vez, reforça o sentimento comunitário, e, por isso mesmo, a oposição ao branco invasor. Além disso, como lembra Métraux⁸, os profetas — por ele denominados homens-deuses — que surgiram entre os índios de várias regiões da América do Sul, pregando a resistência e a rebelião contra os colonizadores, chegaram a constituir elementos de coesão entre centenas de chefes de aldeia ou de tribos que antes se combatiam umas às outras.

Os surtos messiânicos são, pois, movimentos étnicos em que as aspirações supremas de um grupo se concentram em torno de uma única personalidade, que é o messias. A idéia que este representa é o desejo, ou melhor, a esperança de se restaurarem os antigos *folkways* ou de realizar, de um modo ou de outro, o sonho de uma idade de ouro.

Não é de admirar que o messias, como portador do ideal coletivo, se identifique, e seja identificado pelos seus asseclas, com o herói-civilizador da tribo, que, afinal, desempenha de algum modo a mesma função.

Notamos, de passagem, como nesses casos o herói-civilizador, no sentido de portador de importantes elementos de cultura, assume ao mesmo tempo o caráter de herói-redentor propriamente dito, o que evidencia uma vez mais a dificuldade de se manter uma rígida separação entre os vários tipos de heróis míticos.

Não há certamente exagero na asserção de que, em muitos casos, o herói mítico vive e existe virtualmente na sociedade, como padrão ou modelo, tornando-se realidade, isto é, manifestando-se ou até reencarnando-se na figura do messias, sempre que apareçam condições socioculturais favoráveis a isso, o que, como já dissemos, parece dar-se de preferência quando há choques culturais. Mas, independentemente

⁸ Alfred Métraux, “Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l’Amérique du Sud”, *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, t. 2, p. 65.

dessa última circunstância, a própria tradição mítica de muitos povos anuncia o aparecimento do herói-civilizador, a fim de conduzir o seu povo a um paraíso terrestre. Barber⁹ considera essa crença como um dos mitos fundamentais dos índios norte-americanos. Poderíamos quase falar em messianismo latente.

À mesma ordem de representações pertence a crença no retorno do herói mítico, encontrada pelos descobridores europeus entre os índios de várias partes da América. A tradição de um personagem civilizador que teria vivido entre os aborígenes, desaparecendo depois no oriente com a promessa de voltar um dia para trazer benefícios à tribo, fez com que os índios muitas vezes recebessem os conquistadores como emissários ou descendentes do herói. Vários exemplos foram reunidos por Ehrenreich¹⁰. O caso mais notório é o de Cortez, que foi recebido como Quetzalkuatl pelos indígenas do planalto mexicano. É bastante conhecido também o dos Tupinambá, que receberam os franceses como emissários de Maire-Monan, herói-civilizador da tribo, de que nos ocuparemos em outro capítulo. Lemos, por exemplo, em um dos relatos de Thevet:

[...] vendo que nós sabemos fazer mais coisas do que eles e que nossos exercícios lhes aparecem admiráveis, dizem que nós somos sucessores e verdadeiros filhos de Maire-Monan, e que sua verdadeira raça se dirigiu a nossas terras¹¹.

Convém acentuar que os europeus que vinham à América eram de fato heróis-civilizadores aos olhos dos índios, o que facilitava a identificação com eles¹².

A crença no reaparecimento do herói-civilizador explica a estreita relação tantas vezes registrada entre os messias e

⁹ Op. cit., p. 663.

¹⁰ "Die Mythen und Legenden...", p. 58.

¹¹ *Cosmographie universelle*, apud Alfred Métraux, *La religion des Tupinambá et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, p. 227.

¹² Estranhemos a observação de Artur Ramos sobre a palavra "mair", com que os Tupinambá designavam os franceses de Villegaignon: "Thevet traduz a palavra *mair* por 'transformador', mas convém assinalar que *mair* é um apelido que os Tupi do litoral davam aos franceses" (*Introdução à antropologia brasileira*, p. 113). É certo que se pode pôr em dúvida a etimologia dada por Thevet, como o faz, por exemplo, implicitamente Teodoro Sampaio (*O tupi na geografia nacional*, p. 257), o que todavia não impede que se tenha aplicado o epíteto aos franceses. Bastava que os Tupinambá considerassem estes como descendentes ou emissários do herói-civilizador que tinha esse nome.

os mitos heróicos. Ora o messias se apresenta como reencarnação, ora como descendente ou simples emissário do herói. Pouco adiante teremos oportunidade de apresentar vários exemplos sul-americanos do fenômeno.

É, pois, nossa opinião que não se deve acentuar de modo unilateral os aspectos da *deprivation*, como o fazem vários autores norte-americanos, apoiando-se de preferência ou unicamente nos exemplos dos índios da América do Norte. Cumpre dizer que a base para o messianismo, os elementos míticos e religiosos, não menos decisivos, são anteriores ao aparecimento do branco. As próprias culturas, como veremos adiante, já haviam elaborado as condições preliminares para o surto desses movimentos. O choque cultural com o colonizador foi apenas uma das causas. Parece que uma crise provocada pelo processo de aculturação por si só não basta para fazer com que o herói mítico se reencarne. Deve existir anteriormente a crença nessa reencarnação.

De outro lado, é preciso lembrar que o messianismo não é a única resposta possível à situação de *deprivation*; além dele, notam-se a rebelião armada e a violência física, o despojoamento e a depressão moral¹³.

Deve-se levar em conta o fato de que, em numerosas tribos, não há diferença essencial entre as qualidades do pajé e a idéia que a comunidade faz do herói mítico. Entre um e outro não há diferença de natureza, mas simplesmente de grau. Se nalguma tribo desse feitio é grande o prestígio do pajé, há de, provavelmente, ser grande também a autoridade do herói-civilizador, o que se evidencia pelo exame de algumas tribos da família tupí-guaraní. É notória a importância que os Apapokuva, os Txiriguano, os antigos Tupinambá do litoral brasileiro e outros dão ou davam à personalidade e ao poder mágico de seus pajés. Nyanderykey, o herói apapokuva, como Sumé, herói tupinambá, e outras figuras congêneres não são, em última análise, outra coisa senão pajés de extraordinário poder mágico. O pajé é um pequeno herói, como o herói é um grande pajé. Daí a facilidade com que aquele se encarna neste. Fato significativo é o de que, nos mitos tupinambá recolhidos por Thevet e outros autores da era colonial, o herói mítico é qualificado como "grande caraíba", isto é, grande feiticeiro. Do ponto de vista psicológico, é também

¹³ Barber, op. cit., p. 667.

muito natural que o pajé, por sua vez, procure imitar o herói, que a cultura da tribo lhe apresenta como modelo a seguir.

A grande analogia entre um e outro explica igualmente a existência, na tradição oral da tribo, de personagens em situação intermediária entre o pajé humano, histórico-lendário, e o herói ou pajé mítico. No trabalho de Nimuendajú sobre os Apapokuva, de que nos ocuparemos logo a seguir, se encontram alguns exemplos interessantes desse fenômeno ¹⁴.

Existem também, em relatos de missionários, referências a uma espécie de culto tributado pelos antigos Guaraní aos ossos de grandes pajés falecidos ¹⁵. Métraux, citando a *Conquista Espiritual* de Montoya, lembra que, em certas ocasiões, esses mortos “ressuscitavam e viviam em carne e osso”, fazendo profecias consideradas como infalíveis ¹⁶.

Os casos mais conhecidos de reencarnação do herói-civilizador verificaram-se entre os índios norte-americanos, que criaram a *ghost-dance religion* e outros movimentos étnico-religiosos baseados na crença do retorno do herói mítico com o intuito de expulsar o branco invasor e de restabelecer o antigo estado de coisas. No surto dos Ojibwa, em princípios do século passado, Tensywatawa, o profeta da nova religião, foi considerado como reencarnação de Manabozho, da mesma forma como, em 1550, o chefe da revolta dos Zapotek, no México, proclamara ser a reencarnação de Quetzalkuatl ¹⁷.

A maior ou menor semelhança observada entre os surtos messiânicos registrados nas mais diferentes partes do mundo tem levado a discussões acerca de sua origem independente ou difusão.

Assim, estudando o aparecimento, em vários pontos da Melanésia, de movimentos étnicos em que se combinam “antigas concepções religiosas com esperanças cristão-quiliásticas e com oposição à influência européia”, Georg Eckert, depois

¹⁴ Curt Nimuendajú Unkel, “Die Sagen der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapokuva-Guaraní”, *Zeitschrift für Ethnologie*, v. 46, p. 328.

¹⁵ Ver, por exemplo, Baptista Caetano de Almeida Nogueira, “Primeira catequese dos índios selvagens feita pelos padres da Companhia de Jesus”, *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, v. 6, p. 108.

¹⁶ Métraux, “Les hommes-dieux chez les Chiriguano...”, p. 80.

¹⁷ Alexander F. Chamberlain, “Heroes and Herogods (American)”. In: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, v. 11, p. 641.

de confrontar os elementos comuns e os elementos divergentes de todos eles, chega à conclusão de que esses surtos “apresentam tantas concordâncias que não é provável uma origem múltipla [...], não obstante as grandes distâncias de espaço e de tempo entre os diferentes movimentos” ¹⁸.

Ora, por mais surpreendentes que sejam as analogias encontradas e assinaladas por Eckert para o caso da Melanésia, a sua conclusão, justa talvez em relação àquela parte da Oceania, não se aplica a todas as regiões do mundo. Para o continente americano, por exemplo, onde a hipótese da difusão seria por vezes descabida e até absurda, é preferível a explicação, mais simples e mais natural, de que, admitida a unidade fundamental do espírito humano, ocorrências semelhantes, em situações análogas, produzem resultados semelhantes.

Fugiríamos ao plano de nosso trabalho se nos detivéssemos em um estudo comparativo dos cultos messiânicos entre os índios do Novo Mundo. Por isso, contentamo-nos em lembrar a opinião de R. H. Lowie, que, depois de apontar uma série de elementos de desenvolvimento paralelo — como

a afirmação independente do parentesco com Cristo, a cruzada antiaucásica, com a promessa de vencer as armas superiores do inimigo por meio de poder sobrenatural (Plains Ghost Dance, 1891; levante dos Chiriguano, 1892); [...] a ênfase da dança, o deliberado desdém de tarefas econômicas (Guaraní, 1579, África do Sul, 1856); a reunião com os mortos (Prophet Dance; Ghost Dance; cultos da África do Sul),

— não deixa todavia de insistir no fato de que

esses cultos não se conformam, de nenhum modo, a uma norma única, e de que poderia ser de utilidade um estudo completo da tipologia dos movimentos americanos ¹⁹.

Esta última observação se nos afigura de especial alcance. Quer se perfilhe a hipótese da difusão, quer a do desenvolvimento paralelo, deve-se reconhecer que os cultos messiânicos, em suas manifestações concretas, se apresentam ligados estreitamente a determinados padrões culturais, correspondentes a certo número de crenças religiosas e concepções míticas. É o que trataremos de mostrar nas páginas seguintes.

¹⁸ George Eckert, “Prophetentum in Melanesien”, *Zeitschrift für Ethnologie*, v. 69, p. 139.

¹⁹ Robert H. Lowie, “American cultural history”, *American Anthropologist*, v. 42, p. 424-5.

Talvez não se encontre em todo o continente sul-americano outra tribo índia em cuja vida social o mito heróico desempenhe papel tão decisivo como entre os Apapokuva-Guaraní, podendo mesmo dizer-se que toda a vida tribal desses aborígenes é regulada, direta ou indiretamente, por conceitos e valores que remontam ao mito do herói.

É a Curt Nimuendajú que devemos o material etnográfico relativo aos Apapokuva. Convivendo longamente com essa horda guaraní, que o adotou como membro, Nimuendajú obteve material bastante completo sobre a vida religiosa do grupo e a fundação mítica de suas crenças e práticas religiosas²⁰. Além de registrar o texto do mito tribal, que é o da criação e da destruição do mundo, Nimuendajú mostra, em seu trabalho, como esse mito está continuamente presente no espírito daqueles índios e como a vida do grupo, nos seus mais diferentes aspectos, se desenrola sob o signo da tradição mítica.

Em dado momento histórico, nos princípios do século XIX, e em circunstâncias que infelizmente não conhecemos bem, mas que podemos reconstituir até certo ponto, as representações ligadas ao mito tribal assumiram uma feição tal que deram origem a uma verdadeira crise no seio da comunidade. Foi a época em que aqueles índios, impelidos pelo desespero, de um lado, e pela esperança, do outro, foram deixando, emavas sucessivas, a região que habitavam, empreendendo a longa e penosa marcha à procura do paraíso terrestre.

Graças ao excelente material recolhido por Nimuendajú, é fácil mostrar como a origem e a feição particular assumida, por exemplo, pelos movimentos étnicos observados entre os Apapokuva e seus vizinhos tupí-guaraní, só se compreendem à luz das concepções religiosas e da tradição mítico-escatológica peculiares a esses índios. A esse respeito são significativos principalmente os seguintes elementos míticos e religiosos:

1. A crença no mbae-meguá — que consiste na destruição do mundo — anunciado no mito tribal:

Nanderyqueý está acima de nós (no zênite). Agora cuida da terra, e sustém em suas mãos o suporte da terra. No dia em que o tirar, a terra desmoronará. Agora a terra está velha, as nossas gerações já não prosperarão (neste mundo). A todos os que já morreram

havemos de rever; quando cair a noite, descera o morcego para acabar com a geração que habita esta terra. De noite desce a onça azul. A onça azul desce para devorar-nos²¹.

2. O mito yvý-maráey; isto é, da Terra sem males, paraíso acessível aos viventes e situado (segundo a opinião mais aceita pelos pajés) no Nascente, além do oceano, onde é a morada de Nyanderykeý, o herói-civilizador²².

3. A posse de recursos mágico-religiosos, por meio dos quais se pode chegar à Terra sem males:

a) a dança medicinal (jiroký), instituída e ensinada por Nyanderykeý, e por ele próprio usada para alcançar a morada de Nyanderuvusú, seu pai²³;

b) o canto medicinal (poraí), que acompanha a dança medicinal²⁴;

c) o maracá, instrumento mágico legado pelo herói mítico e indispensável para a dança medicinal²⁵;

d) a fundamentação mítica dos poderes mágicos e da autoridade do pajé; por exemplo, a faculdade de transformar os cétricos em urubus²⁶.

A situação sociocultural que provocou as sucessivas ondas migratórias dessas hordas indígenas não foi, pois, um estado de desorganização social em virtude do choque da cultura nativa com a civilização ocidental. Não houve, tampouco, como aliás já foi indicado por Nimuendajú, nenhuma pressão exercida por tribos inimigas, nem razões político-econômicas ligadas talvez a um pendor especial para conquistas. O motivo provavelmente foi de ordem religiosa²⁷, o que quer

²¹ Nimuendajú, op. cit., p. 399. Ver também a tradução de Juan Francisco Recalde, *Leyenda de la creación y juicio final...*, p. 95.

²² Nimuendajú, op. cit., p. 287, 354-5 et passim.

²³ Id., ibid., p. 287, 327, 338, 390, 400.

²⁴ Id., ibid., p. 287, 338 et passim.

²⁵ Id., ibid., p. 341, 399.

²⁶ Id., ibid., p. 328; ver também p. 400-3.

²⁷ Id., ibid., p. 358.

O professor Roger Bastide teve a gentileza de chamar nossa atenção para o fato de que os ritos mágicos com que o Apapokuva procura chegar à Terra sem males, correspondendo a um fenômeno de ordem mais geral, têm certa analogia com ritos do Egito antigo, da Grécia etc., executados com o fim de alcançar o lugar em que se encontravam os mortos. Com efeito, na crença dos Apapokuva, a Terra sem males é também a morada dos defuntos; é a isso que alude o

²⁰ Nimuendajú. "Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung..."

dizer que o próprio padrão cultural da tribo, desenvolvendo profundo misticismo — e até pessimismo — sobre a base da tradição mítica, é responsável por essas manifestações.

Os surtos religiosos verificados entre os Apapokuva não têm sido classificados como movimentos messiânicos *stricto sensu*. É que lhes falta um característico importante do messianismo: a anunciação da idade de ouro a ser usufruída nesta terra. Assume, ao contrário, feição mais escatológica, situando a idade de ouro num mundo quase sobrenatural, fora da nossa terra — condenada à destruição pela ação do fogo e da água. Todavia é certo que também esses movimentos entram na categoria dos surtos messiânicos. Dentre os seus característicos, convém salientar o apego aos padrões tradicionais da cultura tribal e a conseqüente oposição às influências da civilização ocidental. Os chefes religiosos portadores da idéia reagem contra a aculturação, proibindo aos seus asseclas não somente o consumo de alimentos difundidos pela população branca (sal, carne de animais domésticos, cachaça etc.), como também o uso de indumentária européia. E muitos membros da tribo, desenganados finalmente de alcançarem o yv'y-ma-ráey, em cuja existência entretanto não deixaram de acreditar, atribuíram essa incapacidade exclusivamente ao fato de não terem seguido aquela prescrição. Julgavam que o seu corpo se tornara muito pesado para voar até a Terra sem males²⁸.

No tocante à aculturação, convém lembrar que o idioma dos Apapokuva se tornou permeável à infiltração de elementos portugueses e espanhóis, enquanto os textos míticos registrados por Nimuendajú não contêm nenhum vocábulo de origem estranha, conservando, ao contrário, alguns termos arcaicos, sobrevivências lingüísticas que já desapareceram da conversação quotidiana²⁹.

texto mítico quando diz: "A todos os que já morreram havemos de rever". Do material colhido por Nimuendajú não se depreende, todavia, haver uma relação estreita entre o messianismo e o culto dos mortos em geral, embora a hipótese seja sugerida pela ligação entre o paraíso e a morada dos mortos; parece que o culto aos mortos se reduz, em suas linhas fundamentais, a uma série de cerimônias de segurança. Quanto aos pajés falecidos, que são objeto de especial veneração, exercendo a função de espíritos protetores da comunidade, vimos que podem "ressuscitar" (pelo menos em uma ou outra tribo guaraní) para assumir a chefia de movimentos messiânicos.

²⁸ Id., *ibid.*, p. 360.

²⁹ Id., *ibid.*, p. 299.

As práticas religiosas não parecem ter sofrido influência da doutrina e do culto cristãos, a não ser, em um caso apenas, com a imitação das imagens de santos. No posto indígena de Araribá, os irmãos míticos Nyanderykey e Tyv'ry foram representados em forma de estátua de madeira. A inovação foi recomendada pelo próprio herói-civilizador, que em sonho apareceu a um dos índios. Fato, aliás, significativo, porquanto — como lembra Lévy-Bruhl³⁰ — uma peculiar ligação emocional do primitivo "ao pensamento do mundo mítico e àquilo que nele se produz" faz com que as inovações sejam tidas como crime ou impiedade, salvo se aconselhadas pelo próprio herói. A observação se aplica com toda justeza aos Apapokuva, para os quais Nyanderykey está no zênite a velar constantemente pela boa ordem das coisas, e, entre estas, pela conservação das cerimônias e objetos religiosos, tais como ele os legou.

Essa resistência à aculturação e a conseqüente fidelidade às instituições do herói aproximam os movimentos apapokuvos do caráter assumido pelos surtos messiânicos de outras populações primitivas. Certo, Nimuendajú prefere não considerá-los como tais, atendendo ao pessimismo fatal que os originou e à sua ligação estreita com a cataclismologia. Mas, ao lado desse aspecto negativo, que, aliás, não é menos essencial em todos os demais movimentos, cumpre pôr em relevo o elemento positivo, que é o mito da Terra sem males, que se reveste da mesma função como a idade de ouro ou o restabelecimento de antigas condições de vida, apontados como traços característicos do messianismo propriamente dito. Se é verdade que as idéias messiânicas

parecem responder a um desejo, universalmente arraigado na humanidade, de um mundo livre das imperfeições e sofrimentos ligados a este, e à esperança de que um redentor pessoal, um deus-herói, há de trazer a salvação,

como se exprime H. Kohn³¹, não há nenhuma diferença de natureza — deste ponto de vista — entre outros cultos messiânicos e o que estamos estudando. O que existe é apenas uma diversidade de forma, e esta — insistimos — devido às diferenças das configurações culturais. É por isso que discordamos também de Kohn quando se insurge contra a conexão,

³⁰ Lucien Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, p. 12.

³¹ "Messianism". *Encyclopaedia of the Social Sciences*, v. 10.

estabelecida por vários autores, entre messianismo e concepções escatológicas. Como acabamos de ver, o caso dos Apapokuva evidencia que pode muito bem haver estreita ligação entre cataclismologia, de um lado, e uma forma de quiliasmo ou milenarismo, do outro.

A julgar pelas notícias pouco precisas de que dispomos, seria errado supor que o mito do cataclismo futuro e a idéia da idade de ouro se encontram sempre ligados nas tribos do grupo tupí-guaraní. Ao contrário, parece mesmo que essa ligação entre a destruição do mundo e a idade de ouro, como a encontramos no mito dos Apapokuva, é de formação secundária, inexistente talvez em outras tribos da mesma família lingüística, a não ser entre os vizinhos dos Apapokuva. Além disso, a idade de ouro não precisa apresentar-se sempre sob a forma da Terra sem males dos Apapokuva, isto é, como paraíso situado fora deste mundo e correspondendo à morada do herói-civilizador.

O aparecimento de pajés de faculdades extraordinárias, profetas denominados caraíbas entre os Tupinambá da costa brasileira e os Guaraní do Paraguai, vem assinalado em numerosas crônicas e narrativas da época colonial. Esses indivíduos, que podem muito bem ser incluídos na categoria geral dos messias — Métraux designa-os geralmente como homens-deuses —, anunciavam o aparecimento de uma idade de ouro, caracterizada de ordinário pela longa vida ou imortalidade dos crentes e, sobretudo, pela obtenção dos alimentos sem que fosse necessário ir à caça ou trabalhar na roça. Os profetas apareciam com tanta freqüência na região missioneira do Paraguai que Lozano os considera uma classe especial de magos, sobreposta à dos simples “chupadores” ou curadores comuns³².

Em seu conhecido tratado, *Do princípio e origem dos índios*, o jesuíta Fernão Cardim dá a seguinte informação sobre esses indivíduos:

Entre eles se alevantam algumas vezes alguns feiticeiros, a que chamam *Caraíba*, *Santo* ou *Santidade*, e é de ordinário algum índio de ruim vida: este faz algumas feitiçarias, e coisas estranhas à natureza, como mostrar que ressuscita a algum vivo que se faz morto, e com esta e outras coisas semelhantes traz após si todo o sertão, enganando-os dizendo-lhes que não rocem, nem plantem seus legumes e mantimentos, nem cavem, nem trabalhem, etc.,

³² Apud Métraux, “Les hommes-dieux chez les Chiriguano...”, p. 80.

porque com sua vinda é chegado o tempo em que as enxadas por si hão de cavar, e os *panicus* ir às roças e trazer os mantimentos, e com estas falsidades os traz tão embebidos, e encantados, deixando de olhar por suas vidas, e granjear os mantimentos que, morrendo de pura fome, se vão estes ajuntamentos desfazendo pouco a pouco, até que a Santidade fica só, ou a matam³³.

As demais fontes, tanto portuguesas e francesas como espanholas, que tratam do mesmo fenômeno entre os Tupinambá de diferentes pontos da costa e os Guaraní do Paraguai, dizem mais ou menos a mesma coisa, tornando-se, por isso, desnecessário citar todos os textos, que, aliás, foram cuidadosamente analisados por Métraux em seu trabalho sobre esses homens-deuses. Todavia é interessante fazer uma referência, ligeira embora, ao caso de um caraíba que, em fins do século XVI, conseguiu fanatizar uns oito ou dez mil indígenas dos sertões pernambucanos, que se puseram em marcha para segui-lo.

Sobre esse indivíduo, que parece ter sido mameluco, encontram-se informes pormenorizados na crônica do missionário Claude d’Abbeville. Dele se dizia — conta, entre outras coisas, o frade capuchinho — que

era quem fazia luzir o sol, quem mandava chuvas na época certa, que fazia frutificar as plantas, quem prodigalizava, em suma, a abundância de todos os bens; e que, se não fosse obedecido, enviaria epidemias, a fome e a morte; e a todos, inclusive os descendentes, faria escravos³⁴.

Aliás, esse feiticeiro, alimentando “milagrosamente” os seus fiéis, entregando-lhes mantimentos que dizia receber diretamente de Deus, não fazia outra coisa, como acertadamente lembra Métraux³⁵ senão proezas análogas às de Guyraypotý, o mesmo pajé lendário ou herói mítico dos Apapokuva que salvou a tribo quando se deu a primeira destruição do mundo e que empregava os seus poderes mágicos para nutrir sua gente³⁶.

Estamos inteiramente de acordo com Métraux quando afirma que o paralelismo observado entre os caraíbas tupinambá e outros homens-deuses da América do Sul se explica

³³ Padre Fernão Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil*, p. 143.

³⁴ Claude d’Abbeville, *História da Missão dos Padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, p. 69.

³⁵ Op. cit., p. 70.

³⁶ Nimuendajú, op. cit., p. 401-3.

pelo fato de que esses personagens anônimos “não faziam outra coisa senão repetir um papel imposto por tradições religiosas”³⁷, pois “o mito era para o homem-deus o que é o texto duma peça para o ator que a representa”³⁸. Para maior clareza, deve-se, entretanto, acrescentar que o paralelismo é somente parcial, pois a idade de ouro profetizada pelos carábas tupinambá e guaraní, nem sempre aparece ligada necessariamente ao mito da Terra sem males, que, como já acentuamos, é apenas uma das feições que essa crença pode assumir. De outro modo não se explicaria o reduzido número de alusões a esse mito na literatura relativa aos antigos Tupí-Guaraní.

Infelizmente não possuímos notícias bastante pormenorizadas sobre a chamada Confederação dos Tamoios, de 1563, movimento que parece ter sido a insurreição xenófoba de maiores proporções verificada entre os indígenas da orla litorânea e que muito provavelmente era também manifestação de fundo messiânico.

A atitude antieuropéia, ou, pelo menos, certo despeito diante dos portugueses ou dos espanhóis, parece ter existido, de alguma forma, em grande número dos carábas tupinambá e guaraní. Nesses casos, a hostilidade se explica facilmente, pois é natural que o pajé receasse a concorrência dos estrangeiros, portadores de muitos elementos culturais cobiçados pelos índios; os colonizadores ou missionários ficavam, assim, em situação de superioridade, o que fazia periclitir o grande prestígio do pajé. Menos para salvar a cultura primitiva, ameaçada pelo advento do europeu, do que para salvaguardar o seu próprio prestígio, o pajé, movido talvez ao mesmo tempo por um sentimento de inferioridade, pregava a expulsão do branco e o apego aos padrões tradicionais. A própria mitologia reconhece esta situação, porquanto narra como, por exemplo, Sumé, suscitando, pelas suas ações mágicas, a inveja e o

³⁷ Métraux, op. cit., p. 68.

³⁸ Id., ibid., p. 73.

Em última análise, não se trata aqui, por certo, de outra coisa senão de uma forma particular da freqüente conexão entre o mito e o rito e que consiste na fundação mítica do rito; este é como que repetição incessante daquilo que o mito narra, estabelecendo o “precedente”, que vem a ser a garantia da eficácia do rito. De modo geral, é lícito talvez dizer que o caráter “exemplar” do mito, que sempre se repete na ação ritual, corresponde a uma lei da vida religiosa dos povos. Sobre esse ponto insistiu principalmente M. Halbwachs em seu estudo *Les cadres sociaux de la mémoire*.

despeito dos pajés, foi expulso do país em virtude de uma rebelião chefiada por eles.

A hostilidade contra os missionários não impedia, entretanto, que os messias se tornassem não raro protagonistas das mais curiosas formas de sincretismo religioso. É que, na maioria dos casos, os elementos cristãos por eles adotados não passavam de simples exterioridades; e, além disso, os carábas, na sua competição com os missionários, não se pejavam de tomar-lhes os ensinamentos e de imitar-lhes as práticas com que pudessem aumentar o seu prestígio diante dos indígenas.

Entre os movimentos messiânicos mais importantes registrados entre os aborígenes sul-americanos, devem-se incluir os dois levantes dos Txiriguano, em 1778-79 e em 1892. Esses índios, igualmente pertencentes à família tupí-guaraní, se haviam estabelecido, mais ou menos na época do descobrimento, na região do Chaco boliviano, onde alcançaram notável ascensão sobre uma tribo aruak, denominada Txané, que foi por eles reduzida a um estado de semi-escravidão³⁹.

O levante txiriguano de 1778-79 foi narrado minuciosamente, em fins do século XVIII, pelo padre Miguel Mingo, em sua crônica do convento do Tarija, situado no então vice-reinado de Buenos Aires. A descrição foi publicada pela primeira vez por Métraux⁴⁰.

Um índio txiriguano, que dizia ser divino e possuir a faculdade de fazer chover fogo, converter homens em pedras, destruir povoações e acabar com todos aqueles que se lhe não submetessem, afirmava ter chegado o dia do juízo final. O profeta, que pregava em txiriguano e em espanhol, tinha em sua companhia uma mulher chamada Maria Chesu, que ele afirmava ser a verdadeira Virgem Maria. Outro indivíduo que o acompanhava dizia ser irmão do “Rey Inga”, que fora degolado pelos espanhóis e vinha recuperar os seus capitais para tornar ricos os que lhe seguissem.

³⁹ Parte dos Txané ou Guaná tornou-se, aliás, virtualmente submissa a outra tribo (mais a leste), a dos Kaduveo. Baldus caracteriza a relação entre duas comunidades como exemplo de “agregação e subordinação espontâneas de lavradores sedentários a uma tribo de captores nômades” (“Herrschaftsbildung und Schichtung bei Naturvölkern Südamerikas”, *Archiv für Anthropologie*, v. 25, p. 116; ver também, do mesmo autor, “Introdução”. In: Boggiani, Guido. *Os Caduveo*, p. 17). Sobre deslocamentos dos Txané há informes em Erland Nordenskiöld, “La vie des indiens dans le Chaco”, *Revue de Géographie*, t. 6, fasc. 3, p. 148.

⁴⁰ “Les hommes-dieux chez les Chiriguano...”, p. 81-5.

Inúmeros Txiriguano deixaram fanatizar-se pelo profeta. Certa ocasião, narra o padre Mingo, mais ou menos oitocentos índios abandonaram em grande desordem a missão franciscana de Abapó, dirigindo-se para Mazabi, "em busca do Deus fingido, crendo e esperando que a seu abrigo estivessem livres da conhecida ruína e calamidades ameaçadas e prognosticadas"⁴¹, sem que os missionários lograssem persuadi-los a tornar à missão.

Nessa agitação político-religiosa, dirigida primordialmente contra os franciscanos e contra os índios convertidos ao cristianismo e que foi sufocada violentamente pelos milicianos do governador de Santa Cruz de la Sierra, evidencia-se mais uma vez que a atitude hostil contra os brancos e a sua civilização não exclui certa forma de sincretismo religioso índio-cristão. Infelizmente, o relato, embora pormenorizado, não informa sobre quaisquer fundamentos míticos do levante. Não obstante, certas particularidades, como a afirmação do messias de ser capaz de fazer chover fogo e a profecia relativa à destruição do mundo, podem muito bem ligar-se a tradições míticas análogas às que se encontraram entre os Apapokuva. É interessante notar também que o nativismo dos fanáticos não impediu que o messias empregasse o idioma dos missionários.

A revolta de 1892, empreendida pelos Txiriguano com o intuito de reconquistarem a sua independência, segundo o testemunho de Campaña⁴², teve por chefe um jovem índio que levava o título de Tunpa (Deus) e que era distinguido com honras divinas. Esse indígena dizia aos Txiriguano "que eles eram imortais, que os cristãos iriam morrer todos, e que ele os expulsaria do país"⁴³.

Em princípios deste século, Koch-Grünberg, viajando pelo noroeste do Brasil, teve notícia de um surto místico entre índios do Içana, afluente do alto rio Negro. No Cubate, tributário do Içana, vivia o índio Aniceto, "segundo Cristo", que provocara grande agitação entre os aborígenes, conseguindo numerosos asseclas entre as várias tribos aruak do

⁴¹ Id., *ibid.*, p. 82.

⁴² Apud Métraux, *ibid.*, p. 85. — Na opinião de Paul Radin a enérgica resistência dos Txiriguano à destruição de sua cultura se explicaria pela situação favorável alcançada anteriormente com a submissão dos Txané (*Indians of South America*, p. 207).

⁴³ Métraux, *op. cit.*, p. 86.

Içana. Além de curar enfermos, soprando neles e friccionando-os, benzia as roças, dizendo ser desnecessário o trabalho⁴⁴.

Citando Avé-Lallemant, que por sua vez se baseia no relatório de um capitão Firmino, o mesmo etnólogo lembra que um movimento idêntico irrompera, anteriormente, em meados do século passado, no alto rio Negro, sob a chefia de um índio venezuelano. Este

tivera a habilidade de fazer crer aos índios que era um segundo Cristo e emissário do criador do mundo. Açoitara os seus adeptos, e a população se reunira em torno dele para entregar-se à bebida, à devassidão e a danças selvagens⁴⁵.

Embora sufocado com extraordinária violência, o movimento não tardou a ressurgir, sob a orientação de outros messias, que se intitulava "novo Cristo". "Os índios, reza o relatório de Firmino, abandonaram o trabalho, entregando-se a desenfreada vadiagem"⁴⁶.

Algum tempo depois, o vale do Caiari—Uaupés foi por sua vez cenário de crises místicas dessa natureza; o messias era um pajé da tribo dos Arapaso (grupo tukano).

Chamava-se Vicente Cristo e mantinha diálogos com os espíritos dos defuntos e com Tupana, o Deus dos cristãos. Fazia os seus adeptos dançarem em torno da cruz. Afirmava ser o representante de Tupana e — o pai dos missionários, que Deus teria enviado ao Caiari a instâncias dele (!)⁴⁷.

Aos índios fanatizados, que o seguiram em grande número, "recomendou que expulsassem todos os brancos, porque estes exploravam a população indígena". Esse Cristo, cujo movimento foi igualmente reprimido, teve vários sucessores no Caiari⁴⁸.

Julgamos bastante acertadas as observações de Koch-Grünberg sobre a significação desses fatos:

É um fenômeno curioso o de que esse movimento messiânico sempre torna a surgir exatamente nessa região. Trata-se, certamente, de antiga lenda indígena com exterioridades cristãs, peculiar sobretudo às tribos aruak e explorada, para seu benefício, por alguns

⁴⁴ Theodor Koch-Grünberg, *Zwei Jahre unter den Indianern*, v. 1, p. 39.

⁴⁵ Avé-Lallemant, apud Koch-Grünberg, *Zwei Jahre...*, v. 1, p. 39-40.

⁴⁶ Id., *ibid.*, p. 40.

⁴⁷ Koch-Grünberg, *Zwei Jahre...*, v. 1, p. 40.

⁴⁸ Id., *ibid.*, p. 40.

pajés tão astutos quão inescrupulosos. Em todo o mundo encontramos analogia dessa crença num redentor, talvez o herói tribal que retorna a fim de libertar o seu povo do jugo dos opressores⁴⁹.

A única restrição que se poderia fazer a essas palavras diz respeito à suposta falta de escrúpulo dos pajés que se arvoram em salvadores ou redentores de seu povo. Além de nos parecer difícil e temerário fazer uma afirmação de valor geral neste sentido, afigura-se-nos mais justa, em todo caso, a hipótese de que ordinariamente esses chefes — talvez por exagerado misticismo ou pela tendência à megalomania — se julgam realmente destinados a desempenhar esse papel. Muitos já discutiram a honestidade dos pajés em geral — que, no fundo, é o mesmo problema —, os quais, no entanto, não podem ser classificados, sem mais nem menos, como mentirosos ou impostores. Julgamos que os casos de mistificação são muito mais raros do que se costuma afirmar.

Isso, porém, é de somenos importância. O que importa é a idéia principal do citado trecho de Koch-Grünberg, a de que essas crises místico-religiosas parecem derivar da primitiva tradição mítica dos índios em apreço. A ligação com o cristianismo também nesses casos não passa de simples revestimento ou manifestação exterior, que não impede a atitude antiaucásica ou antieuropeia dos fanáticos, nem tampouco prejudica o verdadeiro caráter nativista desses surtos messiânicos. O testemunho, acima citado, do capitão Firmino, que se refere aos açoites — se é que não se trata de simples espancamento —, à bebida, à devassidão e a danças selvagens, pode muito bem ser interpretado como indicando alguma forma de *revival*⁵⁰, porquanto lembra imediatamente as práticas ligadas aos antigos mistérios de “Jurupari”, tão difundidos em todo aquele território.

Diante dos exemplos aqui apresentados, podemos resumir e precisar melhor as condições socioculturais e as principais características das manifestações messiânicas entre os aborígenes sul-americanos:

1. Os surtos messiânicos observados entre índios da América do Sul remontam em grande parte — se não em sua

⁴⁹ Id., *ibid.*, p. 40-1.

⁵⁰ S. v. “revivals”, E. B. Reuter (*Handbook of sociology*, p. 152) apresenta a seguinte definição: “movimentos étnicos destinados a revitalizar e a restabelecer formas de cultura ou instituições decadentes”.

grande maioria — a determinadas tradições míticas em relação com o herói-civilizador da tribo e às vezes com a cataclismologia. Assim, os Apapokuva e seus vizinhos, influenciados tanto pelo precedente mítico do incêndio e da destruição do mundo em época antiga como pela crença de que a terra tornará a ser destruída por vontade e decisão do ser supremo e de que o único refúgio possível é a Terra sem males, a morada do herói-civilizador, foram tomados de profundo desespero com relação à situação presente, pondo-se a caminho para alcançar aquele paraíso.

A cataclismologia por si só não parece ser suficiente para provocar agitações dessa natureza. Assim, o mito do incêndio universal no futuro foi registrado entre duas tribos do Chaco, os Toba⁵¹ e os Tumerehá⁵², sem que tenhamos notícia de movimentos místicos ou messiânicos no seio dessas tribos.

2. Condição essencial para o aparecimento de surtos messiânicos parece ser o desenvolvimento de um acentuado misticismo, talvez em relação com a própria mitologia. Os movimentos messiânicos, que se apresentam como fases agudas desse misticismo, não devem, entretanto, ser considerados, sem mais nem menos, como estados mórbidos da vida religiosa. O misticismo e o próprio fanatismo são aspectos necessários e fundamentais de qualquer religião⁵³; a divisão entre o normal e o patológico não é fácil de ser estabelecida e depende de critérios convencionais. Queremos dizer com isso que o messianismo — conquanto se possa desenvolver somente numa atmosfera de inquietude social — não remonta necessariamente a um estado de desorganização. Como já foi apontado por Chinnery e Haddon⁵⁴ para os aborígenes da Nova-Guiné, os movimentos de natureza “revivalística” podem surgir de idéias puramente nativas. Também para a América do Sul, Métraux⁵⁵ já acentuou que os homens-deuses foram assinalados igualmente em regiões em que os índios

⁵¹ R. Lehmann-Nitsche, “Mitologia sudamericana X”, apud Baldus, *Ensaio de etnologia brasileira*, p. 221.

⁵² Baldus, *Indianerstudien im nordöstlichen Chaco*, p. 76; *Ensaio de etnologia brasileira*, p. 221.

⁵³ M. Mauss, resenha da obra *Les maladies du sentiment religieux*, de E. Murisier. *L'Année Sociologique*, v. 5, p. 199.

⁵⁴ Apud Melville Herskovits, *Acculturation — The study of culture contact*, p. 95-6.

⁵⁵ “Les hommes-dieux chez les Chiriguano...”, p. 66.

não haviam entrado ainda em contacto com a civilização européia. Quanto a outras partes do mundo, há uma confirmação do nosso ponto de vista nas seguintes palavras de Marian W. Smith:

Os próprios dados põem em dúvida a clássica explicação dos messias em termos de condições sociais não especificadas, caóticas, e chamam a atenção para a extraordinária vitalidade e continuidade de uma tradição cultural da Ásia Menor e da Europa⁵⁶.

3. Não se pode, no entanto, afirmar que o messianismo seja condicionado sempre e unicamente por fenômenos desenvolvidos no interior da própria cultura nativa. É por essa razão que discordamos de Métraux, quando invoca o caráter anticristão e antieuropeu dos movimentos místicos provocados pelos messias como argumento a favor da origem puramente indígena destes últimos⁵⁷. A nosso ver, as manifestações xenófobas — que constituem um aspecto quase geral do messianismo — devem-se principalmente a uma situação de desequilíbrio provocado pelo contacto com a civilização ocidental.

4. O caráter nativista — anticristão e antieuropeu — do messianismo não impede certo grau de aculturação. A resistência contra a aculturação (na religião, na língua e em certos aspectos da cultura material) parece ter sido maior entre os Apapokuva, que não haviam tido contacto com a população branca, a não ser talvez no tempo das missões jesuíticas. Outros índios, como os Txiriguano — que, ao contrário dos Apapokuva, desenvolveram notável combatividade —, não deixaram de falar o espanhol junto com a língua nativa. A aculturação religiosa era menos combatida pelos índios que haviam estado sob a influência dos missionários; assim, o messias — conquanto hostil aos missionários — podia não somente apresentar-se como “Segundo Cristo” como também ministrar os sacramentos, perdoar pecados etc. Há informações também de mestiços que se arvoraram em profetas no seio de tribos indígenas; nestes casos, a situação marginal do mameluco deve ser apontada como motivo importante para a sua insurreição contra a sociedade branca.

5. O carisma que distingue o pajé em grande número de culturas índias também estimula e favorece a pregação de

idéias messiânicas. Para isso contribui ora a crença na reencarnação do herói-civilizador na pessoa do pajé, ora a frequente comunicação entre este e aquele por meio de sonhos, inspirações etc. Como vimos, a veneração tributada aos pajés chega a originar verdadeiro culto, de que podem ser objeto os restos mortais de pajés falecidos ou então a pessoa do próprio pajé que se arvora em homem-deus ou caraíba.

Ademais, compreende-se facilmente que o pajé oponha resistência ao missionário e ao colonizador, porquanto vieram entrar em competição com ele e — em muitos casos — ridicularizá-lo perante os indígenas.

⁵⁶ Resenha do livro *Messiahs: Their role in civilization*, de Wilson D. Wallis. *American Anthropologist*, v. 46, p. 137.

⁵⁷ Op. cit., p. 66.

IV. A mitologia heróica duma tribo senhorial: os Kaduveo

Os diferentes aspectos do problema das mudanças culturais ocorridas nas tribos indígenas em consequência dos contactos com os portugueses e espanhóis, representantes e portadores da civilização ocidental, não foram, até o presente, examinados de maneira satisfatória. Entretanto, o estudo da aculturação dos aborígenes seria de grande utilidade para a compreensão dos significados e funções de uma série de elementos peculiares às próprias culturas tribais.

É notório o fato de que as culturas indígenas do Brasil, expostas às influências mais ou menos constantes da civilização, não tardaram geralmente a desintegrar-se de maneira irremediável. O exemplo dos Kaduveo, que conseguiram reorganizar a sua cultura após a aceitação do cavalo e de outros animais tomados aos espanhóis, constitui exceção digna de nota. Os padrões culturais elaborados pela comunidade tribal eram de natureza a favorecer tanto a integração de elementos novos (uso do ferro e da prata, criação de gado bovino e lanígero, mas principalmente cavalar) como o aproveitamento destes no sentido de dar nova vitalidade à tribo toda — a ponto de se tornar genuíno povo de dominadores. Empregando o cavalo em suas expedições guerreiras, esses aborígenes conseguiram não somente manter a sua independência em face dos brancos, mas ainda subjugar total ou parcialmente outras tribos indígenas.

Cabe-nos investigar neste capítulo a natureza dos padrões culturais peculiares aos Kaduveo, em suas relações intra e intertribais, e a maneira pela qual esses padrões se transferem à mitologia heróica tribal.

No tocante aos índios da América do Sul, já foi assinalado, de modo geral, por Max Schmidt¹ que, na zona das florestas que se estende na parte setentrional da região a leste dos Andes, as tribos de lavradores tendem a ocupar uma posição econômica e política proeminente com relação às tribos nômades, que são ou rechaçadas para regiões menos favoráveis ou reduzidas à dependência econômica, enquanto na parte meridional, onde predominam os campos, encontramos tribos de lavradores em situação de dependência com relação aos povos caçadores. A relação entre os Kaduveo e os Guaná é apresentada como exemplo característico deste caso².

Em correspondência com a sua situação de dominadores, os Kaduveo desenvolveram uma forma de acentuado etnocentrismo, que, como veremos, encontra nítida expressão na mitologia tribal. De igual modo, os mitos espelham o espírito guerreiro da tribo, constituindo uma racionalização da atitude dos Kaduveo em face de outras tribos. Ademais, inscrevem-se neles a mentalidade e os costumes ligados ao nomadismo.

Entre os Kaduveo, como em outras tribos outrora localizadas no Chaco (por exemplo, os Abipón), existia uma estratificação social bem acentuada. A classe superior era constituída por uma "nobreza militar", segundo a expressão de Max Schmidt³, à qual pertenciam também os caciques⁴. Rodrigues do Prado escreve o seguinte:

A nação Guaicuru se divide em três partes: a primeira é a dos nobres, a que chamam capitães, e as mulheres desses, donas, título

¹ *Völkerkunde*, p. 281-2.

² Reconhecemos que, do ponto de vista geográfico, a divisão apresentada por Max Schmidt só vale de maneira geral. Como exceção, pode-se lembrar o caso dos Aré, "nômades" do grupo guaraní, subjugados pelos Kaingang do Paraná, que são lavradores.

³ Op. cit., p. 289.

⁴ Há, ou havia, duas categorias de caciques entre os Kaduveo: os hereditários ou dinásticos e os que eram agraciados com a dignidade por ocasião do nascimento de um filho de cacique. A julgar pelos dados contidos nos velhos relatórios, a autoridade do cacique kaduveo, quer de uma ou de outra categoria, é concebida, em primeiro lugar, como a dum grande guerreiro: é a do chefe político e militar. E o tipo de personalidade ideal definido pela cultura da tribo é a figura do guerreiro. Isso contrasta, por exemplo, profundamente com o misticismo de muitas tribos tupí-guaraní, especialmente dos Apapokuva, que, sempre preocupados com os problemas do mundo sobrenatural, reconhecem como chefe, conselheiro e guia o indivíduo mais dotado de faculdades mágicas e mais rico em experiências religiosas de toda espécie.

que também têm as filhas; a outra parte chamam soldados, que obedecem de pais a filhos; e a terceira, que é mais considerável, é a dos cativos, que assim chamam a todos aqueles que apanham na guerra, e a seus descendentes, aos quais tratam com muito amor, sem os obrigar a fazer trabalho algum. Há, porém, a circunstância de reputar-se vileza casar com escravo, a ponto de que o filho despreza a mãe que casou com escravo⁵.

O problema de estratificação social dos Kaduveo em relação com a estratificação étnica foi examinado por Herbert Baldus⁶, que, baseando-se nos antigos relatórios em língua portuguesa e espanhola sobre esses índios, chega à conclusão de que

os Guaicuru formavam por meio de estratificação étnica uma sociedade constituída por camadas sociais claramente limitadas e distintas uma da outra, tendo, porém, estabelecido tamanha harmonia entre si que puderam fundir-se em unidade política e cultural⁷.

Pelos informes contidos nas fontes utilizadas por Baldus, pode-se avaliar bem o elevado grau dessa unidade política. No tocante à unidade cultural, infelizmente não possuímos dados tão precisos. Seria de interesse conhecer a fase de aculturação alcançada pelos vassalos com relação aos dominadores, e vice-versa. Do ponto de vista econômico, sabemos que os Kaduveo e os Guaná viviam em simbiose, que, no entanto, se dissolveu com o arrefecimento do imperialismo e a decadência política dos primeiros pelo contacto pacífico com os brancos⁸.

Certamente, muitos elementos culturais passaram de um grupo para outro. E um conhecimento mais exato desse aspecto seria também de utilidade para a justa avaliação da mito-

⁵ Francisco Rodrigues do Prado, "História dos índios cavaleiros ou da nação Guaicuru", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. 1, p. 23.

Aos Kaduveo, uma das tribos setentrionais da família lingüística dos Guaikurú, muitas vezes se aplica simplesmente essa denominação mais geral, como se verifica, por exemplo, no texto de Rodrigues do Prado acima reproduzido. Parte dos Guaikurú setentrionais é conhecida também pelo nome de Mbayá, apelido que lhes foi posto pelos Guaraní do Paraguai.

⁶ "Herrschaftsbildung und Schichtung...", p. 112-30; "Introdução" a *Os Caduveo*, p. 11-46.

⁷ "Introdução" a *Os Caduveo*, p. 36; *Herrschaftsbildung und Schichtung...*, p. 129.

⁸ "Introdução" a *Os Caduveo*, p. 24; *Herrschaftsbildung und Schichtung...*, p. 121.

logia heróica como expressão da configuração cultural dos Kaduveo e do respectivo padrão de comportamento tribal. Como já dissemos acima, a mitologia kaduveo reflete, manifestamente, a mentalidade de um povo senhorial. Mas essa condição já era resultado da submissão de outros elementos étnicos, como, por exemplo, os Guaná, cuja organização social, por sua vez, favorecia a aceitação da condição de vassalagem. Os Guaná, como outras tribos aruak, reconheciam o cacicado hereditário ligado a uma classe de aristocratas, que fazia parte de sua estrutura social. E não é impossível que o próprio cacicado de sangue dos Kaduveo seja uma instituição social de origem aruak⁹. A sua integração na cultura kaduveo se pode ter dado com facilidade em consequência de relações conubiais entre chefes dos dois grupos, fato que, aliás, vem mencionado nos antigos relatórios¹⁰.

A cultura kaduveo posterior à fase imperialista contém ainda uma série de outros elementos possivelmente oriundos dos Guaná. Assim, a lavoura, que acompanha, secundariamente, a caça e a pesca, e sobretudo a cerâmica, que se desenvolveu bastante no seio da tribo. A arte decorativa dos atuais Kaduveo talvez seja produto da convergência de antigos padrões, desenvolvidos pela tribo antes da ligação com os Guaná, e outros, de origem aruak. Argumento a favor do desenvolvimento autônomo da arte ornamental antes do conhecimento da cerâmica é a sua maior perfeição em relação a esta última, como já lembrou Herbert Smith¹¹. De outro lado, segundo Lévi-Strauss, os elementos aruak se evidenciariam mediante comparação da arte kaduveo com a ornamentação marajoara¹².

⁹ Paul Radin até considera como certo que a sociedade estratificada dos Kaduveo nada mais é senão imitação dos Guaná (*Indians of South America*, p. 190). Na opinião de Baldus ("Introdução" a *Os Caduveo*, p. 26; "Herrschaftsbildung und Schichtung...", p. 122-3), a primitiva organização social dos Guaikurú era semelhante à dos Guaná, especialmente no que concerne à posição relevante dos caciques.

¹⁰ Ver, por exemplo, o testemunho de Sanchez Labrador, apud Baldus, "Introdução" a *Os Caduveo*, p. 26; "Herrschaftsbildung und Schichtung...", p. 122.

¹¹ *Do Rio de Janeiro a Cuiabá*, p. 306.

¹² Ver Lima Figueiredo, *Índios do Brasil*, p. 293. Lembramos que, na opinião de Ehrenreich, esposada por vários autores, a cerâmica marajoara é devida a extintas tribos do grupo aruak ("Die Einteilung und Verbreitung der Völkerstämme Brasiliens nach dem gegenwärtigen Stande unsrer Kenntnisse", *Petermanns Mitteilungen*, p. 120).

A heterogeneidade e a integração relativamente incompleta da cultura kaduveo não deixam de refletir-se na mitologia.

A nosso ver, é significativa a falta de qualquer texto mítico que sirva de explicação para a organização social da tribo, que fundamente a autoridade ou o *status* dos caciques, bem como a condição privilegiada da nobreza de sangue.

Em uma das versões do gênese kaduveo¹³, as várias tribos saíram duma região subterrânea, elemento de origem estranha (talvez aruak), que não aparece nas outras versões do mito. É verdade que outro mito sobre "a criação dos homens", igualmente colhido por Frič, e publicado por Loukotka¹⁴, explica do seguinte modo a origem do primeiro casal humano: O herói Ninigo, criador dos homens, "bateu a terra, que assim se tornou uma mulher. Em seguida, fez um homem". Aqui certamente se perdeu a primitiva feição do texto; não foi a terra que se tornou mulher, mas a terra era mulher (mãe-primária) e deu à luz os primeiros homens. E, segundo Ehrenreich¹⁵, é característico da mitologia aruak o fato de fazer sair de cavernas os homens e todos os outros seres. Como exemplo extremo do antropomorfismo da caverna, Ehrenreich cita o mito paresi, registrado por Karl von den Steinen¹⁶, segundo o qual a mãe-primária Maisö é uma mulher de pedra, da qual nascem os rios e os seres humanos, estes também de pedra¹⁷. Convém lembrar também que o gênese dos Terena, vizinhos dos Guaná, e ligados a eles, como aos Paresí, por

¹³ Frič, apud Hartley Burr Alexander, "Latin American", v. 11 de *The mythology of all races*, p. 309.

¹⁴ "Nouvelle contribution à l'étude de la vie et du langage des Kaduveo", *Journal de la Société des Américanistes* (N. S.), t. 25, p. 255.

¹⁵ "Ueber die Verbreitung und Wanderung der Mythen bei den Naturvölkern Südamerikas". In: XIV. *Amerikanisten-Kongress*, p. 664.

¹⁶ *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, p. 437.

¹⁷ Outra analogia entre o citado mito kaduveo e o paresí é a ligação existente entre o primeiro casal humano e a origem de certos elementos de cultura. Entre os Kaduveo, entretanto, o mito se fundiu com o do Caracará, que continua sendo o herói-civilizador: faz o algodão para que os primeiros homens possam vestir-se. No texto Kaduveo, a nudez do primeiro casal e a folhagem dada pelo herói para cobrirem a nudez é, possivelmente, um elemento cristão, reminiscência do texto bíblico de Adão e Eva. O mito kaduveo apresenta igualmente pontos de contacto com o de Karu-Sakaibê, dos Mundurukú.

estreito parentesco lingüístico e cultural, principia com a frase: "Eu índio saí da terra" ¹⁸.

Há interessantes pontos de contacto entre o mito kaduveo, "Os gêmeos Nãreatedi", obtido por Frič, e outro, txané, "Sobre a criação do mundo [...]", divulgado por Erland Nordenskiöld ¹⁹. Salientamos apenas algumas analogias. Ambos os mitos se preocupam com a origem de árvores. Os gêmeos kaduveo roubam a um velho as sementes das árvores da floresta, guardando-as entre os dentes e semeando-as depois; procuram fazer o mesmo com o feijão, mas sem êxito. "Se as crianças o tivessem conseguido, o campo estaria cheio de pés de feijão". A nosso ver, não há dúvida nenhuma de que o problema principal expresso neste mito é a oposição entre o modo de vida dos coletores, de um lado, e o dos lavradores, do outro. Assim como o feijão simboliza a vida dos índios que cultivam a terra, as árvores silvestres semeadas pelos gêmeos representam aqui a forma de vida econômica da maioria das tribos do Chaco, que se alimentam de algarobo e outros frutos.

Entretanto, como é possível mostrar, esses elementos míticos não tinham originariamente a mesma significação, porquanto não faziam parte do primitivo patrimônio mítico da tribo; são originários de outra região da América do Sul. As sementes escondidas na boca — entre os dentes ou num dente cariado — constituem um tema ligado ao mito da "árvore universal", que se encontra entre várias tribos do território das Guianas, tanto karaíb (Akawoio, Arekuna e Tauli-gang) como aruak (Wapidiana). Mas a "árvore universal" também ocorre no mito dos Guaná ou Txané, onde se fala de um algarobo, mãe de todas as árvores, que tinha frutos de diferentes espécies. Iludindo a vigilância duma velha, que guardava os algarobos derivados da árvore-mãe, o herói-civilizador Aguaratumpa consegue roubar uma semente de alga-

¹⁸ H. Baldus, "Tereno-Texte", *Anthropos*, t. 32, p. 534. Desde sempre, os Kaduveo raptaram e escravizaram mulheres e crianças txamakoko, de modo que certamente também receberam elementos míticos desses índios do Chaco. Entre os Tumerehá, tribo txamakoko, e os Kaskihá, tribo maskói, Baldus registrou um mito segundo o qual os antepassados da tribo saíram duma região subterrânea. Subiram com auxílio dum fio, particularidade que lembra o gênese mundurukú. (Baldus, *Indianerstudien im nordöstlichen Chaco*, p. 87).

¹⁹ "La vie des indiens dans le Chaco", *Revue de Géographie*, cit., p. 226-9.

robo, escondendo-a num dente cariado e semeando-a em seguida ²⁰.

O confronto do mito kaduveo com o txané sugere a idéia de que o primeiro em grande parte não é outra coisa senão reprodução do segundo e de que os Kaduveo transformaram o mito de acordo com a sua mentalidade e a sua cultura. No texto kaduveo há referência ao infanticídio: a mãe mata a criança que deu à luz depois de viver algum tempo entre as onças ²¹. O infanticídio é costume extremamente generalizado no seio da tribo, ao passo que provavelmente não existe entre os Txané, que, na qualidade de agricultores, não deixam de apreciar o valor econômico de uma prole numerosa.

Não estamos informados sobre a maneira pela qual os mitos kaduveo se ligam às cerimônias religiosas. Das mais importantes era, entre os Kaduveo, a festa comemorada quando se dava a aparição das Plêiades, "porque anunciam a época da maturidade das bocaiúvas, que constituíam o seu nutri-mento principal" ²². A mesma festa existe entre os Terena ²³. Informa Dobrizhoffer que, para os Abipón, índios da mesma família lingüística e de cultura em muitos traços semelhante à dos Kaduveo, as Plêiades representavam o mau espírito Aharaiguichi ou Queevét, reconhecido como avoengo da tribo. O desaparecimento periódico da constelação era interpretado como doença do antepassado: recebiam-na por isso com alegria festiva, quando tornava a aparecer no firmamento ²⁴.

Além de um deus bom, divindade ociosa que não se preocupa com os destinos da humanidade ²⁵ — possuindo, por conseguinte, alguns dos atributos principais do ser supremo —, os Kaduveo reconhecem, por sua vez, um espírito mau,

²⁰ O mito da criação dos Txané — no qual, aliás, a figura de Aguaratumpa constitui ótimo exemplo de herói-civilizador egoísta e não-beneficente — é um agregado de elementos de variada procedência. E não podia ser de outra forma, à vista dos contactos culturais a que a tribo esteve exposta, principalmente durante os períodos de submissão aos Txiriguano e aos Kaduveo.

²¹ Analogia com o mito tribal bororo, onde a mãe dos gêmeos é casada com uma onça.

²² G. A. Colini, "Notícia histórica e etnográfica sobre os Guaicuru e os Mbayá", apêndice a *Os Caduveo*, p. 295.

²³ Id., *ibid.*

²⁴ Id., *ibid.*

²⁵ Colini, *op. cit.*, p. 294.

chamado Ninigogigo ou Nianigugigo²⁶. Ignoramos, entretanto, a natureza das relações que se estabelecem entre esse espírito e a vida humana²⁷.

Os pajés, diz R. Southey²⁸, o invocavam quando se punham a interpretar agouros.

As almas dos mortos desempenhavam a função de heróis protetores da tribo: avisavam os pajés dos perigos iminentes, ensinando-lhes os meios para evitá-los²⁹.

Várias são as versões que possuímos do gênese kaduveo. As diferenças entre as variantes são por vezes consideráveis. Todavia não é preciso analisá-las aqui separadamente. Em todas elas salienta-se uma idéia fundamental: a de que os Kaduveo foram criados para dominar os outros povos. É uma racionalização do padrão de comportamento seguido pela tribo em face de outros grupos étnicos. O problema das relações intertribais parece ter preocupado desde sempre o espírito kaduveo. E o mito da criação é como que uma pauta pela qual se moldam essas relações. O imperialismo kaduveo encontrou a sua expressão no mito tribal, e a função deste veio a ser a justificação do imperialismo³⁰.

²⁶ Id., *ibid.*

²⁷ Segundo informes colhidos por Wanda Hanke ("Cadivéns y Tereños", *Arquivos do Museu Paranaense*, p. 85-6), Onoenroddi, que é o deus dos Kaduveo, é a um tempo criador e herói-civilizador. "[...] não existiam Cadivéns antes do dilúvio. Deus, em seu idioma 'Onoenroddi', mandou o dilúvio para destruir o que existia. Depois só criou os Cadivéns para sua companhia. Criou dois homens e duas mulheres. Contou-lhes tudo a respeito do mundo passado, destruído pelo dilúvio. Sempre andou com eles e com seus descendentes. Ensinau-lhes a fazer pontes de 'ishipó' para cruzar os rios, edificar casas e outras coisas mais, e sempre cuidou deles. Criou todos os animais, plantas e pedras, para que a sua gente tire proveito delas. Um dia, Deus se retirou, e os Cadivéns se espalharam pelos montes, criando filhos e formando aldeias. Não tinham mais do que um só Deus; este tinha uma filha somente. Nada sabiam de um malfeitor, de um diabo". A seguir fala-se de um incêndio universal, ateado pelos Kaduveo por ordem de Onoenroddi e do qual só os Kaduveo lograram escapar.

²⁸ Roberto Southey, *História do Brasil*, v. 6, p. 280-1.

²⁹ Colini, *op. cit.*, p. 294.

³⁰ O etnocentrismo dos Kaduveo é, sem dúvida alguma, um dos mais acentuados que se conhecem entre os índios do Brasil. Nítida expressão do desprezo votado aos estrangeiros é o fato, referido por Almeida Serra, de que "acreditavam fazer melhor elogio dos Portugueses chamando-os Mbayá, ao passo que àqueles dos seus que gozavam menor estima aplicavam o nome de Portugueses" (Colini, *op. cit.*,

No relatório de Rodrigues do Prado encontra-se a seguinte versão:

Dizem que, depois de serem criados os homens, e com eles repartidas as riquezas, uma ave de rapina que no Brasil chamam caracará se lastimara de não haver no mundo Guaicurus: que os criara e lhes dera o porrete, a lança, o arco e as flechas, e dissera que com aquelas armas fariam a guerra às outras nações, das quais tomariam os filhos para cativos, e roubariam o que pudessem: mas a este seu criador não tributam culto algum, antes o matam as vezes que podem³¹.

Pela sua agressividade, o caracará ou carancho, ave da família dos falconídeos, simboliza bem o padrão de comportamento dos Kaduveo. Ignoramos, entretanto, o papel que lhe cabe nas cerimônias religiosas da tribo. Segundo Southey, os pajés guaikurú predizem o futuro, interpretando, com auxílio de cerimônias religiosas, os gritos de "uma espécie de falcão pequeno, cujo nome indígena é macaunhau"³². É provável que o macaunhau, aqui, substitua o caracará ou carancho³³.

Em outras versões do mito da criação completa-se a racionalização do imperialismo, indicando, para motivá-lo a falta de terra para os Kaduveo. Foi, sem dúvida, a prolongada

nota à p. 269). Ainda hoje em dia, segundo informa E. Rivasseau (*A vida dos índios Guaicurus*, p. 183), os pobres remanescentes da tribo se consideram soberbos descendentes duma "grande nação". — Quanto ao nome Mbayá, ver nota 5.

³¹ Francisco Rodrigues do Prado, *op. cit.*, p. 28-9. Sobre o gênese dos Kaduveo, escreve Almeida Serra: "[...] não é de pasmar que os Uaicurus se julguem descendentes da ave de rapina chamada caracará. Esta ave, assistindo à formação que Deus fizera de brancos, negros e das outras nações de índios, sem que se lembrasse dos Uaicurus, lhe representou esta grande falta, a qual Deus logo quis sumir dando-lhe faculdade para ela os formar. O caracará com esta licença comeu uns peixinhos que fermentados produziram uma ninhada de Uaicurus; outros alteram esta mitologia dizendo que o caracará pusera um ovo; e chocado ele, nascera um homem. Este homem, desejando propagar-se, e vendo no tronco de uma frondente árvore um buraco, nele se minou; ato de que brotara logo, qual enxame de abelhas, outro de *Uaicuruzinhos*; agradado Deus da perfeição da obra, concedeu mais ao caracará que desse por armas às suas criaturas a lança e o porrete para com elas conquistarem as outras nações, e fazê-las suas cativas, pois sobre elas dava o domínio e senhoria" (R. F. de Almeida Serra, "Parecer sobre o aldeamento dos índios uaicurus e guanás...", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. 13, p. 359-60).

³² *Op. cit.*, v. 6, p. 280.

³³ Na qualidade de herói-civilizador, o caracará aparece também na mitologia dos Tumerehá e dos Kaskihá, do Chaco, que lhe atribuem o benefício de lhes ter trazido o fogo (H. Baldus, *Indianerstudien...*, p. 85-7).

convivência com tribos de lavradores que os levou a formular o problema. No texto mítico, a falta de território para os Kaduveo é, por assim dizer, compensada pelo valor guerreiro e pelo domínio sobre outras tribos. Receberam as suas armas "em troca da terra que já estava dividida"³⁴.

O caráter belicoso dos Kaduveo e a "luta pelo espaço" refletem-se também na maneira pela qual se explicam as trovoadas: as estrelas, que se consideram como almas de guerreiros, combatem entre si por causa de seu lugar no firmamento³⁵.

Uma vez que a racionalização da guerra se manifesta de maneira expressa e nítida no mito tribal dos Kaduveo, não se pode supor que esses índios se tenham tornado um povo de guerreiros em consequência do contacto com os brancos e da integração do cavalo em sua cultura tribal. Sua cultura já havia elaborado anteriormente os padrões correspondentes a essa mentalidade, os quais foram depois reforçados e desenvolvidos pela incorporação do cavalo, e, ao mesmo tempo, pela necessidade de se opor resistência à atitude dos espanhóis invasores. Como foi assinalado repetidamente por vários autores, os Kaduveo conservaram o seu primitivo padrão de comportamento mesmo depois de abandonar o seu imperialismo.

No padrão cultural dos Kaduveo está muito desenvolvida a idéia de propriedade, o que se explica predominantemente pelo fato de se tratar de um povo de pastores e escravocratas. Os sinais de propriedade, aos quais ligam muita importância e que, aliás, constituem interessante manifestação artística desses índios, são aplicados nos animais e nos mais variados objetos. A idéia de propriedade acentua-se também no mito tribal, que refere a distribuição das terras como possessões das diferentes tribos. De outro lado, o gênese kaduveo constitui igualmente uma legitimação da rapinagem a que a tribo costuma entregar-se. Essa legitimação é reforçada ainda por outro mito, ouvido por Frič e intitulado "Por que os Kaduveo roubam"³⁶.

Esse último mito apresenta também pontos de contacto com a cosmogonia dos Txané ou Guaná, acima citada. Aguaratumpa, o herói txané, é possuidor do algarobo, ao lado do qual faz montar guarda a um besouro, depois de haver solici-

tado, inutilmente, os serviços de outro besouro e duma pequena ave preta. De modo análogo, Onoeñrodi, o deus kaduveo, é dono dum grande viveiro de peixes. Várias aves são encarregadas, sucessivamente, de guardar o viveiro, porquanto os Kaduveo iam lá roubar peixe todos os dias. O único guarda eficiente foi o íbis, graças ao qual Onoeñrodi descobriu os ladrões. Ao invés de castigá-los, porém, o deus lhes diz o seguinte: "Vocês roubaram os peixes do meu viveiro. Por isso, não de roubar durante toda a vida e de tirar o seu sustento da guerra e do roubo". É por isso, conclui o mito, que os Kaduveo roubam.

Neste, como em muitos outros casos, a racionalização contida no mito se apresenta sobremodo simplificada. Desde que se admite a predestinação, isto é, o destino inelutável traçado por mão sobrenatural, não é preciso recorrer a quaisquer argumentos de ordem racional para justificar os padrões de comportamento seguidos pelo grupo.

À vista da extraordinária função desempenhada pelo cavalo na cultura kaduveo, compreende-se facilmente que esse elemento de cultura tenha reclamado uma explicação por parte da mitologia heróica tribal. Refere o mito que os Kaduveo aprenderam de seu herói-civilizador Ninigo, filho de Onoeñrodi, a utilidade do cavalo como animal de montaria. Não sabendo o que fazer com um cavalo que haviam roubado, descobrem a sua serventia graças a Ninigo, que pinta na lua um homem montado num cavalo. Compreendendo a imagem, "fizeram uma sela e montaram no cavalo. A partir de então, tiveram muitos cavalos"³⁷. Convém notar que nesse mito os Kaduveo reconhecem não ser o cavalo um elemento desde sempre integrado em sua cultura: obtiveram-no por meio do roubo, sem saber para que servia. Outro pormenor interessante é o de se recorrer à pintura para transmitir o ensinamento³⁸.

³⁷ Id., *ibid.*

³⁸ Infelizmente não sabemos até que ponto e em que sentido a arte pictórica dos Kaduveo, extraordinariamente desenvolvida, ultrapassa o simples âmbito de estilização decorativa, para conservar e desenvolver um caráter ideográfico ou simbólico-representativo. As siglas do reconhecimento, ou marcas de propriedade, a que acima fizemos referência, talvez constituam um começo de escrita. De fato, como informa Boggiani, aparecem às vezes reunidas em quantidade sobre algum objeto, a ponto de darem essa impressão. (*Os Kaduveo*, p. 228 e fig. 31). As viúvas são reconhecidas facilmente pelo fato de pintarem no rosto flores e estrelas (Lima Figueiredo, *Índios do Brasil*, p. 97).

³⁴ Antônio Gonçalves Dias, *O Brasil e a Oceania*, p. 81.

³⁵ Paul Ehrenreich, "Die Mythen und Legenden...", p. 15.

³⁶ Loukotka, "Nouvelle contribution à l'étude de la vie et du langage des Kaduveo", p. 260.

V. A organização social e a vida religiosa dos Bororo orientais à luz da mitologia heróica tribal

Para um estudo da mitologia heróica dos Bororo, é preciso expor, previamente, os diferentes aspectos do sistema totêmico desses índios, o que vem a ser mais ou menos toda a sua organização social e religiosa.

Antes disso, julgamos, porém, de conveniência esboçar a maneira pela qual se nos apresenta o chamado "problema totêmico" e a razão de nossa atitude em face das teorias que lhe dizem respeito. Abstemo-nos de entrar na discussão, que, em grande parte, nos parece desprovida de interesse científico. Vejamos por quê.

Segundo a explicação de Friederici¹, baseada nas indicações de Thavenet, o termo "totem" derivado da língua dos Algonquino e de outras tribos norte-americanas, é de formação secundária e inexistente nos respectivos idiomas indígenas, que conhecem apenas o nome *oté*, equivalente a clã. Não se trata, pois, originariamente, da figura de um totem, mas simplesmente dum grupo de indivíduos que se considera descendente ou parente de uma determinada espécie animal ou vegetal. Assim, o totem poderia ser concebido como objetivação do clã, como Durkheim já procurou demonstrar e como recentemente foi reafirmado, de maneira um tanto diversa, por Preuss. Enquanto para Durkheim o totem objetivava o sentimento comunitário dos membros do clã, intensificado sobretudo nas cerimônias religiosas de caráter coletivo, Preuss remonta a origem do totem a fenômenos religiosos cristalizados em mitos: a crença do grupo teria gerado

¹ Georg Friederici, *Hilfswörterbuch für den Amerikanisten*, s. v. "totem".

um “demônio coletivo”, que surgiria da mentalidade do clã, como instituição do tempo primitivo, “em correspondência com a unidade mística, sentida pela primeira vez por um grupo de homens organizado patri ou matrilinearmente”².

Entretanto, essa explicação de Preuss, que se refere principalmente a certas formas de totemismo da Austrália central e sul-oriental, não é aplicável, sem prévio exame, ao caso dos Bororo, para o qual por ora não pode constituir senão mera hipótese a ser verificada. E a hipótese parece não se comprovar, pois, como veremos, o totemismo bororo deverá ser compreendido antes como ampliação ou extensão de alguma forma de totemismo individual, ligada a um culto aos mortos.

A confusão reinante entre etnólogos e sociólogos com relação ao totemismo é devida, em grande parte, à aplicação desse nome a uma quantidade de sistemas religiosos e sociais bastante diferentes entre si. A dificuldade de se encontrar um “denominador comum” para as numerosas instituições reunidas sob a mesma denominação aparece logo que se procure dar uma definição de totemismo; esta, para abranger ao menos aproximadamente a complexidade de fatos essenciais dos diferentes sistemas totêmicos, deve ser por demais compreensiva. Assim, Montandon define o totem como símbolo ou brasão de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos e acrescenta que há totens individuais, locais, de clã, de tribo, de sexo³. São muitas as definições mais ou menos vagas e gerais, como a de Montandon, as quais, evidentemente, não conseguem dar uma idéia clara do que seja totemismo. O problema se torna mais fácil, entretanto, quando se trata de uma determinada forma de totemismo. Assim, limitando-se aos traços essenciais do totemismo na Austrália ocidental e oriental, Radcliffe-Brown pôde caracterizá-lo como “uma associação entre um grupo local (*horde*), uma espécie natural, um centro local para cerimônias de multiplicação (*increase rites*) e um ser mítico”⁴. E acrescentou: “O problema do totemismo não é outra coisa senão parte do problema

mais amplo da relação entre o homem e a natureza no ritual e no mito”⁵.

Para se compreender um sistema totêmico qualquer, com todo o complexo de representações, valores morais, atitudes e padrões de comportamento dele decorrentes e por ele determinados, é, pois, indispensável fazer, em primeiro lugar, a análise do conjunto de ritos e da mitologia em que se baseia. É nas suas diferentes modalidades, variáveis de tribo em tribo, que cumpre estudar o totemismo, sem a preocupação de dar explicações para um fenômeno de ordem geral — na realidade talvez inexistente. Da mesma forma, a etnologia, pelo menos na atualidade, não procura explicar, por exemplo, o que seja a religião dos povos primitivos, mas trata de compreender os diferentes sistemas religiosos, tão diferentes às vezes uns dos outros que não parece possível, como nota Radcliffe-Brown em sua obra sobre os andamaneses⁶, dar uma definição exata do termo religião que contenha todos os matizes de significado que costumamos dar a essa palavra. O mesmo se pode dizer com referência a outros setores da cultura dos povos primitivos.

Caracteres fundamentais da organização social e religiosa dos Bororo

A tribo dos Bororo, que outrora ocupou grande extensão do Brasil Central, principalmente o território dos tributários setentrionais do Paraguai e a parte meridional do vale do Araguaia, tornou-se conhecida, entre os estudiosos da etnologia, mormente depois de visitada por Karl von den Steinen, que lhe dedicou um dos capítulos mais importantes de sua obra, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*. Publicações posteriores, dentre as quais destacamos os copiosos informes de missionários salesianos⁷ e os trabalhos de Herbert Baldus⁸, vieram completar e, em parte, retificar os dados do relatório de von den Steinen.

⁵ Id., *ibid.*

⁶ *The Andaman Islanders*, p. 405.

⁷ Referimo-nos principalmente às seguintes obras: padre Antônio Colbacchini, *A tribo dos Bororos; I Bororos orientali — “Orarimogodoge” del Matto Grosso (Brasile)*; padre Antônio Colbacchini e padre César Albisetti, *Os Bororos orientais — Orarimogodoge do planalto oriental do Mato Grosso*.

⁸ *Ensaio de etnologia brasileira*.

² K. Th. Preuss, “Die Religion”. In: Thurnwald, Richard. *Lehrbuch der Völkerkunde*, p. 87.

³ George Montandon, *Traité d'ethnologie cyclo-culturelle et d'ergologie systématique*, p. 33.

⁴ Resenha de *Notes on totemism in Australia em Oceania*, v. 2, 1930, p. 252, cit. por Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, p. 82.

Foi principalmente um fato que, desde logo, mereceu especial atenção por parte dos cientistas, a saber, a organização social da tribo sobre base totêmica. Vários aspectos do totemismo bororo, como o parentesco dos índios com representantes do mundo animal, já foram salientados por von den Steinen, enquanto outros, especialmente a complicada organização clânica e as regras de exogamia, foram descritos minuciosamente pelos padres Antônio Colbacchini e César Albisetti⁹.

A posição social da mulher na comunidade bororo foi objeto de um estudo etnossociológico de Herbert Baldus¹⁰.

A mitologia dos Bororo, rica em narrações de diferentes gêneros, e revelando notável coerência com a mentalidade, os modos de vida e a organização social da tribo, foi também recolhida pacientemente pela Missão Salesiana. Resumos de alguns dos textos mais importantes, escritos por Tiago Aipobureu, índio bororo educado pelos missionários, foram também publicados por Herbert Baldus¹¹.

A tribo dos Bororo se divide em duas metades exóginas, cada uma constituída de quatro clãs, que remontam a sua origem, e ordinariamente também o nome, a um totem representado por um animal ou uma planta. Os índios não deixam de matar e de comer os animais reconhecidos como ancestrais totêmicos¹². Para caracterizar o parentesco que os liga a estes, dizem tratar-se duma relação compará-

⁹ A melhor descrição encontra-se nos primeiros capítulos de *Os Bororos orientais*; são muito elucidativos os gráficos reproduzidos nas páginas 34 e 42.

¹⁰ Op. cit., p. 112-62.

¹¹ Op. cit., p. 174-6.

¹² Entretanto, uma reminiscência de tabus alimentares com relação aos animais totêmicos parece existir ainda na proibição de se comer carne de veado. O mito do dilúvio, adiante estudado, refere que o herói salvo da inundação geral se casou com uma cerva, fazendo, dessa maneira, reaparecer a tribo. Por esse motivo, os Bororo ainda hoje deixam de comer carne de veado, acreditando que adoeceriam se a comessem. "Só em raríssimos casos a magia de um *bari* especialmente poderoso é capaz de tornar comestível essa carne" (Baldus, op. cit., p. 162). A isso se referem também Colbacchini e Albisetti, op. cit., passim. Proibições semelhantes existem igualmente com relação a outros animais e determinadas frutas, que se consideram reservados a certos espíritos. Ver, além das obras citadas, o artigo de Manuel Cruz, "O exorcismo da caça, do peixe e das frutas entre os Bororo", *Revista do Arquivo Municipal*, v. 89, p. 151-6.

vel à da semente com a planta¹³. De outro lado, afirmam também que a alma do indivíduo, após a morte, se abriga temporariamente num animal reconhecido como seu totem¹⁴. Embora na atualidade se contem apenas oito clãs ao todo, o número de ancestrais totêmicos é bem mais elevado. Além de seu totem principal, cada clã possui ainda vários outros; um deles enumera, por exemplo, mais de vinte totens diferentes, entre plantas e animais. Não é impossível que esse fato exprima um estado intermediário ou uma fase de transição entre uma forma particular do chamado totemismo individual e outra, do totemismo grupal. Lembramos que, para vários autores, a transmissão de um totem individual para os descendentes é tida como origem do totemismo grupal¹⁵. Conquanto temerária e talvez insustentável como proposição geral, essa idéia possivelmente se aplique a determinadas formas de totemismo. O mito de Iparexeba, a que adiante nos referimos, narra a maneira pela qual o socó-vermelho se tornou totem desse herói e de seus descendentes, e como outra linguagem obteve e adotou o socó-branco como animal totêmico.

A organização totêmica influencia todos os setores da vida social e certos aspectos da cultura material. Os membros de um clã se distinguem dos de outro pelos nomes próprios, pelos cantos religiosos e pelo emprego das penas de determinadas aves na ornamentação do corpo e dos mais variados objetos.

A disposição da aldeia obedece, em todos os pormenores, a um esquema imposto pela divisão clânica da tribo.

¹³ É infrutífero o esforço de dar uma explicação ontológica para essa relação de parentesco. É o que J. de Angulo estigmatiza como "a eterna e fútil tentativa de racionalizar o irracional" (resenha de *La covada y el origen del totemismo*, de E. Casas, *American Anthropologist*, v. 28, p. 286). Tanto é certo, pelo menos, que, no totemismo bororo se admite uma relação de descendência entre o totem e os membros do clã. Com referência a outros sistemas totêmicos, observados em certas regiões da Austrália, fala-se às vezes duma simples "associação" (Radcliffe-Brown) ou "participação (mística)" (Lévy-Bruhl).

¹⁴ No comentário a um mito também recolhido por Nimuendajú, escreve Köch-Grünberg que o saci é considerado ave sagrada entre várias tribos indígenas, porque, na opinião dessas tribos, recebe em seu corpo as almas dos defuntos (*Indianermärchen aus Südamerika*, p. 327). Para os Mundurukú, a informação se encontra em Antônio Manuel Gonçalves Tocantins, "Estudos sobre a tribo Mundurucu", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. 40, p. 110.

¹⁵ Preuss, op. cit., p. 88.

As habitações formam um círculo em torno do "bororo" (pátio central); na parte setentrional ficam as cabanas de uma metade, enquanto as de outra ocupam a parte meridional. No centro eleva-se um ranchão, a casa-dos-homens, os quais aí passam a maior parte do dia dedicando-se a seus misteres manufatureiros, às diversões e a cerimônias religiosas.

Ao lado da descendência matrilinear, observa-se a residência matrilocal; os filhos ficam na cabana materna. Alcançando a puberdade, os rapazes, submetidos às cerimônias de iniciação, vão morar na casa-dos-homens.

As relações entre os sexos regulam-se por leis bem definidas. Antes do casamento, não se permitem quaisquer relações entre homens e mulheres de metades opostas, como conversas, gracejos etc. Ademais, são proibidas as relações sexuais entre homens e mulheres da mesma metade.

A iniciativa para o casamento parte ordinariamente da jovem, que costuma fazer a proposta em companhia da mãe, oferecendo ao moço uma panela com comida. Mas, não obstante a intervenção das mães de uma e outra parte, é o jovem quem afinal decide. Aceitando a proposta, come a comida, passa a dormir na cabana da jovem e a caçar para a noiva. Depois de enfeitar a esposa com pinturas e ornatos de toda espécie, esta acende a sua própria fogueira na cabana, onde também vai morar o esposo.

Além de orientar-se pelo princípio da exogamia, as leis matrimoniais estabelecem, nas grandes povoações, a união preferencial com pessoas de determinados clãs da metade oposta.

Em virtude da matrilinearidade e da matrilocidade, são mais estreitas as relações entre a mãe e os filhos do que entre estes e o pai. Muitas vezes, os homens de uma metade chamam simplesmente de pais a todos os homens mais velhos da metade oposta; analogamente, chamam de avôs a todos os homens muito velhos da mesma metade. Um bari (pajé) da metade dos exerae chama o sol de "meu avô", enquanto um da metade dos tugaregue o invoca dizendo "meu pai"¹⁶. O sol é, pois, tido como antepassado dos exerae, como, aliás, também se narra no mito do Rikubugu.

¹⁶ Colbacchini e Albisetti, op. cit., p. 43.

No parto, a mulher não é assistida pelo marido. Depois do nascimento da criança, pai e mãe se entregam a práticas cerimoniais, abstinência de certos alimentos etc.¹⁷. Pratica-se o infanticídio principalmente quando, às vésperas do parto, os pais, sobretudo a mãe, sonham com quaisquer calamidades.

Observam-se casos de bigamia quando o homem se casa com uma viúva que tenha uma filha moça, ou quando a mãe da esposa é viúva e ainda jovem. A bigamia é, por assim dizer, sancionada pelos textos míticos. O herói-civilizador Baitogago ou Birimoddo tem duas mulheres. Também Bokadorireu, personagem do mito "Vingança de Geriguiguiatugo", tem duas esposas. Em casos de divórcio, que não são raros, o homem deixa os filhos com a mulher, tornando a morar no ranchão.

Tanto nos ornatos com que se enfeitam como no guarnecimento de suas armas usam padrões impostos pela tradição e diferentes de acordo com os clãs a que pertencem os seus portadores. O adereço mais importante do sexo masculino é o estojo peniano (ba), imposto aos rapazes nas cerimônias de iniciação. A partir do momento em que usa o ba, o jovem pertence à sociedade dos homens, podendo ver, durante os ritos fúnebres, a representação das almas por algum homem mascarado e pelo berra-boi (aíge).

Quanto à religião, os Bororo afirmam não ter noção de um ser supremo criador ou dominador do universo. A mãe dos heróis-gêmeos pode ser considerada como mãe-primária, figura mítica encontrada predominantemente entre povos de organização matrilocal e, muitas vezes, também matrilinear¹⁸.

¹⁷ Para a compreensão do totemismo e da descendência matrilinear poderiam ser de utilidade informes sobre idéias relativas à concepção e à origem da alma humana. Infelizmente os nossos conhecimentos sobre essas idéias entre os Bororo são quase nulos. Colbacchini e Albisetti reproduzem um estudo do padre Tonelli, que informa que a mãe é considerada "genitrix", autora da nova vida (p. 180). Não sabemos muito bem como se deve entender isso; talvez se trate apenas de uma referência à matrilinearidade. Entre outras coisas, acrescenta Tonelli (loc. cit.): "O elemento principal do culto dos antepassados não é tanto o totem do qual derivam, mas a ininterrupta descendência dele, sempre em linha feminina". Muito se fala do destino das almas depois da morte, mas não somos informados de onde vêm essas almas; diz-se apenas que há uma "descendência" de certas espécies de animais e vegetais.

¹⁸ Baldus, op. cit., p. 16.

São muito desenvolvidas as crenças animistas, que, se não contribuíram para a origem do totemismo dos Bororo¹⁹, pelo menos se combinaram com ele, imprimindo-lhe um cunho especial.

Pode-se dividir os seres sobrenaturais da religião bororo em dois grandes grupos: os aroe (almas ou espíritos) e os bope (espíritos perigosos) de pajés falecidos (chamados também maeréboe).

Aroe são em geral almas de defuntos. A respeito delas se informa, entre outras coisas:

Crêem que depois da morte a alma vai habitar uma das duas aldeias de mortos, uma no extremo ocidente, presidida por Bakororo, e outra no oriente, onde domina Itubore. Mas como as almas se aborrecem de ficar lá, transmigram para o corpo dos animais²⁰.

Lembramos, desde já, que Bakororo e Itubore são os heróis-gêmeos do mito tribal.

Acreditam os Bororo que os aroe se encarnam nos animais para se poderem alimentar. Passando por sucessivas encarnações, as almas apresentam o fenômeno da metempsicose.

Bem depressa a alma se cansa da nova vida, de modo que deseja livrar-se ou com a morte do animal ou saindo espontaneamente. Quando livre, vai para as montanhas, onde se encarna em araras, papagaios e outros pássaros. Por este motivo, os índios gostam de ter araras e papagaios domesticados, pois assim as almas dos antepassados estão perto e não sofrem fome²¹.

Colbacchini publica a fotografia duma árvore em que se vê uma porção dessas aves²².

Apresentando-se ao evocador-das-almas, espécie de médium, o aroe tem a aparência de um Bororo com todos os ornamentos festivos. Nem todos os aroe foram homens; alguns existiram unicamente como espíritos. Na mitologia bororo ocorrem também aroe com forma animal como, por

¹⁹ Principalmente Ankermann (apud Herbert Baldus e Emílio Willems, *Dicionário de etnologia e sociologia*, s. v. "totem") rejeita a hipótese de que o totemismo (concebido como fenômeno geral) se tenha originado de representações animistas.

²⁰ Colbacchini e Albisetti, op. cit., p. 87.

²¹ Id., ibid.

²² *I Bororos orientali...*, p. 227.

exemplo, o tatu-canastra, aroe totêmico do clã dos bokodori exerae²³.

Os aroe de alguns heróis da tribo são representados nas solenidades religiosas por alguns homens; os que representam se pintam como os representa a lenda²⁴.

Nas representações dos aroe — com festas, jogos, refeições comuns etc. —, realizadas, por exemplo, por ocasião dos funerais, evocam-se muitas vezes os espíritos dos antepassados totêmicos de cada clã, como os gêmeos míticos e outros. Essas solenidades são realizadas pelos homens, e delas se excluem as mulheres, com exceção de determinadas cenas.

Numa dessas cenas, a "dança do aroe com a roda", aparece abertamente o "protesto masculino", pois, segundo palavras pronunciadas por ocasião da própria cerimônia, a representação das almas aí é fictícia e feita apenas pelo imperativo da tradição legada pelos antepassados. São vários os artifícios empregados para iludir o elemento feminino e os meninos não-iniciados. De outro lado, os pormenores dessas festas revelam que mesmo assim os autores não deixam de estar compenetrados da seriedade dos papéis que representam.

Seria, entretanto, exagero dizer que as mulheres são sempre excluídas dos negócios religiosos. Auxiliam os baire (forma plural de bari) nos ritos de exorcismo²⁵, podendo também nelas próprias manifestar-se a vocação para bari.

Os maeréboe (almas dos baire ou pajés falecidos) são espíritos temidos pelos índios. Moscas, mosquitos e outros insetos pertencem a essa categoria. Alguns deles regem os fenômenos celestes. O sol é um metal incandescente que os maeréboe levam sobre a cabeça, caminhando pelo céu, do oriente para o ocidente. Também as fases da lua, os eclipses e os aerólitos são produzidos pelos maeréboe. Outros maeréboe moram na atmosfera e provocam o vento e a chuva.

Há várias classes de maus espíritos. Chamam-se bope os que vivem sobre a terra ou debaixo dela, sendo temidos por trazerem doença e morte aos índios; além desses, enumeram-se ainda os waikuru, almas de baire, igualmente temidas, mas com aparência de índios, ao passo que os bope propria-

²³ Colbacchini e Albisetti, op. cit., p. 256.

²⁴ Id., ibid., p. 88.

²⁵ Id., ibid., p. 101.

mente ditos têm forma monstruosa. Não parece haver distinções ou divisões muito nítidas entre as várias espécies de espíritos perigosos; muitas vezes as denominações se empregam como sinônimos. Em seu livro, os padres Colbacchini e Albisetti também não mantêm rigorosa distinção entre as categorias estabelecidas.

Maéréboe, bope e waikuru encarnam-se temporariamente nos baire, principalmente quando estes se entregam às práticas de exorcismo, predições, curas etc.

Tomando por base não somente a existência de duas categorias de espíritos, os aroe, de um lado, e os bope, maéréboe e waikuru, do outro, como também a de feiticeiros ou sacerdotes especializados no tratamento ou da primeira, ou da segunda categoria de espíritos, Colbacchini e Albisetti chegam à conclusão de haver, na religião bororo, dois sistemas distintos de crenças. A sua argumentação é a seguinte:

Faremos notar ainda que o sistema de crenças religiosas que se baseia nos baire é completamente independente da constituição totêmica do sistema mitológico-religioso do aroe. Afirma-se isso porque, nos cantos e mitos que são antiqüíssimos, não se nomeiam os baire, nem seus maéréboe, bope e waiguru. Demais, alguns ensinamentos dados pelos bari sobre a natureza do sol, da lua, sobre a causa das chuvas e do vento, sobre a origem das doenças etc. contrastam evidentemente com os antiqüíssimos contos mitológicos da tribo. Disto, parece-nos, pode-se deduzir que a instituição do bari com todas as superstições anexas é coisa relativamente recente, porque não pôde penetrar no sistema das crenças religiosas transmitidas pela tradição. Provavelmente ou foi influência de outra tribo ou surgiu espontaneamente favorecida pela crença em espíritos misteriosos e amedrontadores, como pela necessidade de colocar um intermediário entre tais espíritos e a tribo. Segundo o nosso parecer, a primeira hipótese é mais provável²⁶.

Conquanto insistam na afirmação de que os bope (maus espíritos) são essencialmente diferentes dos aroe (almas dos antepassados), os missionários salesianos deixam entrever, em sua explicação, a existência de certa analogia entre as duas categorias de seres sobrenaturais. Os aroe são as almas dos antepassados, mas os bope também o são, já que, na qualidade de maéréboe, se identificam com os baire falecidos. Além disso, é possível aproximar a crença nos bope do sistema totêmico que vigora na tribo. De um lado, os maéréboe correspondem a insetos nocivos e outros animais, enquanto do outro se encarnam no bari, que, por ocasião das

evocações, se torna literalmente possuído pelo espírito. Se bem que o bari não chegue a representar propriamente a idéia do homem mau, não deixa, contudo, de ser um indivíduo perigoso, graças a suas faculdades sobrenaturais, e, por isso, temido pelos companheiros de aldeia. Assim também os bope constituem a classe dos espíritos perigosos.

Embora não conheçamos as crenças relativas à concepção, é imaginável, pelo menos, que ao totemismo bororo se ligue a idéia de que os espíritos têm a faculdade de "encarnar-se" em homens, animais (ou plantas). Se isso vale para os aroe, há de valer também para os bope. Se, portanto, a crença nos bope não decorre dum prístino animismo, o que dificilmente se pode verificar, é provável que ou se ligue ao próprio totemismo, ou, pelo menos, tenha sofrido influência dele. Seja como for, a profunda cisão que Colbacchini e Albisetti julgam ver nos "dois sistemas religiosos" é inexistente, pois não chega a gerar contradição aberta entre as linhas essenciais de um e de outro.

Ainda assim, as diferenças entre aroe e bope não deixam de ser bastante nítidas. Os primeiros são quase sempre espíritos de antepassados, inclusive os gêmeos e outros personagens da mitologia tribal, cabendo, destarte, na categoria dos heróis. Os bope, porém, mesmo como espíritos de baire falecidos, distinguem-se antes pelo caráter demoníaco próprio dos perigosos feiticeiros sobrenaturais. Outra diferença é a de que os bope têm um papel muito secundário na mitologia, que se preocupa principalmente com os feitos praticados pelos aroe. Assim, inúmeros elementos da cultura bororo, a começar pela instituição do totemismo e pelas regras que dela decorrem, mas também outros padrões de comportamento e os mais variados elementos da cultura material, encontram o seu precedente mítico nos feitos praticados pelos aroe. Aos bope nada se deve, salvo os poderes do bari, em que se encarnam, e uma série de fenômenos astrais e meteorológicos a que presidem, como os movimentos do sol, fases e movimentos da lua, vento e chuva etc. Mas nem todos os acidentes da natureza remontam a eles. Numerosos mitos relatam, com abundância de minúcias, de que maneira os heróis (aroe) produziram a água e as plantas úteis, como ditaram aos animais os seus modos de vida, e assim por diante.

Não há dúvida de que os próprios Bororo estão competidos de que os aroe e os bope são de natureza diversa.

²⁶ Id., *ibid.*, p. 112; ver também p. 119 et seqs.

Prova-o a existência de sacerdotes diferentes para uns e para outros: os baire para os bope e os aroetawaare para os aroe. Em grande parte, os rituais das duas classes de sacerdotes são todavia bem semelhantes, como o são também as suas funções. Mas também se compreende facilmente que, no decorrer do tempo, tenha havido aproximação ou influência mútua entre os dois cargos, se é que o bari e o aroetawaare não surgiram, por um processo de diferenciação ou especialização, de um tipo primitivo de pajé.

Apesar do "ódio e ciúme"²⁷ que reinariam entre as duas classes de espíritos, cumpre notar que os cargos de bari e aroetawaare não são mutuamente exclusivos. A mesma pessoa pode exercer as duas funções, servindo-se, conforme os casos, dos métodos correspondentes.

Segundo Colbacchini e Albisetti,

a alma do *aroetawaare* segue a sorte das almas dos demais índios e vai entre os *aroe*; ao invés, a alma do bari parece ir para o céu, entre os *bope*, tornando-se ela mesma bope; por isso haveria duas qualidades de bope: 1.º) espíritos que nunca estiveram sobre a terra e são os verdadeiros *wope* ou *bope* primitivos; 2.º) as almas dos *báere*²⁸.

Como vimos acima, julgam Colbacchini e Albisetti que as crenças relativas aos bope e, conseqüentemente, as funções do bari não fazem parte do primitivo sistema religioso dos Bororo, dizendo, em abono de sua opinião, que a mitologia desses índios não se refere aos baire nem aos bope. Esse argumento, entretanto, não resiste ao exame dos fatos, pois uma das principais funções do bari, que é a de proceder aos exorcismos de alimentos, oferecendo-os aos bope para que possam ser consumidos, encontra o seu precedente na mitologia. O mito de Atuaroddo²⁹, que narra a origem de vegetais úteis, refere como os antepassados, com medo de comer o milho preto, o dão aos baire para que o comam e ofereçam aos bope. Também o mito do peixe kuddogo³⁰ contradiz a afirmação de Colbacchini e Albisetti. Não se refere ao bari, mas conta como os descendentes de Baitogogo são transformados em ariranhas por não terem oferecido ao maéréboe a fumaça do "tabaco das almas".

²⁷ Id., *ibid.*, p. 132.

²⁸ Id., *ibid.*, p. 133.

²⁹ Id., *ibid.*, p. 197-9.

³⁰ Id., *ibid.*, p. 211-2.

A aldeia bororo é governada por dois baadageba, ou boeemigera (chefes hereditários pertencentes a dois clãs da metade dos exerae). A dignidade passa para os primogênitos dos respectivos clãs — Bakorokudo (= Bakororo) foi o primeiro baadageba e ao mesmo tempo fundador de seu clã³¹.

Na administração da sociedade bororo, os assuntos políticos são, até certo ponto, dissociados dos negócios religiosos. São os baadageba que determinam o local e a disposição da nova aldeia, velando pela observação dos antigos costumes. Também

são eles que durante os ritos fúnebres impõem o ba aos jovens púberes, os quais com esta cerimônia são tirados do número dos meninos, libertados da tutela da mãe, e introduzidos no convívio dos homens, podendo caçar, tomar parte ativa nos bailes e ritos religiosos, ver o aige [...] ³².

A sociedade dos homens, em que os rapazes são recebidos, constitui um grupo político em oposição ao elemento feminino no seio da comunidade; os elementos religiosos da cerimônia devem-se ao fato de que nas sociedades primitivas a religião penetra todos os setores da vida social. A função da organização masculina é primordialmente política.

Cabe também a um dos baadageba ordenar, com palavras rituais, a realização de caças e pescas coletivas, ao passo que o outro promove a refeição que precede esses empreendimentos. Na véspera da caçada, canta-se um canto cerimonial sob a direção do aroetawaare.

As cerimônias fúnebres são igualmente dirigidas pelos baadageba, e nelas o pajé não intervém oficialmente. Também esse fato evidencia o alcance político da morte de um membro da sociedade, que assim se torna mais fraca. As cerimônias fúnebres não são outra coisa senão ritos de passagem pelos quais o grupo exclui o indivíduo que desertou da vida.

³¹ Id., *ibid.*, p. 31. Não há certeza quanto à etimologia da palavra baadageba. As duas interpretações propostas, a saber: "aquele que faz construir a aldeia" e "operador na imposição do ba" (estojo peniano) (Colbacchini e Albisetti, *op. cit.*, nota à p. 137), aludem a importantes atribuições dos chefes na direção da comunidade.

³² Testemunho do bororo Tiago Aipobureau, apud Colbacchini e Albisetti, *op. cit.*, p. 237.

Na manutenção dos costumes tribais, o papel dos chefes é bem mais importante do que o dos baire ou o dos aroetawaare. E parece que têm plena consciência dessa função; é isso, pelo menos, que se depreende não somente das palavras dos padres Colbacchini e Albisetti como dos trechos escritos por Tiago Aipobureu, que colaborou na obra dos missionários. De outro lado, devem a sua autoridade a um padrão social consagrado pela mitologia heróica. Aipobureu diz que, "baseados nas crenças e mitos, adquiriram uma grandíssima ascendência e supremacia sobre os outros"³³. Nas páginas seguintes teremos de voltar ao assunto.

A mitologia heróica dos Bororo

Afora os numerosos espíritos e demônios anônimos, a maior parte dos personagens da mitologia bororo se enquadra em uma ou outra categoria de heróis. Uns desempenham o papel de fundadores ou restauradores da tribo como antepassados das metades exógamas ou dos clãs de que estas se compõem; outros atuam como heróis criadores e transformadores, ora dando origem a acidentes geográficos, ora criando determinadas espécies de animais, ou ditando a outras os seus modos de vida; outros figuram como heróis libertadores, distinguindo-se na luta contra algum monstro antropófago, animais ferozes ou índios inimigos; outros, ainda, aparecem como heróis legisladores, instituindo as leis da exogamia ou o governo da tribo; outros, enfim, como heróis civilizadores propriamente ditos, inventando os mais variados elementos da cultura espiritual e material dos Bororo.

Não se pode, todavia, estudar esses diferentes grupos isoladamente, pois às vezes o mesmo personagem entra em vários ao mesmo tempo. De modo geral, pode-se dizer que, por exemplo, os gêmeos Itubore e Bakororo, os heróis do mito principal, entram, de preferência, na categoria dos heróis transformadores, sendo ao mesmo tempo os fundadores dos clãs dos chefes de aldeia, enquanto Jokurugwa, o "Noé" bororo, desempenha a função primordial de herói legislador. Como herói libertador propriamente dito, a mitologia bororo possui a figura de Butoriku, que mata um "dragão".

³³ Apud Colbacchini e Albisetti, op. cit., p. 138.

Em alguns casos, tem-se a impressão de que heróis de nomes diferentes nasceram do desdobramento de determinadas figuras primitivas³⁴.

Seria também impossível estabelecer uma sucessão cronológica ou sequer uma seqüência de todos esses mitos. Acontece que um mito pressupõe a existência ou o conhecimento de algum animal ou objeto cuja origem pretende explicar. Em geral, como é notório, a mentalidade que preside a criação dos mitos não é muito sensível à contradição; e se por vezes o raciocínio se insurge contra a incongruência, existe sempre o recurso de se dizer que antigamente as coisas se teriam passado de modo diverso do que hoje em dia.

A função fidejussória e ao mesmo tempo explanatória ou etiológica dos mitos bororo exprime-se muitas vezes em frases como esta: "É por isso que até hoje os índios fazem assim". Procuram, pois, justificar e legitimar instituições, costumes e outros elementos culturais, remontando a sua invenção ou origem aos antepassados míticos. Cumpre reconhecer que em outros casos imaginam os personagens da mitologia como portadores de determinados elementos culturais pelo simples fato de serem pessoas iguais aos próprios índios e, como tais, sujeitos aos mesmos padrões. Se, por exemplo, um mito refere que a índia Aturuaroddo vai ao encontro do marido que regressa da caça, isto significa, antes de mais nada, que o Bororo inscreve simplesmente no quadro da mitologia um determinado padrão de comportamento peculiar a sua cultura. Se, entretanto, o mesmo mito explica como os antepassados descobrem o urucu, o fumo e outras plantas úteis, e como aprendem as aplicações dos produtos desses vegetais, esse fato serve como garantia de

³⁴ A freqüência da parêla de irmãos nas mitologias sul-americanas já mereceu a atenção de vários estudiosos, como Ehrenreich, Gusinde e outros. Do ponto de vista sociológico, o desdobramento do herói em dois ou mais personagens, quer se trate de gêmeos, quer de um irmão mais velho e outro mais moço, de pai e filho, de dois chefes ou outras figuras quaisquer, encontra certamente a sua explicação na personificação de princípios decorrentes da vida em sociedade. Os gêmeos, ou irmãos, representam, principalmente, os princípios de cooperação e de competição. — Muitas vezes, mas nem sempre, a parêla de irmãos exprime a divisão da tribo em metades. Enquanto na sociedade bororo os dois chefes de aldeia, representando os heróis míticos, pertencem à mesma metade, o exemplo dos Kaingang mostra perfeita correspondência entre a organização dual da tribo e a parêla de heróis míticos.

que essas plantas e as respectivas técnicas e usos correspondem, do melhor modo, aos fins visados.

Isso não impede que, por sua vez, a simples referência a um costume no texto de um mito sirva, em muitos casos, para legitimá-lo, contribuindo, destarte, para manter a estabilidade dos padrões, e retardando os processos de mudança cultural e de desorganização social.

Como é natural numa sociedade de caçadores, a mitologia dos Bororo se preocupa sobretudo com os aspectos e os modos de vida dos animais, salientando a oposição entre o mundo animal e a sociedade humana, o que diminui um pouco a flutuação e a incerteza dos limites entre esses dois grupos. De um lado, os homens entram, sem dificuldade, na categoria dos animais, pois a diferença entre eles é de natureza secundária: a alma humana, após a morte, se encarna em animais, que são considerados como semelhantes, e com frequência os Bororo falam também na transformação passageira de homens em animais. De outro lado, os mitos estabelecem uma distinção importante entre eles, que, em última análise, também nós consideramos essencial: é a cultura que caracteriza o homem. Assim, os súditos do herói-civilizador Baitogogo não podem permanecer homens por não saberem fumar o tabaco que Baitogogo faz aparecer para eles; por isso, são transformados em lontras³⁵. É como um castigo ou, pelo menos, uma reprovação.

Na transformação de homens em animais, o aspecto de castigo ou reprovação pode também acentuar-se de maneira mais nítida. Os índios que fumaram as folhas de tabaco retiradas da barriga do peixe kuddogo, sem primeiro oferecer a fumaça aos maéréboe, amanhecem quase cegos e transformados em ariranhas. É a punição pela quebra de um preceito religioso³⁶. Esse mito exprime também a condição diferente e inferior do animal em comparação com o homem.

Entretanto, encontram-se também animais míticos possuidores de elementos culturais ou até na qualidade de heróis-civilizadores. Mas imaginam-se esses animais com caracteres predominantemente humanos. No mito intitulado "O juko, o kurugo e o adugo", que trata da origem do fogo, o juko (o macaco), tem modos de vida parecidos com os

dos Bororo e ao mesmo tempo se afirma que outrora era igual aos homens, que não tinha pêlo etc. Quanto à experiência cultural, estava, em certo sentido, acima dos Bororo, pois sabia fazer fogo, o que os índios ignoravam. O texto principia assim:

Antigamente os índios viram o *juko*, "macaco", acendendo o fogo e por isso aprenderam a fazer do mesmo modo. Antigamente o *juko* era igual aos homens; não tinha pêlo, andava de canoa, comia milho e dormia na rede³⁷.

O mito conta como o macaco mata a onça com a sua faquinha, outro atributo dos Bororo, que usam ao pescoço, preso a um barbante, à maneira de colar, uma pequena faca, outrora de pedra, mas atualmente de ferro³⁸. — Aqui, portanto, tornam quase a apagar-se os limites entre o mundo dos animais e o dos homens.

Encarado como conjunto, na medida em que o conhecemos, o *corpus mythorum* dos Bororo não constitui um sistema bem coordenado, como não o constituem as crenças e práticas religiosas da tribo. Não se pode determinar, hoje em dia, até que ponto essa falta de unidade é devida a fenômenos de aculturação, ou melhor, à existência de elementos estranhos e integrados apenas parcialmente na cultura tribal. É surpreendente sobretudo a existência de dois ciclos de irmãos míticos: o de Bakororo e Itubore, intimamente entrelaçados com as representações e cerimônias religiosas, e o de Meri e Ari, cuja função atual se nos afigura predominantemente literária.

Entre os mitos registrados, talvez não haja nenhum que permita a conclusão de que a religião bororo conhece uma divindade suprema como personificação da criação e da ordem que rege o universo. Embora interrogados muitas vezes pelos missionários, os índios não souberam dar nenhuma explicação sobre a origem e o governo do mundo. Dispondo-se a narrar o mito de Baitogogo, o cacique Ukeiwaguuo, um dos principais informantes de Colbacchini, confessou com toda clareza que "os índios não sabem quem criou o mundo e a natureza, nem quem os criou"³⁹. Também von den Steinen insistiu nesse ponto; disseram-lhe os Bororo que o

³⁵ Colbacchini e Albisetti, op. cit., p. 212.

³⁶ Id., ibid., p. 211-2.

³⁷ Id., ibid., p. 215.

³⁸ Id., ibid., p. 217.

³⁹ Id., ibid., p. 202.

único companheiro de tribo capaz de dar informações sobre a origem do mundo era um velho cujo avô teria assistido à Criação; todavia, o precioso informante estava ausente na caça⁴⁰.

Parece justo afirmar que, ao contrário de outras tribos, o espírito bororo não chegou a formular o problema da origem do universo. Segundo Baldus, como já indicamos, a mãe dos gêmeos Bakororo e Itubore deve ser considerada como “mãe-primária” — e seria, como tal, a mãe do gênero humano ou, pelo menos, da gente bororo⁴¹. Mas deve-se mencionar também que, segundo o próprio mito, a existência da tribo é anterior a essa “mãe-primária”. Tal contradição, segundo os nossos conceitos, todavia, é de pouca importância. É encontrada também na mitologia de outras tribos. Haja vista o exemplo dos Bakairi, que, de um lado, contam as circunstâncias da criação dos homens, enquanto, do outro, dizem que os Bakairi existiram desde sempre, mas que eram poucos⁴².

* * *

De todos os mitos heróicos dos Bororo, o mais importante é talvez o de Bakororo e Itubore.

Bakororo e Itubore constituem o objeto primordial do culto desenvolvido pela religião bororo. São representados em várias danças rituais por jovens índios e também invocados em cantos religiosos.

As façanhas dos gêmeos míticos bororo só podem ter sido imaginadas por um povo de caçadores. Revela-o não somente o interesse concentrado especialmente nos animais e seus modos de vida, como ainda, e principalmente, a atenção dispensada à habilidade e à sagacidade do caçador, inventor de estratagemas.

Dos dois heróis, Itubore foi morar no oriente e Bakororo no ocidente. “São os caciques dos dois lugares onde, segundo a tradição, vão morar as almas dos bororos depois da morte”⁴³. Guiada pelo espírito de um parente, a alma

⁴⁰ Karl von den Steinen, *Unter den Naturvölkern...*, p. 516.

⁴¹ *Ensaio de etnologia brasileira*, p. 161.

⁴² Karl von den Steinen, op. cit., p. 372-3.

⁴³ Colbacchini e Albisetti, op. cit., p. 189.

do defunto vai visitando todas as cabanas das almas, podendo escolher a que mais lhe agrade; a viagem dura mais ou menos vinte dias, tempo correspondente aos ritos fúnebres⁴⁴.

Diante disso, compreende-se facilmente a ligação dos gêmeos com os ritos mortuários. E como estes, por sua vez, se combinam com outras cerimônias de caráter religioso ou profano, Bakororo e Itubore tornaram-se como que os numes tutelares dos ritos sociais em geral: funerais, iniciação dos jovens, refeição festiva, caça e pesca social. Especialmente a imposição do estojo peniano, a iniciação dos rapazes, se realiza muitas vezes em conexão com ritos fúnebres; caças coletivas, precedidas de refeições em comum, fazem parte dos funerais. Tanto na caça como na refeição coletiva seguem-se normas tradicionais, “já em uso no tempo de Bakorokuddu e de Akaruio Bokodori”⁴⁵. (Salientamos, desde logo, que os nomes Bakorokuddu e Akaruio — ou Akario — Bokodori são dados ainda hoje aos dois chefes da aldeia, que representam os heróis Bakororo e Itubore, respectivamente⁴⁶.) Entre os instrumentos musicais que acompanham os cantos religiosos enumeram-se o ika, de Bakororo, e o pana, de Itubore.

A economia bororo repousa predominantemente sobre a caça, que se relaciona com a religião. Há caçadas de caráter puramente religioso, como as que se realizam para matar feras, como “mori”⁴⁷. Quem preside a essas e outras caças coletivas é Bakororo.

Num dos cantos que precedem a empresa dessa ordem, cuja instituição se remonta aos tempos míticos, há a seguinte estrofe:

⁴⁴ Id., ibid., p. 190.

⁴⁵ Id., ibid., p. 362.

⁴⁶ Id., ibid., p. 35.

⁴⁷ No dia imediato à morte de um índio, realiza-se uma caça em comum ou “caça social” com o fim de matar uma onça, que se denomina *mori*. “O sentido religioso que dão a este ato é explicado de modo vário pelos índios. Alguns dizem que matam as feras para vingar a morte do índio. Outros afirmam: se um índio morre, o que é por causa de um *bope*, este deve dar ao parente do morto uma fera como reparação da falta cometida (*mori*); por isto o *bope* envia a si mesmo debaixo das aparências de uma fera ao encontro do selvagem. A segunda explicação corresponde mais aos fatos observados; por exemplo: o *mori* significa ‘o que se dá como reparação a uma ofensa’.” (Colbacchini e Albisetti, op. cit., p. 81.)

Eis que chega o caminho, ó Bakororo! Dá tua pintura de preto, de enfeite de penas, de cor vermelha, de tua penugem branca, das caudas de arara e o teu chifre⁴⁸.

Além de se representar assim ritualmente o herói, para que favoreça a empresa, representam-se também os animais que se pretende caçar. Trata-se certamente de um recurso mágico análogo aos ritos de fertilidade tão comuns entre os povos caçadores.

Outro canto inicial da caça principia assim:

Foi o Bakororo quem deu o pano à anta, para ela seguir na mata; no taquaral; nos morros; no capim da mata; no lambedor; na cabeceira; no córrego⁴⁹.

Algumas estrofes adiante, o texto reza:

Por cima do pátio do aribugu, há um arco dos aroe, pintado como bakororo; com os enfeites de bakororo; com o vermelho de bakororo [...] ⁵⁰.

E, após invocações às almas em geral⁵¹, o canto se dirige à pessoa de Bakororo:

Nosso pai, dai-nos o nosso arco, ó bakororo, ó kudduguiari, dai-nos o nosso arco, ó bakororo [...] ⁵².

O “grande canto”, roia kurireu, que se canta “os índios eles mortos quando”⁵³ e que é um dos principais elementos do funeral bororo, começa com as palavras “Ah! oh! de Bakororo à morada vai”, enquanto na segunda estrofe se enumeram “os nomes da pintura da pele e de alguns enfeites de Bakororo”⁵⁴. E, dirigindo-se à alma do defunto, cantam: “Bakororo e Iparoro estão na pintura da erva alta do monte Aturua”⁵⁵, e tornam a referir-se às pinturas e enfeites de Bakororo, dentro dos quais a alma vai morar (estrofe 5). Comentando as palavras dessa estrofe, Colbacchini e Albi-setti dizem com razão:

⁴⁸ Id., *ibid.*, p. 374.

⁴⁹ Id., *ibid.*, p. 385.

⁵⁰ Id., *ibid.*, estrofe 7, p. 386.

⁵¹ Id., *ibid.*, estrofe 14.

⁵² Id., *ibid.*, estrofe 17, p. 387.

⁵³ Id., *ibid.*, p. 393.

⁵⁴ Id., *ibid.*, p. 396.

⁵⁵ Id., *ibid.*, p. 397.

Por esta estrofe e pelas antecedentes, pode-se deduzir que os índios crêem serem os seus adornos animados pelo espírito de Bakororo e de outros antepassados⁵⁶.

A estrofe 6 dirige-se ao herói:

Ó Bakororo, eu falo alto, eu falo alto por primeiro, o meu filho é grande, o meu enfeite de folhas de palmeira é grande, é o primeiro, e o meu arco, a minha flecha, os meus colares, os ornatos de meus lábios, o meu enfeite são grandes⁵⁷.

Na estrofe 26 ouve-se: “Para ti, Bakororo, os teus súditos fizeram um belo canto”, enquanto se insiste, na estrofe 27: “Para ti, Bakororo, os teus súditos fizeram um canto ainda mais belo”. E assim por diante⁵⁸.

A representação pantomímica de heróis míticos, inclusive a dos gêmeos Bakororo e Itubore, faz parte das cerimônias de investidura dos chefes de aldeia. A festa se realiza em conexão com ritos mortuários, executando-se as cerimônias e as canções à beira da sepultura temporária de um Bororo, sobre a qual se assenta o novo baadageba⁵⁹.

O candidato representa o herói Parabara, a respeito do qual infelizmente não possuímos nenhuma informação, a não ser a de que talvez tenha sido o inventor do instrumento de taquara rachada que se toca na solenidade e que igualmente se chama parabara.

Entretanto, os baadageba em exercício representam os heróis Bakororo e Itubore, respectivamente. E têm as pinturas, os ornatos e as insígnias que caracterizam esses personagens.

Estamos, portanto, novamente em face de um caso em que os gêmeos míticos presidem, quais numes tutelares, a um acontecimento de máxima importância para a vida da comunidade. São eles — na pessoa dos caciques em exercício — que transmitem o poder a quem, como seus representantes, vai assumir o governo da aldeia.

A mitologia bororo fornece, assim, ótimo exemplo da função dos heróis míticos como fonte de autoridade, quer da autoridade social das instituições e dos costumes que re-

⁵⁶ Id., *ibid.*

⁵⁷ Id., *ibid.*, p. 398.

⁵⁸ Id., *ibid.*, p. 399.

⁵⁹ Id., *ibid.*, p. 140-1.

gem a vida da tribo, quer da própria autoridade pessoal dos chefes da aldeia.

O poder destes últimos remonta diretamente aos gêmeos Bakororo e Itubore, fundadores dos clãs em que o cargo se transmite, por hereditariedade, aos descendentes primogênitos. Em virtude da lei de exogamia e sucessão matrilinear, o chefe é, pois, sempre tio materno de seu sucessor.

Os caciques, que levam o título de baadageba ou boemi-gera, figuram como legítimos representantes dos heróis-gêmeos no seio da comunidade. Como símbolos externos, correspondem a essa dignidade principalmente os instrumentos musicais que foram usados por aqueles heróis e que lhes representam a voz. Assim como o herói Bakororo possui o ika, instrumento empregado em vários ritos religiosos, possui-o também o baadageba xebeguú ("da parte inferior da aldeia"); do mesmo modo, o baadageba xoboguú ("da parte superior da aldeia") usa como distintivo o pana, instrumento representativo do herói Itubore.

A ligação da autoridade dos chefes com esses personagens da mitologia, isto é, a sua legitimação mítica, confere-lhes sanção sagrada: o poder político que exercem caracteriza-se, assim, por sua origem religiosa. A autoridade dos chefes de aldeia, dizem Colbacchini e Albisetti, é puramente moral; impõem-na por meio da palavra, e não recorrem a meios coercitivos. "É inútil convidar um orarimogo a fazer uma coisa que lhe foi proibida pelo chefe" ⁶⁰.

Quanto à fundamentação mítica das instituições sociais, Colbacchini e Albisetti fazem as seguintes observações:

Gozam estes selvagens de uma completa liberdade e submetem-se voluntariamente aos costumes da tribo. É singular que este povo, que não tem outras leis senão os costumes dos velhos, sem tribunal e sem penas, possa conservar-se sem cair na completa anarquia. Pelo contrário, dá um admirável exemplo de uma sociedade que conserva com escrúpulo suas tradições. Para conseguir este resultado, concorrem certamente vários fatores: o sentimento religioso, que consiste no culto das almas dos maiores, fundadores dos costumes, com a relativa mitologia em grande parte ética; a educação das crianças, às quais ensinam desde a primeira infância o respeito às tradições ⁶¹.

Além dos gêmeos Bakororo e Itubore, a mitologia bororo apresenta outros heróis irmãos ou parselhas de primos

⁶⁰ Id., *ibid.*, p. 138.

⁶¹ Id., *ibid.*, p. 135.

ou companheiros que figuram de algum modo como civilizadores da tribo. Estão neste caso Baitogogo e Akaruio Borogo, que a tradição mítica dá como filhos de Bakorokuddu (Bakororo) e Akaruio Bokodori (Itubore), respectivamente. Como se afirma que pertencem à metade dos tugaregue, enquanto Bakororo e Itubore são exerae, essa relação de parentesco certamente foi concebida para explicar a sua posição na metade oposta.

Em certo sentido, o mito de Baitogogo e Akaruio Borogo é talvez mais importante como documentação mítica da organização social e de vários outros aspectos culturais da tribo do que o de Bakororo e Itubore. Enquanto este serve principalmente para mostrar por que os atuais clãs de baadageba têm a onça como animal totêmico, aquele contém a reprovação categórica da infração da exogamia, pois tanto o homem como a mulher culpados são punidos com a morte. Enquanto o primeiro mito explica a origem e o significado de pinturas de distinção clânica, o segundo relata a invenção de muitos ornamentos e do "ika de Bakororo", instrumento sagrado indispensável para certas músicas rituais.

Os ornamentos, de plumas e outros materiais, constituem parte importante da cultura bororo. Pode-se até dizer que sem eles a vida de um bororo seria inconcebível; não admira, pois, que sua invenção remonte aos heróis-civilizadores. Bakororo e Itubore inventaram alguns desses ornamentos; a maior parte, porém, foi inventada por Baitogogo e seus companheiros ⁶².

A julgar pelo papel que se lhes atribui e pelo texto de algumas passagens do mito, Baitogogo e Akaruio Borogo originariamente não são outros senão os gêmeos do mito anterior. O desdobramento de um herói-civilizador em pai, filho e talvez neto não seria de estranhar, como já foi apontado por Ehrenreich, que estudou principalmente o exemplo dos heróis tupinambá, ligados entre si por uma escala genealógica. No caso dos Bororo, talvez a divisão totêmica da tribo tenha condicionado duas parselhas de irmãos ou companheiros, correspondentes às duas metades. O próprio texto nem sempre mantém distinção rigorosa entre eles.

A tradição da tribo refere

que, em remotíssimas épocas, os dois caciques hereditários da aldeia, baadageba, eram os primogênitos dos dois clãs aroroe e

⁶² Id., *ibid.*, p. 61.

apiburegue. O baadageba dos aroroe representava Bakororo e mandava mais⁶³.

E foram esses clãs — provavelmente os respectivos heróis-civilizadores (Baitogogo e Akaruio Borogo) — que ensinaram aos índios tanto a perfuração do lábio e das orelhas como o uso do ba (estojo peniano)⁶⁴.

A afirmação de que Baitogogo, ou mais propriamente, Birimoddo⁶⁵, “representava Bakororo e mandava mais” vem corroborar a hipótese de que cada uma das metades tenha formado o seu próprio mito de heróis gêmeos, cabendo o de Bakororo e Itubore aos exerae e o de Baitogogo e Akaruio Borogo aos tugaregue.

A primitiva identificação de Baitogogo com Itubore parece sobreviver em mais de uma passagem do texto mítico. Não só no fato de Baitogogo fabricar o “ika de Bakororo”, como também na frase que diz: “Parecia mesmo Bakororo, tinha seus ornamentos, carregava e tocava o ika”⁶⁶ ou na tradução literal: “Bakororo certamente ele; por isso tinha assim o ika”⁶⁷. Convém notar que no mesmo trecho, linhas adiante, Baitogogo e Akaruio Borogo, apesar de terem pais diferentes, são apresentados como irmão maior e irmão menor, o que constitui outra analogia com Bakororo e Itubore, aos quais, conquanto gêmeos, também se liga a idéia do irmão maior e do irmão menor. Além de designarem irmãos e primos com as mesmas palavras⁶⁸, os Bororo parecem não possuir um termo geral para irmão, mas um nome que significa “irmão maior”, ao lado de outro, “irmão menor”. Por esta razão, os gêmeos apapokuva são também de tamanhos diferentes⁶⁹.

⁶³ Id., *ibid.*, p. 201.

⁶⁴ Id., *ibid.*, p. 202.

⁶⁵ Id., *ibid.*, p. 201.

⁶⁶ Id., *ibid.*, p. 204.

⁶⁷ Id., *ibid.*, p. 335.

⁶⁸ Id., *ibid.*, p. 439, s. v. “uvie” et passim.

⁶⁹ Curt Nimuendajú, “Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung...”, p. 323-4. O exame dos recursos de expressão dos idiomas indígenas pode, muitas vezes, ser de utilidade na interpretação dos mitos; nem por isso é preciso reconhecer as criações míticas como simples produtos da linguagem, como o fazia, por exemplo, a escola da Max Müller, a que atrás nos referimos.

Antes de se dirigirem para a terra distante, onde Baitogogo construíra sua morada,

deixaram o poder a seus pais: Baitogogo a seu pai Bakorokuddu e Akaruio Borogo a seu pai Akário Bokodori, dois homens exerae, pertencentes aos dois clãs que ainda hoje conservam o cargo de baadageba⁷⁰.

Assim reza o mito. Mais tarde, quando voltaram à aldeia, disseram a seus pais: “Nós somos os Bakororo e os Itubore”. Apresentam-se, pois, como membros dos clãs que ainda hoje detêm os cargos de chefes de aldeia, em contradição, aliás, com outras passagens do texto.

É provável que a história da viagem de Baitogogo a terras estranhas e de sua volta à aldeia primitiva contenha a reminiscência de fatos históricos que, em épocas remotas, se teriam passado no seio da tribo. Na memória do grupo, as recordações históricas se teriam depois confundido com a mitologia. Vivendo principalmente da caça, que obrigava os homens a percorrer extensos trechos de floresta, os Bororo devem ter levado outrora uma vida mais ou menos errante, divididos em hordas, à maneira dos Kaingang na época em que entraram em contacto com a civilização. A junção de duas hordas facilmente poderia ter resultado na tribo dividida em metades exógamas. Talvez uma comparação com os próprios Kaingang — divididos em hordas que se combatiam constantemente — possa projetar alguma luz sobre a questão⁷¹.

No caso dos Mundurukú, a própria mitologia relata como, em tempos antigos, os diferentes grupos que hoje compõem a tribo se guerreavam mutuamente e como afinal essas facções se uniram, graças a Karu-Sakaibê, herói-civilizador desses índios. Quanto aos Bororo, não há, na tradição mítica, nenhum texto que se refira à atual divisão da tribo em metades exógamas. Afirmam Colbacchini e Albisetti que essa divisão é considerada anterior ao dilúvio, após o qual o herói Jokurugwa a teria restabelecido⁷². Embora insistissem no assunto, os missionários não obtiveram nenhum mito ou explicação da origem das metades. Mas informam o seguinte:

⁷⁰ Colbacchini e Albisetti, *op. cit.*, p. 204.

⁷¹ Todavia, como mostraremos no capítulo dedicado aos Kaingang, os informes que possuímos sobre essa tribo não são ainda suficientes para se empreender o estudo do problema.

⁷² *Op. cit.*, p. 30, 201.

Soubemos somente que, em tempos remotos, houve uma guerra entre as duas partes da tribo. Muitos pereceram naquelas lutas intestinas. Um dos chefes, denominado depois Mamuiauguebeba, "matador", indignou-se porque seus súditos não o atendiam e continuavam lutando entre si. Armou-se de um arco ornado com tiras de pele de onça, seu ascendente mais remoto, e se pôs a flechar os índios que estavam em brigas, matando muitos de ambas as partes. Os restantes fizeram paz entre si e continuaram a viver amigavelmente no mesmo povoado⁷³.

Essa história é interessante, sobretudo pelos pontos de contacto que apresenta com o mito mundurukú há pouco mencionado. Trata-se talvez de um primitivo episódio da história dos gêmeos míticos, no qual teria havido uma substituição do nome do herói, que, como acabamos de ver, considera a onça o seu ascendente mais remoto.

Lendo o mito do herói Ipaxebeba, vê-se claramente como o totemismo bororo se confunde, em grande parte, com o culto dos antepassados, ou melhor, dos mortos. O animal totêmico, nesse mito, não é parente no sentido de ter dado origem aos membros do clã, mas por oferecer, depois da morte do índio, um abrigo temporário à alma deste. O mito é significativo sob este ponto de vista, pois relata como os socós vieram a ser os ancestrais de Ipaxebeba. Ipaxebeba, encontrando socós, quando vai à caça, e ouvindo como emitem sons iguais ao grito das almas dos Bororo falecidos, pega aqueles espíritos, levando-os para casa.

Considerou aquelas aves como portadoras das almas de seus antepassados, portanto, nelas passariam algum tempo, após a morte, também a alma dele e de seus pósteros⁷⁴.

Após um entendimento entre Ipaxebeba e um seu colega, o socó-preto fica como antepassado deste último, enquanto aquele se contenta com o socó-vermelho. Hoje essas aves figuram como ancestrais totêmicos na genealogia dos respectivos clãs.

Outro mito, a que os padres Colbacchini e Albisetti dão o título "Origem do nome: Bokodori Exerai"⁷⁵, parece-nos ter nascido da mesma ordem de idéias. Um grupo de índios encontra no fundo do rio um espírito: o Aroe Bokodori. "Os Exerae que ali se achavam tomaram-no para si e

para os seus"⁷⁶. Assim, cada um tomou um nome, como Bokodori Grande, Bokodori Vermelho, Bokodori Negro etc. Depois, alguns deles levaram o aroe para o mato, dizendo-lhe:

Tu não deves ficar na água. Tu és bokodori (o maior dos tatus), por isso tua casa será aos pés das grandes árvores, na floresta; lá ficarás bem escondido e só sairás à noite⁷⁷.

Além desses, há vários outros mitos que informam sobre a maneira e as circunstâncias pelas quais certos animais ou plantas entraram no rol dos totens de diferentes clãs.

Na opinião de Colbacchini e Albisetti,

é para crer que reconheçam dois gêneros de antepassados: os de que se julgam descendentes por geração (da descendência são troncos iniciais verdadeiros, que geralmente dão o seu nome à estirpe e são considerados o totem da mesma); e aqueles nos quais julgam que transmigram temporariamente as almas do clã depois da morte⁷⁸.

Não sabemos em que elementos se baseiam para fazer tão rígida separação entre um e outro grupo, embora originariamente tenham talvez constituído diferentes categorias de "antepassados". Informam, duas páginas antes (p. 31), que os vários clãs consideram certo número de plantas ou animais como avoengos, sem que na enumeração estabeleçam qualquer diferenciação entre eles. Evidentemente, seria de máxima importância saber se os próprios Bororo distinguem entre duas categorias de "antepassados totêmicos": uma, que seria de avoengos ascendentes, "semente" dos Bororo atuais, e outra, de animais (ou plantas) que abrigam, por algum tempo, as almas de antepassados ou companheiros falecidos. Por mais estranho que pareça, não se encontra, em toda a obra de Colbacchini e Albisetti, nem nos trabalhos de outros autores, a menor indicação etnográfica que nos permita discernir essa questão, certamente fundamental.

Quanto aos gêmeos míticos e a outros heróis da mitologia tribal, sabemos que são ao mesmo tempo aroe, espíritos e antepassados totêmicos.

Fato curioso e digno de nota é o de que o mito de Meri e Ari, apesar de sua minuciosa elaboração nos dife-

⁷³ Op. cit., p. 30.

⁷⁴ Id., *ibid.*, p. 32.

⁷⁵ Id., *ibid.*, p. 256.

⁷⁶ Id., *ibid.*

⁷⁷ Id., *ibid.*

⁷⁸ Id., *ibid.*, p. 33.

rentes episódios de que se compõe, não parece ter influído de modo considerável no desenvolvimento do culto religioso e de outros setores da cultura dos Bororo. Tem-se a impressão de que esse mito, formado talvez no seio de outra tribo, se tenha integrado na cultura bororo depois de o atual sistema religioso da tribo estar constituído em suas linhas gerais.

Certo é, entretanto, que os episódios do mito heróico de Meri e Ari, com as repetidas mortes e ressurreições, não deixam de ter, pelo menos, uma função fidejussória com relação a métodos e técnicas de magia. Ora se aplica neles o princípio da parte valendo pelo todo, ora o da "medicina", ou melhor, da magia vegetal.

De especial importância é a parte final do mito, porque nela se exprime a razão pela qual certos animais e vegetais são reservados ao bari, especializado no tratamento dos espíritos menos benignos, dos bope.

Como se depreende dos próprios nomes, os heróis Meri e Ari, caracterizados como parilha de irmãos, são personificações do sol e da lua, figuras de especial relevo na mitologia e na religião de outras tribos como, por exemplo, na dos Apinayé, dos Xerente e de outras da família jê. As cerimônias religiosas dos Bororo não parecem ter relação fundamental com um culto do sol ou da lua propriamente ditos, se bem que o pariko (roda de penas), ornato de grande importância nas festas religiosas desses índios constitua, por certo, uma representação do sol. Infelizmente não estamos informados sobre significação de algumas cerimônias religiosas dos Bororo de algum modo relacionadas com o sol. Assim, nos ritos de iniciação, os rapazes têm de fitar o sol enquanto se lhes coloca o estojo peniano. Da mesma forma, na imposição do nome aos recém-nascidos, estes são apresentados ao sol nascente, "como para lhe consagrar as primícias da sua fecundidade"⁷⁹.

O mito de Rikubugu⁸⁰ coloca o sol e a lua entre os avós dos baadageba. Baseados no mesmo mito, os feiticeiros (baire) de uma metade exógama invocam o sol como avô e os da outra como pai. De outro lado, sabemos que os clãs

⁷⁹ Id., *ibid.*, p. 172.

⁸⁰ Id., *ibid.*, p. 33.

dos baadageba descendem dos gêmeos míticos Itubore e Bakororo, o que leva à suposição de que primitivamente esses personagens tenham correspondido, por sua vez, a personificações do sol e da lua⁸¹.

⁸¹ A. Krämer ("Die Entstehung der Familie vom totemistischen Standpunkte", *Zeitschrift für Ethnologie*, v. 55, p. 41-7) considera as metades exógamas correspondentes a um herói solar e outro lunar. O padre Wilhelm Schmidt ("Heilbringer bei den Naturvölkern", *cit.*, p. 253), por sua vez, é de opinião que no "ciclo cultural matrilinear" a parilha de irmãos, representando as metades exógamas, são personificações de lua cheia e lua nova. — As duas explicações estão em desacordo com o exemplo dos Bororo, entre os quais os gêmeos pertencem à mesma metade.

VI. A representação do dualismo kaingang no mito heróico tribal

Não possuímos, até o presente, nenhum estudo monográfico sobre a cultura dos Kaingang, mas somente observações esparsas em relatórios de missionários e sertanistas e em alguns poucos trabalhos de caráter científico. Os informes mais completos sobre a vida desses índios foram recolhidos por Telêmaco Borba, que conviveu por muitos anos com os Kaingang do Paraná¹.

Os Kaingang, cujo primeiro hábitat abrangia grande parte do Brasil Meridional, eram, até há poucos anos, incluídos na família lingüística dos Jê. Atualmente, prefere-se considerá-los como grupo independente.

Além das diferenças lingüísticas entre os Kaingang e as tribos do grupo Jê, do Brasil Central, nota-se também uma diversidade bastante considerável nas várias esferas culturais, sobretudo na cultura não-material. Certo, não se pode falar em homogeneidade cultural dos Jê em oposição aos Kaingang, mas, enquanto as culturas tribais dos Jê se nos apresentam ligadas a um *background* cultural comum a todas elas, os Kaingang são portadores de numerosos elementos culturais inteiramente diversos. Todavia, é provável que, em épocas remotas, os Kaingang tenham sofrido influências bastante acentuadas de seus vizinhos setentrionais, como, aliás, já se depreende da intrusão de elementos jê em seus diferentes dialetos.

Não sabemos até que ponto se deve admitir uma diferenciação cultural entre as várias hordas dos Kaingang.

¹ A obra principal desse autor é *Atualidade indígena*.

Quanto ao idioma, Loukotka² estabelece cinco dialetos diferentes, entre os quais um dialeto kadurukré e outro kamé.

As notícias relativas à organização social dos Kaingang são escassas e, em grande parte, incoerentes ou contraditórias. Divididos em certo número de hordas mais ou menos errantes, que viviam em hostilidade, esses índios estavam longe de desenvolver um sentimento de coesão tribal; pelo seu padrão de comportamento, as várias hordas antes pareciam condenadas a exterminar-se mutuamente. O relatório do padre Chagas Lima, que encerra os dados mais antigos sobre os Kaingang do Paraná³, enumera, como hordas indígenas dos sertões de Guarapuava, os Cames, Votorões, Dorins e Xocrens⁴, referindo-se, além disso, a uma horda denominada Jacfé⁵. Em várias páginas, insiste sobre as dissensões reinantes entre esses grupos. Quanto aos motivos das contendas, informa o seguinte:

Pelo ano de 1818 suscitaram cruenta guerra (apesar de repreendidos e exortados) os índios aldeados (Cames e Votorões) com os Dorins, de maneira que resultou que estes, provocados com repetidos insultos, crueldades e mortes praticadas na sua corporação, procurassem futuras vinganças hostis⁶.

Cumprido acrescentar, todavia, que na mesma página, em nota de rodapé, faz referência a uma carnificina entre os índios causada pelo rapto de mulheres. As lutas constantes entre as várias hordas são mencionadas também por outros autores; em parte, devem ser atribuídas à oposição entre índios aldeados e não-aldeados.

Em época recente, verificou-se haver correspondência entre denominações dadas às hordas kaingang e nomes de diferentes grupos no seio de uma comunidade ou aldeia. Baldus, que em 1933 esteve no Toldo das Lontras, aldeamento kaingang nas proximidades da cidade de Palmas, no Estado do Paraná, informa o seguinte:

² Chestmír Loukotka, "Línguas indígenas do Brasil", *Revista do Arquivo Municipal*, v. 54, p. 150-1.

³ Francisco das Chagas Lima, "Memória sobre o descobrimento e colônia de Guarapuava", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. IV, p. 43-64.

⁴ Id., *ibid.*, p. 52.

⁵ Id., *ibid.*, p. 48.

⁶ Id., *ibid.*

A tribo divide-se em duas "metades", exógamas e patrilineares⁷, das quais cada uma está, por sua vez, dividida em dois grupos, de caracterização social diferente. As designações Kadnyerú, Kamé e Votôro, usadas, às vezes, na literatura, como nomes de tribos, são as denominações de três destes quatro grupos; o quarto grupo é chamado Aniky. Segundo ouvi entre os Kaingang de Palmas, os grupos existem em cada horda de sua tribo. As supostas tribos Kadnyerú, Kamé e Votôro não são senão hordas de Kaingang, às quais foram atribuídos esses nomes⁸.

O fato de se darem as mesmas denominações (Kadnyerú, Kamé e Votôro) ora a grupos existentes em cada horda kaingang, ora às próprias hordas, indica a existência de um problema, que, pela escassez de informes, não logramos nem sequer formular com precisão. Em todo caso, temos aqui uma série de elementos de algum modo relacionados entre si: a tribo dividida em hordas, hostilidade entre as hordas, rapto de mulheres, exogamia, divisão das metades em grupos (aos quais se dão os mesmos nomes aplicados às hordas), existência dos diferentes grupos na mesma horda. Com alguma ousadia, pode-se sugerir a hipótese de tratar-se dum estado de transição, ou, pelo menos, de ligação entre o rapto de mulheres e a instituição da exogamia, semelhante ao que

⁷ T. Borba escreve que "não casam com as filhas dos irmãos, que consideram como suas, preferindo, entretanto, as filhas das irmãs para suas esposas" (op. cit., p. 14). Anchieta diz o mesmo com relação aos Tupí do século XVI (*Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*, p. 452). Haveria nessa informação uma referência implícita à exogamia e sucessão patrilinear entre tribos do grupo tupí-guaraní? Entre os Kayuá visitados por Virgínia Drew Watson não se observava, na época, o casamento do homem com a filha da irmã ("Notas sobre o sistema de parentesco dos índios Cayuá", *Sociologia*, v. 6, p. 45).

⁸ *Ensaio de etnologia brasileira*, p. 29. A citação acima foi modificada de acordo com indicações pessoais do autor. — As observações de Baldus foram confirmadas por Loureiro Fernandes: "A horda caingangue está atualmente dividida em duas metades; cada qual subdividida em dois grupos. Os grupos exogâmicos patrilineares são denominados numa das metades Votoro e Kadnieru — e na outra, Anikü e Kamé. — A propósito da origem dessa divisão, nada de positivo foi possível apurar, mas, afirmaram velhos Cainganges, que existiram outros grupos. Referem-se ao dos Tamper, que se extinguiu há alguns anos atrás, com a morte do último dos seus representantes. Preocupa-os atualmente a sorte do grupo Kadnieru, hoje muito reduzido, ao contrário dos Kamé e Anikü, os quais aumentam cada vez mais". Essa situação levou-os a tolerarem infrações das regras de exogamia, de sorte que já se têm verificado casamentos no interior do grupo dos Kamé ("Os Cainganges de Palmas", *Arquivos do Museu Paranaense*, v. 1, p. 196).

teremos ensejo de apontar com relação aos Mundurukú, baseado no material de A. Kruse e de Gonçalves Tocantins.

Enquanto a organização clânica dos Mundurukú encontra a sua explicação na tradição mítica e, em parte, certamente histórica da tribo⁹, os atuais Kaingang, pelo menos os de Palmas, não sabem dizer como se teria originado a divisão da tribo em metades exógamas¹⁰.

Nota-se desigualdade de "prestígio social" (Baldus) entre os quatro grupos, isto porque, na opinião dos índios, uns "têm mais força" do que outros. Onde viria a diferença de consideração? Baldus lembra a possibilidade de os grupos terem surgido duma antiga estratificação social, ou mesmo étnica¹¹. Pode-se dizer, em abono dessa hipótese, que a configuração cultural dos Kaingang reconhece uma estratificação social baseada em estratificação étnica. Com efeito, esses índios reduziram à condição de ilotas¹² os remanescentes de um bando de índios guaraní que vagueavam pela região do baixo Ivaí¹³.

Também a mitologia kaingang, como veremos, sanciona e até racionaliza esse padrão de comportamento.

A vida religiosa dos Kaingang encontra no culto aos mortos a sua principal manifestação. Baldus relaciona o desenvolvimento desse culto com a vida sedentária da tribo¹⁴. São contraditórias as informações sobre as crenças religiosas, máxime no tocante à vida de além-túmulo. Vários autores falam num deus Topê, que não parece ser outro que o Tupã

⁹ Albert Kruse, "Lose Blätter vom Cururú". *Santo Antônio*, ano 12, n. 1, p. 27.

¹⁰ Baldus, op. cit., p. 45. — Cf. também Loureiro Fernandes, loc. cit.

¹¹ Ibid.

¹² A expressão é de Ehrenreich, "Die Mythen und Legenden ...", *Zeitschrift für Ethnologie*, v. 37, suplemento, p. 17.

¹³ Esses índios guaraní, conhecidos geralmente sob o nome de Aré, haviam partido de seu primitivo território na fronteira paraguaia, empreendendo, como tantos outros, a desastrosa marcha à procura da Terra sem males. O nome Aré é abreviação de Yvaporé, apelido que lhes deram outras tribos guaraní e que se traduz: "os que queriam ir ao céu" (Nimuendajú, "Die Sagen von der Erschaffung...", *Zeitschrift für Ethnologie*, v. 46, p. 292-3). Pelos Kaingang são chamados de Kurutô, o que significa "sem roupa"; de fato, os homens Kaingang usam, em suas danças, o kuru ou kurukuxá, espécie de manto ou camisa tramada de fibra de urtiga (ver Telêmaco Borba, op. cit., p. 7, e Nimuendajú, op. cit., p. 375) e, ao que parece, desconhecida entre os Aré.

¹⁴ Baldus, op. cit., p. 32.

dos Tupí-Guaraní¹⁵; menciona-se também, às vezes, um ser malfazejo, Akritô¹⁶.

Quanto à vida *post-mortem*, vamos resumir os informes obtidos por Borba e por Baldus, não somente contraditórios entre si, como também diferentes dos dados esparsos em outras publicações. Segundo Telêmaco Borba, os Kaingang acreditam numa espécie de paraíso, onde as almas dos valentes irão morar depois da morte e as antas gordas "se lhes virão oferecer às suas flechas"; as almas dos covardes, porém, ficarão morando na terra, como seres perigosos que procuram raptar de preferência as almas dos recém-nascidos¹⁷. As crenças registradas por Baldus são inteiramente diversas, porquanto se referem a uma espécie de metempsicose. Após a morte, o velho volta à juventude; tornando a morrer, transforma-se num pequeno inseto, num mosquito ou numa espécie de formiga; e, finalmente, depois da morte desse inseto vem o nada¹⁸. Bastam estes dados para evidenciar a disparidade do material existente.

Uma coisa, entretanto, parece estar fora de dúvida: é que a vida religiosa dos Kaingang apresenta como centros de elaboração cultural o culto aos mortos e a organização da comunidade em grupos de parentesco, enquanto, por exemplo, a vida religiosa dos Guaraní gravita em torno da "dança medicinal", inventada e ensinada pelo herói-civilizador¹⁹.

O mito tribal dos Kaingang é ao mesmo tempo o seu mito heróico²⁰. Dentre as partes que o compõem destacam-se

¹⁵ Ver, por exemplo, Cemitille, apud Visconde de Taunay, *Entre os nossos índios*, p. 97-8; Borba, op. cit., p. 8.

¹⁶ Cemitille, apud Taunay, op. cit., p. 97; frei Mansueto Barcatta de Val-Floriana, "Dicionários Kainjgãng-Português e Português-Kainjgãng", separata da *Revista do Museu Paulista*, t. 12, p. 247.

¹⁷ T. Borba, op. cit., p. 7-8.

¹⁸ Baldus, op. cit., p. 49.

¹⁹ Esta observação já foi feita por Nimuendajú, op. cit., p. 374.

²⁰ Parece-nos indiscutível que a segunda e a quarta parte do texto de Borba, referentes à origem do milho e à obtenção do fogo, respectivamente, devem ser consideradas como narrações à parte. É evidente que os personagens centrais desses episódios são também heróis-civilizadores. Nyara se faz arrastar pela roça e enterrar-se no centro dela, para que de seu corpo nasça o primeiro milho, e Fyetô se transforma em filho da gralha-branca, roubando o fogo a Minará, que o guarda avaramente. Todavia, essas figuras não se enquadram na categoria dos heróis do enredo principal, que são, antes de mais nada, os antepassados dos grupos em que se divide a tribo.

os episódios do dilúvio, da formação de acidentes geográficos, da criação dos animais e da instituição de cantos e danças ²¹.

Os protagonistas do mito são os avoengos dos atuais Kaingang. Mencionam-se ao todo quatro grupos, a saber: os Kaingang, os Kayurukré, os Kamé e, finalmente, os Kurutõ, o que, em todo caso, não corresponde à feição primitiva do texto, porquanto a ação do mito se desenvolve quase inteiramente em torno da dualidade Kayurukré—Kamé, que representa a divisão da tribo em clãs, ou melhor, em metades exógamas, razão pela qual Nimuendajú inclui o texto na categoria dos “mitos de gêmeos” ²².

No texto mítico, os nomes Kayurukré e Kamé se aplicam indistintamente ora aos dois heróis ancestrais da tribo, ora a estes e a seus grupos conjuntamente. Vê-se, pois, que a dualidade dos heróis Kayurukré—Kamé constitui a expressão mítica da oposição entre as metades exógamas da tribo. Para maior clareza, cumpre acrescentar que, dos quatro grupos assinalados por Baldus no Toldo das Lontras, Votôro e Kadnyerú pertencem a uma das metades e Aniký e Kamé à outra ²³.

²¹ O texto foi recolhido por Telêmaco Borba, que o publicou várias vezes, com acréscimos. Servimo-nos da versão inserta em *Atualidade indígena*, p. 20-7. Segundo Ehrenreich (op. cit., nota à p. 6), o mito publicado por Lucien Adam se baseia no material de Ambrosetti e T. Borba. Não nos foi possível consultar os trabalhos de Ambrosetti e Adam. A versão divulgada por Carlos Teschauer (*Anthropos*, t. 9; *Boletim do Museu Nacional*, v. 3; *Poronduba rio-grandense*, p. 363-7), que cita Lucien Adam, afigura-se-nos quase como reprodução da primeira parte do texto de T. Borba.

²² Ver Ehrenreich, op. cit., p. 33, e Nimuendajú, op. cit., p. 374.

²³ Baldus, op. cit., p. 45. — Seria certamente injustificável admitir uma relação direta e constante entre a existência de uma parêlha de heróis ou ancestrais irmãos, de um lado, e a divisão da tribo em metades, do outro. Sabe-se, por exemplo, pelos textos de Thevet, que os Tupinambá remontavam a sua origem à parêlha de irmãos salvos do dilúvio, sem que haja notícia de metades, exógamas ou não, entre esses índios. A indicação de Anchieta sobre o casamento entre os Tupí do litoral não é suficiente para levar a essa conclusão. Entre os Parintintin, que se dividem em metades exógamas, não se encontrou o mito da parêlha de heróis. Quanto aos Apapokuva, convém salientar que os gêmeos não são apontados explicitamente como os avoengos dos índios atuais. — De outro lado, entre os Tapirapé, que se dividem em metades, os primeiros pais eram dois casais, a saber, “uma mulher mutum, uma mulher periquito e dois homens jacu” (Baldus, op. cit., p. 207).

Segundo Nimuendajú, os dois heróis, que ele denomina Kañerú e Kamé ²⁴, se distinguem quanto à pintura com que se enfeitam: o primeiro ostenta pontos e o segundo, traços ²⁵. Ora, essa particularidade encontra correspondência bastante exata na cultura tribal. Com efeito, descrevendo as pinturas do rosto entre os Kaingang de Palmas, informa Baldus que os Votôro têm um pequeno círculo na testa e outro em cada bochecha, enquanto os Kadnyerú se enfeitam, nos mesmos lugares, com um ponto grosso; por sua vez, os Aniký traçam dois riscos curtos e paralelos ao lado de cada olho, dois riscos curtos e paralelos em cada bochecha, e um pequeno risco horizontal junto a cada canto da boca; os Kamé, finalmente, se contentam com um risco vertical em cada bochecha ²⁶.

Transferindo-se para a visão geral do mundo, a noção da dualidade do grupo tribal e dos heróis ancestrais assume o caráter dum genuíno dualismo. Exprime-o de maneira incisiva, e talvez exagerada, o seguinte trecho de Nimuendajú:

Não somente a tribo inteira dos Kaingygn, desde o Tietê até o Ijuí, se divide, segundo a descendência do lado paterno, nesses dois clãs exógamas, como também toda a natureza. Distinguindo entre os objetos delgados e os grossos, entre os malhados e os estriados, o Kaingygn os considera pertencentes ou a Kañerú ou a Kamé, decidindo se foi este ou aquele que os fez e por qual dos dois podem ser usados no ritual. A divisão em clãs é o fio vermelho que se estende por toda a vida social e religiosa dessa tribo ²⁷.

Interrogado por Baldus, o chefe Kõikāng, de Palmas, negou haver uma classificação das plantas, dos animais e das estrelas de acordo com as divisões da tribo, “porque eles não foram pintados por nossos primeiros velhos, e porque eles têm pinturas completamente diferentes” ²⁸. Além de restringir, assim, a extensão do dualismo acentuado por Nimuendajú, essa explicação é interessante por mostrar de modo inequívoco a atuação decisiva dos heróis ou antepassados (“nossos primeiros velhos”) com relação a esse mesmo

²⁴ “Quanto a mim, nunca ouvi ninguém chamar aos avoengos dos Kaingygn senão Kañeru e Kamé; krê significa ‘família, descendentes’” (op. cit., p. 374).

²⁵ Id., ibid.

²⁶ Baldus, op. cit., p. 45-6.

²⁷ Nimuendajú, op. cit., p. 374.

²⁸ Baldus, op. cit., p. 63.

dualismo e, em especial, à divisão da tribo em diferentes grupos ou clãs. Para que alguma pessoa ou coisa seja Aniký ou Kamé, Kadnyerú ou Votôro, é, pois, indispensável que tenha sido pintada pelos avoengos da tribo. Assim, o sol e a lua pertencem a um desses grupos, porque outrora estiveram sobre a terra, podendo ser pintados pelos heróis²⁹.

Nesse sentido, o mito tribal desses índios se reveste de função fidejussória com relação a uma das principais atribuições do pai na sociedade kaingang. É que os heróis fornecem o precedente mítico para a autoridade do pai, que, pintando o filho com este ou aquele distintivo clânico, determina, de uma vez por todas, a qual dos dois grupos de sua metade há de pertencer³⁰.

Do escasso material existente não se pode depreender se a exogamia kaingang se liga ou não a uma organização totêmica. Nimuendajú³¹ afirma que os Kaingang se consideram não apenas simbólica, mas literalmente parentes das onças e que, na opinião deles, as pinturas de manchas ou listas pretas com que se enfeitam antes de assaltar o inimigo os tornam comparáveis a esses animais. Chegariam até, segundo o autor, a manifestar perturbações psíquicas, comparáveis à licantrópia, em que o indivíduo, embrenhando-se pela floresta, sai à procura da "filha do senhor das onças", pela qual se julga amado³².

Os Kaingang não explicam a criação do mundo. Dizem que os primeiros homens saíram da terra.

Segundo o mito tribal, em que o aparecimento dos homens se confunde com a narração do dilúvio, os Kayurukré e os Kamé, que nadam em direção do cume da serra de Krinjijimbé, ficam cansados e afogam-se, indo as suas almas morar no centro da terra; após o dilúvio, abrem, a muito custo, duas veredas pelo interior da serra.

De acordo com os informes de Nimuendajú os heróis Kañerú e Kamé, cada qual com muitos homens e mulheres de seu grupo, saíram de dois buracos da terra, localizados

²⁹ Id., *ibid.*

³⁰ Id., *ibid.*, p. 44, 62.

³¹ Op. cit., p. 371.

³² Id., *ibid.*

nos Krinxxy ("montanhas negras"), no sertão do Guaruava³³.

O mito tribal dos Kaingang contém referências a alguns acidentes geográficos característicos do Brasil meridional, como, por exemplo, à Serra do Mar, que se eleva íngreme junto às bordas do Atlântico, e à direção dos cursos fluviais, da costa para o interior. É tão estreita a ligação entre o mito e as particularidades do ambiente geográfico que somos levados a crer que data de tempos remotos a ocupação do Brasil Meridional pelos Kaingang.

Por ocasião do dilúvio, os antepassados dos atuais Kaingang se refugiaram na serra de Krinjijimbé, nome que dão à Serra do Mar³⁴.

Para a direção leste—oeste, seguida pelos rios que banham todo esse território, o mito oferece curiosa explicação etiológica. Enquanto os antepassados da tribo se encontram no cume de Krinjijimbé, durante o dilúvio, as saracuras, auxiliadas pelos patos, trazem terra em cestos, lançando-a à água para aumentar o espaço no alto do monte. "As saracuras vieram, com seu trabalho, do lado onde o sol nasce: por isso, nossas águas correm todas ao poente e vão todas ao grande Paraná"³⁵. No dilúvio dos Aré, a saracura e o sapacuru, espécie de íbis, trazem terra no bico, espalhando-a pela água. "Nos lugares em que o sapacuru largava terra, como seu bico era maior, ficava terra elevada, formando montanhas"³⁶.

É indiscutível o papel da mitologia dos Kaingang como expressão e justificação de importantes elementos da vida social. Com toda razão, Ehrenreich caracterizou o mito tribal

³³ Id., *ibid.*, p. 375. Baldus (op. cit., p. 60) diz que, segundo a tradição, os primeiros Kaingang, que eram também os primeiros homens, saíram da terra; esses primeiros homens eram macacos (menores e mais pretos do que os bugios), enquanto os negros eram bugios. — Segundo o mito, os antepassados dos Kaingang que ficaram seguros aos galhos das árvores durante o dilúvio se transformaram em macacos, e os dos Kurutô em bugios (Borba, op. cit., p. 2).

³⁴ Ehrenreich se refere às "encostas orientais da Serra do Mar" (baseado em Lucien Adam?); lembra também a analogia com o dilúvio karajá, em que o refúgio é o morro Tapirapé, e o mito correspondente dos Tamanak (op. cit., p. 28 e 31).

³⁵ T. Borba, op. cit., p. 20-1.

³⁶ Id., *ibid.*, p. 70. — Ehrenreich (op. cit., p. 30) considera a narração dos Aré como que um episódio do mito kaingang.

desses índios como “espécie de tradição política”³⁷. Com efeito, vimos atrás que a escravidão é uma instituição reconhecida pelo padrão da tribo; e no mito encontra-se a racionalização desse padrão de comportamento. Saindo do interior da serra de Krinjijimbé, os homens de Kayurukré e de Kamé

mandaram os *Curutons* para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado embaixo; estes, porém, por preguiça de tornar a subir, ficaram ali e nunca mais se reuniram aos *Cainganges*: por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que são³⁸.

O texto é tão claro que dispensa qualquer interpretação. Convém acrescentar apenas que o mito do dilúvio dos próprios Kurutõ ou Aré fornece, por sua vez, uma explicação para o mesmo fato. A conselho do sapacuru, o único sobrevivente da grande inundação constrói uma jangada, que, conduzida pelos patos, o leva para o lugar em que tomam banho “as moças das outras gentes”; aproximando-se da jangada uma das jovens, rapta-a e volta a seu pouso.

As outras moças contaram à gente delas o ocorrido, e eles foram em perseguição dos fugitivos, mas não os puderam alcançar. Aré casou-se com a moça, tiveram filhos; mas, quando encontramos as outras gentes, sempre estas brigam conosco. Eis a razão por que vivemos separados e como perdidos nas matas³⁹.

A divisão da sociedade kaingang em metades exógamias e a posição recíproca dessas facções constitui, por assim dizer, o problema básico do mito tribal. Já na ocasião em que as duas hordas abrem caminho através da serra de Krinjijimbé se define uma certa inferioridade dos Kamé em face dos Kayurukré. Pois, como não brotasse água da vereda aberta por aqueles, tiveram de pedi-la aos Kayurukré, de cujo caminho nascera um lindo arroio. Mais tarde, em sua atividade de heróis criadores, os antepassados Kayurukré e Kamé entram numa relação de antagonismo. Enquanto Kayurukré cria certo número de animais, Kamé se põe a fazer outros para combater os do companheiro⁴⁰.

³⁷ Op. cit., p. 17.

³⁸ T. Borba, op. cit., p. 21.

³⁹ Id., ibid., p. 70.

⁴⁰ Id., ibid., p. 21-2. O poder criador de Kayurukré (e provavelmente também de Kamé) existia só durante a noite. Surpreendido pelo amanhecer, não pôde completar a criação do tamanduá, ao qual faltavam os dentes, a língua e algumas unhas. Pôs-lhe à pressa uma

A desigualdade de consideração relativa dos grupos de parentesco no seio da comunidade transfere-se assim para o mito tribal. Segundo uma interpretação, informa Baldus⁴¹, a seqüência Votôro, Kadnyerú, Aniký e Kamé corresponde a uma ordem decrescente de prestígio.

Quanto à relação conubial entre os grupos, reza o texto de Borba:

Casaram-se primeiro os *Cayurucrês* com as filhas dos *Camés*, estes com as daqueles, e como ainda sobravam homens, casaram-nos com as filhas dos *Cainganges*. Daí vem que *Cayurucrês*, *Camés* e *Cainganges* são parentes e amigos⁴².

Também aqui a referência a um grupo denominado Kaingang, ao lado dos outros dois, é devida, por certo, a uma deturpação da feição original do mito. No tocante à expressão “parentes e amigos”, é preciso lembrar a informação de Baldus, segundo a qual o indivíduo de uma metade designa o da outra como amigo ou amiga, respectivamente, palavra que, ao mesmo tempo, significa o número dois⁴³.

Na vida kaingang, a dança é uma atividade de grande importância, o que se liga, certamente, ao desenvolvimento especial do culto aos mortos. De fato, no veingrényã, a grande festa anual desses índios, que se realiza na época em que o milho está verde e os pinhões amadurecem, executa-se a dança para expulsar o morto, que é venenoso e continua rondando as cabanas dos vivos. No veingrényã, que reúne a horda toda, a comunidade é tomada duma espécie de “sagrada embriaguez”, desenvolvendo uma reação coletiva contra a ameaça do poder sobrenatural do defunto⁴⁴. Em toda a dança cerimonial, que é acompanhada de cantos rituais e sons de chocalho, os dançadores se distribuem de acordo com a metade a que pertencem⁴⁵. E, consoante a declaração do chefe Kõikãng, o pai, ao determinar a qual

varinha fina na boca, dizendo: “Você, como não tem dente, viva comendo formiga”. — Seria interessante saber se as faculdades mágicas do pajé kaingang também não são ativas somente (ou de preferência) na escuridão da noite.

⁴¹ Op. cit., p. 45.

⁴² Op. cit., p. 22.

⁴³ Op. cit., p. 43.

⁴⁴ Id., ibid., p. 51-2.

⁴⁵ Id., ibid., p. 56-9.

dos dois grupos de sua metade há de pertencer o filho ou a filha, já tem em vista a necessidade de se formarem parças para dançar⁴⁶.

Não é de admirar, pois, a preocupação do mito heróico tribal com a origem das danças e das canções que as acompanham.

Antigamente, diz o mito, eram monótonas as festas dos Kaingang, pois estes não sabiam cantar nem dançar. Mas, certa ocasião, os homens de Kayurukré encontraram numa clareira do mato pequenas varas com folhas encostadas sobre um grande tronco de árvore; na terra, junto ao tronco, muito limpo, havia como que pequenas pegadas de crianças. No outro dia, quando todos estavam perto do tronco a escutar, viram um porongo na ponta duma varinha, que se movia e produzia sons; as varas com folhas começaram então a mover-se compassadamente, e ao mesmo tempo se ouvia um canto cujas palavras os índios decoraram sem contudo entendê-las⁴⁷. Foi assim que aprenderam a cantar e a dançar sem conhecer os dançadores. Daí a vários dias aprenderam outro canto e examinaram o chocalho, fazendo outros, iguais a este. Só depois de algumas luas Kayurukré descobriu que o seu mestre era o tamanduá-mirim; quis matá-lo com o seu cacete, quando o animal, pondo-se em pé, começou a cantar as modas que eles haviam aprendido⁴⁸.

Essa parte do mito nos leva novamente à consideração de outro problema: a relação entre os homens e o mundo dos animais. Aqui o tamanduá aparece como genuíno heróicivilizador, mais ou menos como o veado, que na mitologia bakairí figura como mestre de Keri, a quem ensina a extração

⁴⁶ Id., *ibid.*, p. 44.

⁴⁷ Essa passagem do mito alude à existência de textos arcaicos entre os cantos kaingang. O cancionário da tribo encerra uma porção de textos hoje intraduzíveis, ao lado de outros de que se pode dar pelo menos uma tradução livre (ver Cemitille, apud Taunay, *op. cit.*, p. 97; Baldus, "Sprachproben des Kaingang von Palmas", *Anthropos*, t. 30, p. 202, e *Ensaio de etnologia brasileira*, p. 55; T. Borba, *op. cit.*, p. 34).

⁴⁸ Mostra esse episódio como a fantasia mitopoética se apóia, muitas vezes, na observação da natureza. Para assumir a função de mestre-danças, ninguém mais indicado que o tamanduá, que, levantando-se sobre as patas traseiras, enfrenta o adversário para dar-lhe o proverbial abraço. — Exemplo análogo: segundo os Kaingang de Palmas, "o veado fez o mato porque corre muito e porque queria correr no mato" (Baldus, *op. cit.*, p. 60).

do veneno da mandioca⁴⁹. Além de cantos e danças cerimoniais, o tamanduá ensina a Kayurukré um curioso método para predizer o sexo das crianças. Encontrando-o na mata, o índio lhe entrega o seu cacete; se ele o segurar, a criança será homem; se o jogar fora, será mulher⁵⁰. Não admira que o tamanduá, professor de dança e conhecedor do futuro, seja tido em conta de muito inteligente. Reza o texto de Borba:

Os tamanduás sabem muitas outras coisas mais; pensamos que eles são as primeiras gentes que aqui existiam antes de nós, e que por velhos não sabem mais falar. Não os matamos⁵¹.

O tamanduá goza, pois, de imunidade entre os Kaingang, que o consideram como longínquo parente. A mesma imunidade existe ou existia para uma certa espécie de formiga e para os mosquitos, insetos em que, como já dissemos, se encarnam as almas dos defuntos⁵². Lembramos a analogia com a crença dos Bororo, segundo a qual a alma do defunto se encarna temporariamente nalgum animal, de preferência uma arara, que assim se torna alvo de especial consideração e deferência por parte dos Bororo; estes não matam, por exemplo, as araras mantidas na aldeia, tratando-as como seres mais ou menos humanos. Encaramos esse assunto no capítulo dedicado aos Bororo.

Um certo sentimento de parentesco ou afinidade com o mundo animal exprime-se também na crença, atrás referida⁵³, de que os primeiros Kaingang eram homens e macacos ao mesmo tempo; daqueles que durante o dilúvio se refugiaram sobre a terra, no cume de Krinjijimbé, descendem os Kaingang; os que se haviam agarrado às árvores continuaram macacos. Não se pode dizer que os homens descendam dos macacos, ou vice-versa; o dilúvio aparece tão-somente como fator de diferenciação dos avoengos intermediários, isto é, ao mesmo tempo "homens" e "animais"; é pelo fato de os homens viverem sobre o chão e os símios sobre as árvores que se estabelece a distinção primordial entre eles. Este motivo da narração kaingang encontra, aliás, curiosa ana-

⁴⁹ Karl von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, p. 382.

⁵⁰ T. Borba, *op. cit.*, p. 25-6.

⁵¹ Id., *ibid.*, p. 25.

⁵² Baldus, *op. cit.*, p. 49.

⁵³ Ver nota 33.

logia no mito do dilúvio dos andamaneses. Em diferentes versões desse mito, os avoengos (primitivamente não diferenciados, como entre os Kaingang) se refugiaram no alto de uma ou várias árvores: as aves ficaram em cima e somente os seres humanos desceram⁵⁴.

VII. A mitologia heróica dos Apapokuva em suas relações com a vida religiosa e a organização social

Apesar das notórias diferenças existentes entre as culturas das numerosas tribos da família lingüística tupí-guaraní, espalhadas por muitas regiões da América do Sul, é possível distinguir um fundamento ou *background* cultural mais ou menos comum a todas elas. Dentre os aspectos que o caracterizam salienta-se uma feição peculiar da vida religiosa e, em relação com ela, a preponderância dos fenômenos religiosos nas várias manifestações da vida social.

Neste capítulo, propomo-nos principalmente expor a mitologia heróica de uma tribo desse grupo (os Apapokuva) em suas relações com a vida religiosa e social, fazendo, a seguir, algumas observações sobre heróis míticos de outras tribos tupí-guaraní.

Desde que, nas páginas dedicadas ao messianismo, tivemos oportunidade de mostrar o papel decisivo da mitologia heróica apapokuva na origem de surtos messiânicos, já está traçado, em suas linhas essenciais, o quadro etnossociológico dessa tribo com referência à tradição mítica.

Na medida em que foi reconstituída com auxílio dos informes da época, a religião dos antigos Tupí-Guaraní da costa¹ se caracteriza por notável uniformidade, pelo menos em seus traços mais facilmente observáveis ou que mereceram mais atenção da parte dos missionários e cronistas. Até certo ponto, pode-se dizer o mesmo das representações míticas. Ao lado dos textos relativamente extensos de Thevet, possuímos

⁵⁴ A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, p. 346-7.

¹ Métraux, *La religion des Tupinambá...*

material mais ou menos fragmentário, esparso em numerosas fontes quinhentistas e seiscentistas.

Com relação às tribos contemporâneas, dispomos de material, em parte copioso, sobre os Apapokuva, os Tembê, os Txiriguano, os Parintintin, os Xipaia, os Mundurukú e outros. Todavia, não é suficiente para um estudo comparativo de religião e mitologia. Dos Tembê, por exemplo, não possuímos muita coisa além dos textos míticos; de outras tribos temos somente a descrição de práticas e crenças religiosas.

Esse material basta, contudo, para entrever uma unidade fundamental das religiões tupí-guaraní, pelo menos em suas linhas gerais.

Em que consiste essa unidade? Sobretudo em dois aspectos. Primeiro, no extraordinário misticismo que domina todas as representações de muitos índios tupí, e, em segundo lugar, no papel peculiar do pajé nessas culturas. Este segundo caráter decorre do primeiro, como, aliás, já se depreendeu do nosso estudo sobre o messianismo.

Além da autoridade religiosa, mas em relação com ela, o pajé tupí-guaraní reúne, muitas vezes, em sua pessoa a chefia política da comunidade. Como os poderes xamanistas constituem a principal fonte de prestígio, a posição social mais elevada e a maior autoridade são as do pajé mais poderoso, representando o tipo social ou padrão definido pelas culturas tupí-guaraní².

Há uma estratificação da sociedade apapokuva em quatro classes, baseada não porventura em critérios de ordem econômica, mas no desenvolvimento de faculdades mágico-religiosas sobre a base do chamado "canto medicinal". Os que alcançam o quarto e último grau nessa escala estão habilitados não somente a assumir a direção da principal festa religiosa, que é o nyemongaraí, mas também a tomar, pouco a pouco, a "direção social" (Nimuendajú) de todo o bando. Antes da

² Em outras culturas, o prestígio do indivíduo decorre de seu valor guerreiro, de sua habilidade de caçador, das qualidades esportivas, da beleza física, do grau de ascetismo, da capacidade de criação artística, da profundidade do pensamento filosófico etc. Nos diferentes períodos históricos da civilização, esse tipo ideal está sujeito a transformações constantes e às vezes radicais, sendo mesmo freqüente o caso de uma época ridicularizar o ideal predominante do período anterior. Assim, o cavaleiro, tipo ideal da Idade Média, é satirizado por Cervantes na época do Renascimento.

nomeação de "capitães" por parte das autoridades brasileiras, os Guaraní não reconheciam outros chefes senão esses grandes pajés³.

Dizem por sua vez os Tapirapé que morreriam todos se não tivessem os seus "pancés"⁴. É nesse sentimento de absoluta dependência em relação aos pajés, principais detentores dos meios de controlar os fenômenos sobrenaturais, incertos e perigosos, que se apóia, em última análise, o poder político de tantos pajés tupí-guaraní.

A principal fonte do poder xamanista é a inspiração, que se pode estimular e favorecer, mas não forçar, por meio de uma série de práticas e abstenções. Há casos em que no grupo todo não se encontra pessoa alguma em que se manifestem, em grau suficiente, essas faculdades sobrenaturais. Foi numa situação dessas que os habitantes de três aldeias tapirapé abandonaram a sua independência, mudando-se para uma aldeia em que ainda havia pajés⁵.

Diante de tudo isso, compreende-se facilmente que o herói mítico da tradição tribal, que representa a concepção do tipo ideal em sua totalidade, não seja, por exemplo, um grande guerreiro, mas necessariamente um grande pajé, um feiticeiro de poderes excepcionais.

O relevo dado à religião na vida tribal dos Tupí-Guaraní por si só não basta, porém, para explicá-la como fonte do profundo misticismo que caracteriza a mentalidade de muitas dessas tribos. Ao contrário, a posição de destaque das concepções religiosas no conjunto das idéias desses índios — e a conseqüente posição saliente do chefe religioso no sistema político-social — requerem uma explicação. É a própria religião, no teor e no espírito dos seus ensinamentos, que deve fornecer padrões, ou, pelo menos, razões que sirvam para explicar o fenômeno. E é o que realmente se observa.

Ora, a religião é um corpo de doutrinas e práticas com que o indivíduo se orienta no mundo sobrenatural; e nós a concebemos geralmente como fonte de segurança e de salvação, de consolo e de conforto moral⁶. Em oposição a isso, a

³ Nimuendajú, "Die Sagen von der Erschaffung...", p. 336-7.

⁴ Charles Wagley, "Xamanismo tapirapé", *Boletim do Museu Nacional*, (N.S.), Antropologia, n. 3, nota à p. 24.

⁵ Baldus, *Ensaio de etnologia brasileira*, p. 86.

⁶ Neste sentido, as doutrinas religiosas atribuem valor positivo à vida humana. Embora se tenha a impressão de que o cristianismo, mor-

doutrina dos Apapokuva — e, em grau mais ou menos acentuado, também as representações religiosas de tribos afins — se caracteriza, por assim dizer, como religião do desespero. Trata-se, sem dúvida, de um fenômeno de desorganização religiosa. Descrente das qualidades de seu próprio povo, e receando a próxima destruição da terra, o Apapokuva se abandona a irremediável pessimismo. Vimos, em capítulo anterior, a relação existente entre essa atitude de pavor e o desenvolvimento exagerado da cataclismologia, fruto talvez duma fantasia por demais agitada. Certamente o emprego excessivo do tabaco como excitante, além das práticas de vigília e jejum, a que se entregam os pajés, são em boa parte responsáveis pelos estados de quase-alucinação coletiva que provocam no seio da comunidade.

* * *

Dentre os personagens de que fala o mito tribal dos Apapokuva⁷ destacam-se os gêmeos, Nyanderykeyé e Tyvýry, que ocupam posição saliente como heróis-civilizadores. É sobretudo ao primeiro deles, Nyanderykeyé, que cabe o título de herói mítico da tribo.

O gênese apapokuva conta como Nyanderuvusú (“nosso pai grande”), o ser supremo, criou a terra preenchendo os quadrantes formados por uma cruz de madeira. Mas Nyanderuvusú não é apenas o criador da terra; será também o seu destruidor. Nyanderuvusú encontra perto de si Nyanderú Mbaekuaá (“nosso pai conhecedor de todas as coisas”). Nyanderuvusú cria a primeira mulher, Nyandesý (“nossa mãe”), que concebe um filho de cada um desses deuses⁸, os quais em seguida desaparecem do cenário. Nyandesý é morta pelas

mente na Idade Média, assumiu uma atitude negativa diante da existência humana sobre a terra, esse negativismo é apenas aparente. Condenando este “vale de lágrimas”, o cristão não deixa, contudo, de considerá-lo como necessário para alcançar a felicidade suprema, situada na vida *post-mortem*. Em última análise, portanto, o cristianismo encara com otimismo até os aspectos desagradáveis da vida humana.

⁷ Nimuendajú, op. cit., 393-400.

⁸ A existência de dois deuses na primeira geração talvez se tenha tornado necessária para explicar a de gêmeos na segunda. Ter-se-ia desdobrado o ente supremo em dois seres, pois é comum a crença de que é preciso haver dois pais para que haja dois filhos. Ver, a esse respeito, A. H. Krappe, “Zum antiken Zwillingskult im Lichte der Ethnologie”, *Zeitschrift für Ethnologie*, v. 66, p. 190.

onças, que poupam os gêmeos Nyanderykeyé, filho de Nyanderuvusú, e Tyvýry, filho de Nyanderú Mbaekuaá. A vida dos dois é uma sucessão de episódios e aventuras característicos dos heróis míticos. Nyanderuvusú é o criador do mundo, mas cabe aos gêmeos a formação ou elaboração dos pormenores; as ações dos gêmeos têm relação mais imediata com a vida e o destino dos homens.

As aventuras dos gêmeos míticos, desde que são retirados do ventre da mãe trucidada pelas onças, até que o maior deles, Nyanderykeyé, recebe as insígnias de seu pai, e com elas o governo do mundo, ocupam quase todo o texto do mito tribal.

Dos episódios relatados, os mais significativos do ponto de vista da sociologia parecem-nos ser os últimos, correspondentes aos números XL e XLI do texto de Nimuendajú⁹.

Assim, o capítulo XL relata como os gêmeos maltratam um Anyāy (espírito), que tem o pênis amarrado ao corpo por meio de um cordel. Os heróis atiram pimenta à água, e o Anyāy, desatando o membro e lançando-o à água para lavá-lo, não agüenta o ardor e sai correndo para, afinal, cair num precipício.

Como observa Nimuendajú¹⁰, não somente esse episódio, como a própria figura do Anyāy exprime provavelmente a recordação de alguma tribo inimiga. Os inimigos tradicionais dos Apapokuva, os Kaingang, são a única tribo vizinha que usa a corda da cintura e o chamado cordel do pênis¹¹. E o episódio citado visa, sem dúvida, ridicularizar os índios que usam esses adereços. Outros fatos, igualmente lembrados por Nimuendajú, abonam essa explicação.

Os Anyāy de que trata o capítulo seguinte (XLI) não podem ser incluídos na mesma categoria. Do próprio mito desprende-se serem eles os antepassados dos Apapokuva atuais. O herói, Nyanderykeyé, querendo comunicar-se com o pai, faz um maracá e convoca os Anyāy, a fim de ensinar-lhes a dança medicinal. Dançam durante quatro meses, até que vem

⁹ Op. cit., p. 322.

¹⁰ Ibid.

¹¹ “Antigamente, os homens [kaingang] apertavam o prepúcio com uma fitinha chamada *mefé*, e atavam o pênis na corda da cintura, enquanto que as mulheres usavam uma tanga de embira” (Baldus, op. cit., p. 34).

Nyanderuvusú, levando o filho consigo. Nyanderykeý insiste junto ao pai com rogos e perguntas, logrando, finalmente, obter as insígnias de Nyanderuvusú e, com elas, o governo do mundo.

É sobre estes ensinamentos que se baseia, por assim dizer, toda a vida religiosa apapokuva. Os Anyã desse capítulo não podem, pois, ser outros senão os antepassados da tribo, aos quais o herói ensinou a dança, por intermédio da qual o índio consegue tornar o corpo tão leve que pode voar para a Terra sem males.

O texto mítico termina com a predição do fim do mundo. Quando Nyanderuvusú resolver a destruição da terra, caberá a Nyanderykeý retirar a cruz de madeira que a suporta. E a terra desabarará.

O que importa mostrar é que esse mito, e sobretudo a figura de Nyanderykeý, não somente simbolizam a cultura apapokuva, como desempenham, além disso, a função de garantir a verdade de representações religiosas fundamentais e, em correlação com elas, a eficácia das práticas cerimoniais. Com auxílio da análise pormenorizada, de Nimuendajú, a nossa tarefa se torna fácil, porquanto basta selecionar os elementos mais significativos.

Embora os Apapokuva não o reconheçam mais hoje em dia, parece ter havido originariamente uma identificação dos gêmeos¹² com o sol e a lua¹³. Sol e lua são irmãos¹⁴. Hoje o sol se chama Nyanderú ("nosso pai"); o Apapokuva venera-o e atribui-lhe o governo do mundo¹⁵, que no mito tribal cabe a Nyanderykeý, a quem foi transmitido por Nyanderuvusú ("nosso pai grande").

¹² Conquanto gêmeos, Nyanderykeý e Tyvýry são irmãos de idades diferentes, simplesmente porque o apapokuva-guaraní não possui palavra para dizer irmão. Nyanderykeý significa "o irmão mais velho", embora se traduza literalmente por "nosso irmão mais velho"; emprega-se o "nosso" porque, como ensina Nimuendajú, o dialeto dos Apapokuva não conhece as formas impessoais; pela mesma razão, "o irmão mais moço" se chama Tyvýry "o irmão mais moço dele" (Nimuendajú, op. cit., p. 323-4). A falta de designativo para "irmão" não se pode, no entanto, afirmar com relação a todos os dialetos guaraní. O vocabulário de Paulo Restivo registra *cheacigue* ou *cheahigue* para dizer (meu) irmão maior ou menor; de gêmeos, o primeiro se chama *tentotara* e o segundo, *yyahigue* ou *yyacigue* (*Vocabulario de la lengua Guaraní*, s. v. "hermano" et "mellizos").

¹³ Nimuendajú, op. cit., p. 331.

¹⁴ Id., ibid.

¹⁵ Id., ibid., p. 330-1.

Nyanderuvusú tem os atributos do ser supremo: é talvez a divindade primitiva, e a primeira personificação do sol, da qual se teria separado secundariamente a figura do filho como herói-civilizador. Nyanderuvusú é quase um *deus otiosus*, que não se preocupa mais com a humanidade. Foi ele que fez a primeira roça, o que, no entanto, não basta para lhe dar o título de inventor da lavoura. Não se pode considerá-lo como herói ou deus-civilizador, como o faz Métraux repetidamente em seus trabalhos, em que é seguido por outros autores, como, por exemplo, Artur Ramos¹⁶.

O herói, por sua vez, se dissociou numa parêntese de irmãos, que se tornam protagonistas duma série de incidentes em que o mais velho aparece de ordinário como o mais inteligente e de melhor iniciativa, enquanto o outro desempenha o papel de auxiliar desajeitado. Mas há também episódios em que Tyvýry salva o irmão e até lhe restitui a vida (I. XXIX). Os gêmeos são possuidores de faculdades mágicas; soprando, um faz aparecer flores sobre a cabeça do outro¹⁷.

¹⁶ Em seu estudo sobre os homens-deuses, confrontando a mitologia e a religião dos Apapokuva com as de outras tribos tupí-guaraní, escreve o seguinte: "O mago anônimo vindo da costa do Brasil, da mesma forma que todos os seus predecessores e imitadores, encarnava o herói-civilizador. 'Nosso pai grande', e suas ações eram, na medida do possível, calcadas sobre as que a mitologia atribuía ao grande antepassado, ao deus tribal" (*Les hommes-dieux...*, p. 73). O material reunido pelo próprio Métraux evidencia o acerto parcial dessa observação, e sobre o mesmo fato insistimos também neste trabalho, no capítulo dedicado aos movimentos messiânicos entre os índios da América do Sul. O engano de Métraux consiste, em primeiro lugar, em conferir a "nosso pai grande" ou Nyanderuvusú, o papel e os predicados que cabem indubitavelmente a Nyanderykeý, pois é este que faz jus ao título de herói-civilizador de sua tribo. Ademais, entre os Apapokuva, o grande pajé não é propriamente reencarnação do herói mítico, mas apenas um homem provido de grandes poderes sobrenaturais e que, tendo experimentado sonhos e visões, se crê destinado a conduzir o seu povo à Terra sem males. A autoridade do chefe religioso não decorre de identificação direta com o herói, mas baseia-se no precedente mítico. Realizando as cerimônias inventadas e prescritas por Nyanderykeý é que o pajé tem a faculdade de "fazer milagres". Trata-se da fundação mítica do rito, cuja eficácia é comprovada pelo texto tradicional. O mito dá, pois, confiança no resultado positivo do rito.

¹⁷ A posição mútua de Nyanderykeý e Tyvýry é semelhante à que se observa em outras parênteses de irmãos míticos. Nimuendajú caracterizou principalmente a analogia entre os gêmeos apapokuva e os irmãos Keri e Kame do mito bakairí. Assim como Nyanderykeý também Keri mora no céu como avoengo da tribo, e como os heróis apapokuva, também Keri e Kame inventam a dança antes de deixar a terra. E assim por diante (Nimuendajú, op. cit., p. 365 et seqs.).

Nyanderykey ocupa uma posição central nas representações religiosas e no ritual dos Apapokuva, ao contrário de Nyanderuvusú, que tornará a aparecer apenas para pronunciar, por assim dizer, a sentença final sobre a terra e os homens. A onça azul esperará pela ordem de Nyanderuvusú, a fim de lançar-se sobre a humanidade. Encarando o futuro, o Apapokuva vê de um lado o ser supremo, que determinará a destruição do mundo, e do outro o herói, que, embora executor da decisão paterna, é quem dará abrigo e guarida a seu povo. A figura de Nyanderykey está intimamente ligada ao mito da Terra sem males, pois o paraíso é a morada do herói.

Nyanderykey é representante do poder supremo, isto é, de Nyanderuvusú, que lhe deu as armas, os utensílios mágicos, suas insígnias e a incumbência de velar pelo mundo. E Nyanderykey estabeleceu-se "nyande áno" (acima de nós), onde cuida das coisas que se passam na terra (XLII). Mas foi a instâncias do próprio filho que Nyanderuvusú lhe confiou o governo; e a fim de pôr-se em comunicação com o pai, que desaparecera, Nyanderykey inventou a dança medicinal (XLI). A eficácia desse invento constitui por certo o principal precedente mítico no conjunto das representações religiosas dos Apapokuva. Para estes, a dança medicinal é o rito mais importante, de cuja eficiência julgam depender o seu próprio destino. Assim como Nyanderykey recorreu à dança medicinal para entrar em comunicação com o pai, os índios empregam-na hoje para ir à morada do herói-civilizador. É em torno da dança medicinal que gira toda a vida religiosa do grupo.

No tocante à sua função, cumpre frisar que a dança medicinal contribui de maneira decisiva para a manutenção da coesão social da horda apapokuva. A esse respeito, é muito expressivo, por exemplo, o seguinte depoimento de Nimuendajú:

A mais importante de todas as danças medicinais é o *nimongarai* (*ni* = para si; *mō* = fazer; *carai* = magia). Realiza-se uma vez por ano, na época em que estão verdes os frutos do campo, especialmente o milho, isto é, entre janeiro e março. O objetivo da festa é o de afastar, para todo o ano, as influências maléficas que possam atingir os homens, bem como as plantas e os animais alimentícios. Com antecedência, avisam-se também os índios de muito longe e que, por assim dizer, já deixaram de pertencer à tribo; tem-se observado que nessas festas muitos daqueles que, em leviana cegueira, haviam declarado que nem mais queriam

ser índios retornaram contritos ao convívio dos seus. O *nimongarai* é a única ocasião em que se pode ver uma horda guaraní reunida até o último homem¹⁸.

Segundo o mesmo autor, dificilmente se realiza uma dança medicinal que não se relacione com o mbaemeguá, a grande catástrofe que, segundo o mito, ameaça a terra e a humanidade¹⁹.

Inventando a dança medicinal, Nyanderykey a institui desde logo como cerimônia coletiva. Trata-se, pois, duma ocorrência eminentemente social. De ordinário, a tribo toda, ou pelo menos a horda toda, a executa; todos dançam: homens, mulheres e crianças. No mito, o herói reuniu os Anyã, ensinando-lhes a dança mágica. A nosso ver, não há dúvida de que esses Anyã não são outros senão os primitivos Apapokuva. Nota-se que são reconhecidos pelos gêmeos como seres da mesma categoria (I. XXX). Mas em outras passagens, como vimos, aparecem Anyã representando outras tribos; várias vezes Nyanderykey e Tyvúry se divertem à custa desses seres²⁰. E uma terceira categoria de Anyã nos parece ser

¹⁸ Id., *ibid.*, p. 349.

¹⁹ Id., *ibid.*, p. 334. — A dança medicinal às vezes se prolonga por muito tempo; nada mais natural, desde que no mito se dança durante quatro meses.

²⁰ É bem possível que a oposição entre os gêmeos e esses Anyã seja reminiscência de rivalidade, desavenças e lutas havidas entre os Apapokuva e seus vizinhos. Além disso, convém realçar que os gêmeos se casam com as filhas do Anyã, o que se refere possivelmente à instituição da exogamia.

No tocante à organização social, o mito apapokuva se nos afigura, além disso, característico duma sociedade com tendências para a família patriarcal. Nas relações entre Nyanderuvusú e Nyanderykey é indiscutível a importância da paternidade; é ao pai que o herói deve as suas insígnias e, ao mesmo tempo, o governo do mundo. Segundo Ehrenreich, o ciclo mítico tupi-guaraní se caracteriza, entre outras coisas, pela viagem dos gêmeos à procura do pai e pelas provas que este lhes impõe ("Die Mythen und Legenden...", p. 60). Inventando a dança medicinal para entrar em contacto com o pai, Nyanderykey corresponde, pois, a esse padrão. Não se fala, porém, em provas impostas por Nyanderuvusú. Em compensação, como lembra Nimuendajú, a passagem do mito que diz "Enquanto andavam, Nyanderykey importunava o pai com pedidos e perguntas [...]". E então Nyanderykey perguntou pelas insígnias do pai, e este deu suas insígnias ao filho" (XLI) se baseia sem dúvida no motivo da "luta de pai e filho", que se encontra em mitologias aruak (Nimuendajú, *op. cit.*, p. 365). Num e noutro motivo se exprime a importância que a paternidade assume na organização social da tribo. Em *Éléments de sociologie religieuse*, p. 58-9, Roger Bastide indica o conteúdo dum estudo comparativo de A. Potter sobre o tema da luta entre pai e filho.

representada por aquele que armou a sua rede sobre o caminho que leva ao Além, ameaçando as almas que se dirigem para lá ²¹.

Embora não haja indicação precisa quanto à instituição mítica do canto medicinal, supõe-se que também aqui se trate duma invenção do herói; afinal, o ponto culminante de toda dança medicinal é o canto, chamado *nyeengaraí* ²². O canto medicinal faz parte também da cerimônia da imposição do nome às crianças; durante essa cerimônia, o chefe religioso “descobre” o nome correspondente à alma do indivíduo. Esta pode ter vindo de três regiões diferentes: da sede de Nyanderykey, no zênite, da morada de Nyandesý (“nossa mãe”), no oriente, ou da sede do deus do trovão, Tupã, no ocidente ²³.

Em vista de sua função cerimonial, como instrumento indispensável para entrar em comunicação com o mundo dos espíritos, compreende-se facilmente a crença de que o maracá, que, na opinião de Nimuendajú, até se pode considerar como “o símbolo da tribo Guarani” ²⁴, tenha sido inventado pelo herói-civilizador desses índios (XLI).

Em sua carreira heróica, Nyanderykey, em companhia do irmão, utilizando o seu poder de fazer milagres, se torna não somente o criador de importantes aspectos da vida religiosa dos Apapokuva, como também de outros elementos culturais e de particularidades do mundo animal e vegetal.

Ao papagaio, que tão sollicitamente o informou sobre as circunstâncias da morte de sua mãe, Nyanderykey dá, em retribuição, a faculdade de imitar todos os idiomas ²⁵.

A gratidão do herói manifesta-se também com relação ao gambá. Por ter dado de mamar a Tyvýry, Nyanderykey lhe confere o privilégio de dar cria sem sofrer as dores do parto e de poder carregar consigo os filhotes numa bolsa natural ²⁶. Chamamos a atenção para a idéia de recompensa expressa neste episódio e no anterior.

Os frutos do mato são criados por Nyanderykey. Fá-los para Tyvýry, já que não consegue ressuscitar a mãe, em cujos seios o irmãozinho quer mamar ²⁷.

Também a construção do mundéu, que os irmãos empregam para caçar onças, é invenção do herói-civilizador.

A obtenção do fogo é igualmente atribuída aos irmãos. Na opinião de Nimuendajú, o episódio representa a fusão de dois mitos primitivos: obtenção do sol pelo herói tribal, tirando-o dos urubus, e obtenção do fogo pelo sapo ²⁸.

Os animais venenosos (vespas e cobras) foram feitos por Nyanderykey, que se deixa picar por eles com o intuito de verificar a eficácia dos remédios. Nos casos em que adoece ou até morre, Tyvýry o restabelece, soprando-lhe a cabeça ²⁹. Essa parte do mito tem ou teve certamente função fidejussória com relação a expedientes médico-mágicos.

As mandaaias, criadas pelo herói tribal antes de ensinar a dança medicinal aos Anyây, fornecem o mel que os Apapokuva empregam com frequência no ritual religioso ³⁰.

A figura de Nyanderykey, a ameaça do grande cataclismo e a idéia da Terra sem males estão sempre vivas no espírito dos Apapokuva. De um lado, a religião do desespero, o pessimismo da tribo que se extingue: “Hoje a terra é velha, e a nossa gente não quer mais reproduzir-se [...]” ³¹. Do outro, a miragem da Terra sem males, única salvação possível. Daí o aparecimento de tantos surtos messiânicos, que estudamos em outro capítulo deste trabalho.

É compreensível que numa sociedade cuja vida religiosa gravita em torno desses problemas, que preocupam incessantemente a tribo inteira, o pajé, chefe do cerimonial e representante do herói-civilizador, que lhe serve de garantia, ocupe uma posição privilegiada no seio da comunidade. Aliás, por uma inversão por certo justificada, pode-se dizer também que Nyanderykey tomou as suas feições características pela “heroização” do pajé, ou seja, por um processo de abstração e idealização de suas qualidades máximas e de sua função

²¹ Nimuendajú, op. cit., p. 308.

²² Id., ibid., p. 303, 333.

²³ Id., ibid., p. 302.

²⁴ Id., ibid., p. 341.

²⁵ Id., ibid., p. 324.

²⁶ Id., ibid., p. 326.

²⁷ Id., ibid., p. 325.

²⁸ Id., ibid., p. 326-7; cf. também p. 329-30, I. XXVIII.

²⁹ Id., ibid., p. 327; I. XXIX.

³⁰ Id., ibid., p. 327.

³¹ Id., ibid., p. 399; I. XLII.

na vida social. A idéia de que o herói nasce da festa³² se aplica com singular justeza ao caso dos Apapokuva, entre os quais o pajé se distingue como mestre-de-cerimônias da dança medicinal.

Em seus sonhos, os chefes religiosos visitam às vezes Nyanderuvusú que em breve decidirá a destruição final do mundo³³, mas encontram-se de preferência com Nyanderykey, que influi nos destinos da tribo e a quem estão ligados por laços de afinidade.

Assim como os pajés representam a expressão máxima da personalidade apapokuva, o grande pajé mítico, com suas instituições e ensinamentos, é realmente o símbolo da vida social da tribo.

Os Apapokuva contam uma porção de histórias cujos protagonistas são poderosos pajés de tempos antigos. No mito do dilúvio aparece a figura de Guyraypotý, que consegue salvar os seus asseclas, conduzindo-os à Terra sem males. Quando a catástrofe se vinha aproximando, Nyanderuvusú desceu à terra, mandando Guyraypotý realizar a dança medicinal³⁴. Assim como Guyraypotý, há muitas figuras análogas que certamente devem a sua existência à fantasia mítica dos índios. Quanto a uma série de grandes chefes religiosos lendários, porém, não há dúvida de que se trata de personagens históricos, cuja existência, como informa Nimuendajú, às vezes não data ainda de cem anos. Entre eles, Nyanderyky-nim ("nosso primo") e seu sucessor, Nyanderuí ("nosso pequeno pai"), que, dirigindo a horda dos Tanyiguá, partiram da fronteira paraguaia em princípios do século passado à procura do paraíso mítico³⁵. Foram os iniciadores daqueles extraordinários movimentos étnico-religiosos que, desencadeados pelas idéias míticas das tribos guaraní, se prolongaram por um século, mais ou menos, vindo, finalmente, selar o destino trágico desses índios.

* * *

³² Esta idéia, que evidentemente não ousaríamos formular como lei sociológica, exprime, sem dúvida, a gênese do culto dos heróis em determinadas culturas. Para o estudo desse aspecto dos mitos heróicos, que nos propomos abordar em outra oportunidade, são de especial relevância a exaustiva análise de S. Czarnowski, *Le culte des héros et ses conditions sociales*, e o sugestivo prefácio com que Henri Hubert enriqueceu essa obra.

³³ Nimuendajú, op. cit., p. 335.

³⁴ Id., ibid., p. 332.

³⁵ Id., ibid., p. 328-9.

Estudada a mitologia heróica dos Apapokuva-Guaraní, não se torna necessário, a nosso ver, proceder aqui a exaustiva análise dos mitos correspondentes encontrados em outras tribos tupí-guaraní. Um aprofundado estudo comparativo das mitologias heróicas dos índios pertencentes a esse grupo levaria, por certo, a conclusões interessantes, mas deveria ser empreendido sobre base muito mais ampla. Contentamo-nos, por isso, com algumas indicações de caráter geral.

Em suas linhas essenciais, a tradição mítica dos Tupinambá, que ocupavam grande extensão da costa brasileira na época da conquista e da colonização da orla litorânea, foi registrada várias vezes pelos cronistas da época; dentre estes se destaca, como autor do relato mais completo, o missionário franciscano André Thevet, companheiro de Villegaignon. Utilizando-se dos trabalhos de Thevet, em parte ainda inéditos, e cotejando-os com os demais dados disponíveis sobre a religião das tribos tupí-guaraní, Alfred Métraux desenvolveu um quadro sugestivo e bastante completo da vida religiosa dos Tupinambá. Com muita clareza, aparece aí, por exemplo, a afinidade fundamental da mitologia heróica dos Apapokuva com a dos Tupinambá. Certo, as denominações dos personagens são outras, o que não se deve estranhar, porquanto "os deuses passam, mas os temas permanecem"³⁶. Equivale a dizer que os nomes das figuras míticas são transitórios e de importância secundária. O herói tupinambá figura no relato de Thevet com uma série de nomes diferentes, o que levou o frade a dissociar o personagem mítico em vários seres distintos. Entretanto, parece que, em grande parte, essa dissociação já existia no espírito dos índios, que estabeleciam ligação genealógica entre as diferentes figuras. Métraux conseguiu demonstrar, com bastante evidência, que todas elas remontam a um único personagem primitivo.

Não obstante, a interpretação etimológica das denominações dadas ao herói pode ser de alguma utilidade. Assim, a tradução do nome mais comum do herói tupinambá — Maíra, Maíra-Atá ou Maíra-Monhã — revela desde logo coerência entre a significação do nome e as ações do personagem.

Na autorizada opinião de Curt Nimuendajú, Maíra é o "semideus nacional das tribos tupí"³⁷. Com efeito, esse nome

³⁶ Georges Dumézil, *Le festin d'immortalité*, p. VII.

³⁷ "Os índios Parintintin do rio Madeira", *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, t. 16, p. 224.

é contraditório, como designativo do herói-civilizador, nas obras sobre os extintos Tupí do litoral, que até o aplicaram aos franceses vindos ao Brasil, mas aparece também na mitologia dos Tembê e dos Parintintin, onde por sua vez designa o herói-civilizador.

Várias são as traduções dadas ao nome Maíra. Teodoro Sampaio, por exemplo, interpreta-o como contração de "mbae-ira", o que viria a ser "o apartado, o solitário, o que vive distante"³⁸. Com o caráter do herói coaduna-se muito bem a interpretação de Thevet, que traduz o nome por "transformador", e Maíra é de fato *transformer* por excelência traço que se acentua principalmente no mito tupinambá³⁹. Também o nome Maíra-Atá, na tradução sugerida por Nimuendajú, "Maíra, o peregrino"⁴⁰, corresponderia a importante qualidade do personagem, caracterizado repetidamente como o herói peregrino. Na opinião mais aceita pelos estudiosos do idioma tupí, o termo Monhã se refere às qualidades de médico ou curador que distinguem o herói; Plínio Ayrosa explica-o da seguinte maneira:

Mosã, posã, pohã, poháng, posáng etc., são variantes gráficas de *mõ-áng*, fazê-lo animar-se, tornar são, curar, remediar. É o remédio, a medicina, a poçanga, o que cura⁴¹.

Em grande número de escritos da época colonial, Sumé, como também se denomina o herói-civilizador dos Tupinambá e de outras tribos tupí-guaraní, é apresentado como indivíduo de cor branca. Trata-se evidentemente duma interpretação errada de explicações dadas pelos aborígenes. Estes,

³⁸ Teodoro Sampaio, *O tupi na geografia nacional*, s. v. "maior".

³⁹ "[...] e por causa das obras maravilhosas que fazia impuseram-lhe o nome de Mairé-monan, nome do qual preciso dar-vos a interpretação. Pois essa palavra Mairé, em língua selvagem, significa o mesmo que transformador: posto que esse era muito hábil em transformar umas coisas em outras, e Monan significa o mesmo que velho e antigo [...] e é ele, como dizem, que ordena todas as coisas a seu agrado, formando-as de diferentes figuras: em formas de animais, aves, peixes e serpentes, segundo o seu país e habitação, mudando o homem em animal, para punir-lhe a maldade como bem lhe parece" (Thevet apud Métraux, *La religion des Tupinambá...*, p. 227).

⁴⁰ "Sagen der Tembê-Indianer", *Zeitschrift für Ethnologie*, v. 47, p. 201.

⁴¹ Plínio Ayrosa, Notas. In: Jean de Léry, *Viagem à terra do Brasil*, p. 273. — Lembremos que G. Friederici, por sua vez, traduz o termo "monhã" por "feiticeiro, necromante, médico; feitiçaria", dizendo, porém, ser oriundo "de uma língua de Santa Maria ou da Venezuela", *Hilfswörterbuch für den Amerikanisten*, p. 66.

referindo-se ao herói-civilizador da tribo, diziam ser ele um "grande caraíba" (grande mago ou feiticeiro). Ora, como o termo caraíba se aplicava ao europeu, que era branco, a confusão era fácil de se estabelecer. Os europeus eram chamados caraibas não por serem brancos, mas simplesmente porque eram considerados indivíduos extraordinários⁴². A seguinte observação de Baptista Caetano no Vocabulário da Conquista pode ser citada em abono do que acabamos de dizer:

Que entre os tupys *caryb* também designava "branco, europeu" vê-se do fato de ainda perdurar no Amazonas *cariua* exprimindo "o homem civilizado, instruído", e também "poderoso ou rico", pois que ainda a um negro abastado ou que tem posses chamam "*cariua tapanhuna*", isto é, senhor preto, senhor negro⁴³.

Em sua significação original, caraíba não tem, pois, relação alguma com a cor do indivíduo ao qual se aplica o nome.

Entre os estudiosos da lingüística americana não há acordo quanto à origem e à verdadeira significação do termo caraíba. Friederici, criticando o vocabulário etimológico de Lokotsch, aceita a opinião de von den Steinen, quando este afirma

que a palavra caraibe, caraiba, canibal, registrada nas Índias Ocidentais por Colombo e pelos primeiros descobridores, é tomada a uma tribo karaib, e que o termo karaib, karaibá, kxaraiba, que nesta forma nada tem que ver com o tupí, só se introduziu no Brasil em época posterior, com sentido transformado, tendo aqui a significação de "alguém não como nós", "estrangeiro" ou, como quer Barbosa Rodrigues, "povo de conquistadores e senhores"⁴⁴.

Não pretendemos aqui entrar em discussão sobre o parentesco lingüístico entre os Tupí-Guaraní e os Karaib, e não possuímos, tampouco, elementos para refutar a hipótese — que, entretanto, nos parece pouco provável — de que o ter-

⁴² Em outro capítulo insistimos bastante sobre a freqüente identificação dos estrangeiros com heróis-civilizadores indígenas. Aqui convém acrescentar apenas o exemplo do deus ou herói-civilizador dos Quéchua, chamado Virakocha. Sobre esta denominação escreve Friederici: "um deus dos Inka; uiracocha chamam comumente o castelhano estrangeiro, judeu, mouro, turco, inglês e francês, que todos são espanhóis uiracochas" (op. cit., p. 100).

⁴³ Baptista Caetano de Almeida Nogueira, "Vocabulário das palavras guaranis usadas pelo tradutor da 'Conquista Espiritual', do padre A. Ruiz de Montoya", *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, v. 7, p. 69.

⁴⁴ Georg Friederici, resenha de *Etymologisches Wörterbuch der amerikanischen (indianischen) Wörter im Deutschen*, de Karl Lokotsch, *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, p. 297.

mo, com a significação de alguém diferente de nós, estrangeiro⁴⁵, se tenha introduzido no Brasil depois do descobrimento. Lembramos tão-somente que o vocábulo figura amiúde em antigas crônicas e relatos sobre índios tupí-guaraní, e geralmente com o sentido fundamental de mago, feiticeiro, homem santo, sábio ou astuto, significação com que foi aplicado também aos europeus. A idéia complementar de conquistador, senhor, dominador, que tantos autores ligam à palavra, tem toda razão de ser, porquanto, para a mentalidade de muitos Tupí-Guaraní, não há diferença essencial entre a qualidade do pajé e a autoridade do chefe, visto que esta decorre daquela. Queremos insistir somente no fato de que — pelo menos entre os Tupí-Guaraní — o verdadeiro significado de karaí não é outro senão o de magia, feitiço, poder ou faculdade extraordinária. Caraíba é, pois, todo portador dessa qualidade, quer seja o pajé da tribo ou o invasor europeu, “o branco” ou “estrangeiro”. Como vimos, a principal “dança medicinal” executada pelos Apapokuva é o *nimongaraí*, nome que se decompõe da seguinte maneira: *ni* = para si; *mã* = fazer; *karaí* = magia⁴⁶. Dessa etimologia se depreende com facilidade o sentido original da palavra karaí, que passou para o português como caraíba.

⁴⁵ Karl von den Steinen, apud Georg Friederici, loc. cit.

⁴⁶ Nimuendajú, “Die Sagen von der Erschaffung...”, p. 349.

VIII. A cosmogonia mundurukú como expressão e síntese duma cultura tribal

A tribo dos Mundurukú, distribuída pelos vales do Xingu, do Tapajós e do Madeira, oferece uma série de dificuldades e problemas no tocante à filiação lingüística e à classificação cultural. Baseado em material recolhido por missionários franciscanos, Curt Nimuendajú, estudando a situação do idioma mundurukú em face da família lingüística tupí-guaraní¹, salienta “que precisamente as mais importantes palavras-fio, relativas às partes do corpo e aos fenômenos da natureza, são todas derivadas do Tupí”, enquanto no domínio da gramática se observa, como significativo, o parentesco dos pronomes. Visto que tais semelhanças dificilmente se explicam pelo contacto com tribos tupí-guaraní de territórios vizinhos, o autor situa o idioma mundurukú na família lingüística tupí-guaraní, sem afirmar, todavia, que os Mundurukú sejam índios pertencentes originariamente a esse grupo. Em seu estudo classificatório das línguas indígenas do Brasil, Chestmír Loukotka, por sua vez, inclui o idioma dos Munduruku na família tupí sob a rubrica “línguas mescladas com Aruak”, juntamente com os Yuruna e os Xipaya do vale do Xingu². Os Mundurukú do Xingu são conhecidos geralmente sob o nome Kuruaya.

À afinidade lingüística desses índios com as tribos tupí-guaraní não corresponde parentesco cultural. Alguns autores admitem a probabilidade de uma filiação étnica dos Mundurukú a povos estabelecidos mais a oeste, talvez em terras

¹ “Beziehungen der Mundurukú zu den Tupí”, *Anthropos*, t. 33, p. 975-6.

² “Línguas indígenas do Brasil”, *Revista do Arquivo Municipal*, v. 54, p. 164.

bolivianas. No que se refere aos textos principais da mitologia, veremos que é realmente possível indicar importantes pontos de contato.

Antes disso, porém, é preciso chamar a atenção para um fato bastante significativo com referência à falta de "pureza" cultural, e mesmo lingüística, dos Mundurukú. No citado trabalho sobre a filiação do idioma, Nimuendajú escreve que as semelhanças com o tupí-guaraní não se explicam por influências dos Apiaká e Parintintin³. Entretanto, relatório de Gonçalves Tocantins⁴ dá a impressão de que, pelo menos em certa época, a infiltração parintintin na tribo mundurukú deve ter sido bem considerável. O grupo por ele visitado movia freqüentes guerras aos Parintintin para aprisionar mulheres e crianças. Justificavam-se essas correrias dizendo: "Eu vou porque preciso de u'a mulher para me casar, ou preciso de um pequeno para filho de minha mulher"⁵. Apesar do ódio de morte que reinava entre as duas tribos, as mulheres e os meninos aprisionados na luta eram incorporados à comunidade e tratados exatamente como os Mundurukú natos. Diz Tocantins:

São pintados com os mesmos arabescos de cores indelévelis; a mulher encontra logo marido, e o menor encontra pai adotivo; que quase sempre é o próprio índio que o aprisionou⁶.

Afinal, a tatuagem tribal é de máxima importância para um Mundurukú, fato já salientado por Gonçalves Tocantins:

Parece, pois, isto uma espécie de batismo de sangue — um laço social — um vínculo consagrado, que, como sólidos elos de uma cadeia, prende entre si todos os membros da tribo⁷.

A sua instituição é atribuída ao herói-civilizador⁸. Segundo Agassiz, a tatuagem tribal é índice de nobreza; nas povoações em que os processos de aculturação haviam feito desaparecer o costume, recebiam-se com distinção e deferência os que ainda ostentavam os desenhos tradicionais⁹.

³ Nimuendajú, loc. cit.

⁴ Antônio Manuel Gonçalves Tocantins, "Estudos sobre a tribo 'mundurukú'", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. 40, v. 55, p. 73-161.

⁵ Id., ibid., p. 84.

⁶ Id., ibid., p. 93.

⁷ Id., ibid., p. 115.

⁸ Id., ibid.

⁹ Luiz Agassiz e Elisabeth Cary Agassiz, *Viagem ao Brasil* (1865-1866), p. 399.

Deduz-se daí que os prisioneiros de guerra, uma vez adornados com a tatuagem tribal, são realmente membros da comunidade e não apenas uma classe de escravos. Assim, devem exercer influência decisiva na cultura tribal e modificar profundamente o idioma¹⁰.

A mitologia mundurukú diverge de maneira fundamental da tradição mítica de outras tribos tupí-guaraní, razão pela qual cumpre estudá-la em separado.

Organização social dos Mundurukú

Informa o padre Albert Kruser que a vida social dos Mundurukú é organizada segundo princípios totêmicos, em conexão com um misto de patrilinearidade e matrilinearidade. Conquanto a mulher seja respeitada, a posição social do homem é predominante¹¹.

A tribo se divide em duas fratrias ou metades exógamas, a dos "brancos" e a dos "vermelhos", por sua vez subdivididas em 34 clãs, cabendo dezenove à fratria dos "brancos" e quinze à dos "vermelhos"¹².

¹⁰ É interessante notar que, segundo a observação de von Martius, havia, entre os Mundurukú, indivíduos estranhos na condição de escravos; estes "não podiam tatuar-se como os seus vencedores e senhores, nem tampouco usar os mesmos adornos móveis, mas também não ousavam conservar os enfeites e distintivos nacionais de sua própria tribo" (von Martius, *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens*, v. I, p. 71). De modo geral, o número de indivíduos estranhos incorporados à comunidade mundurukú foi tão notável que deu origem a uma estratificação social baseada em estratificação étnica (Baldus, "Herrschaftsbildung und Schichtung bei Naturvölkern Südamerikas", *Archiv für Anthropologie*, v. 25, p. 116, e "Introdução", *Os Caduveo*, de Guido Boggiani, p. 16-7, estribado em von Martius, loc. cit.).

¹¹ P. Albert Kruse, "Lose Blätter vom Cururú", *Santo Antônio — Provinzzeitung der Franziskaner in Nordbrasilien*, ano 11, n. 2, p. 103.

¹² P. Albert Kruse, op. cit., *Santo Antônio...*, ano 12, n. 1, p. 25. — Segundo Barbosa Rodrigues (apud Henri Coudreau, *Viagem ao Tapajós*, p. 181-2), os Mundurukú estão organizados em três divisões: a vermelha, a branca e a negra; em seus enfeites predominam respectivamente as cores vermelha, amarela e azul que são das diferentes araras criadas para esse fim. A esse respeito, é preciso frisar que os kadukê (flautas sagradas que abrigam os espíritos dos antepassados) são em número de três, como se depreende duma observação do padre Kruse (apud frei Valter Gary Kempf, "A contribuição franciscana para o conhecimento da tribo dos mundurucus", *Vozes de Pe-*

Observa-se rigorosa sucessão patrilinear com relação aos clãs totêmicos, permitindo-se a admissão da criança em outro clã somente quando este é considerado "parente". O missionário infelizmente não diz em que consistem os traços de matrilinearidade na organização social dos Mundurukú; lembra apenas que, segundo o padre W. Schmidt, a existência de totens vegetais — que se observam entre os Mundurukú, ao lado de totens animais, que são a maioria — é indício de influências matrilineares.

Os membros dos diferentes clãs podem, sem mais nem menos, matar e comer os respectivos animais totêmicos.

A monogamia, embora considerada instituição do herói-civilizador e imposta pela tradição, não se observa mais de um modo geral¹³. É verdade que Gonçalves Tocantins fala ainda da indissolubilidade do matrimônio e da inexistência da poligamia. A iniciativa para o casamento parte do rapaz, que se dirige sucessivamente à mãe e ao pai da jovem¹⁴.

No centro da aldeia mundurukú, eleva-se o ekçá, casa-dos-homens ou "quartel dos guerreiros", como se exprime Gonçalves Tocantins¹⁵, ou "pequeno templo do culto", como diz o padre Kruse¹⁶. As mulheres e crianças habitam nas construções dispostas em redor desse edifício central. No ekçá, onde também se guardam as flautas sagradas (kadukê), é proibida a entrada às mulheres.

Os dados existentes sobre a cultura mundurukú nada informam quanto a ritos de iniciação para os rapazes que ingressam na sociedade dos homens. Seria de interesse obter material sobre esse ponto, especialmente para se compreender melhor a significação social de um mito importante, recolhido por A. Kruse, e relativo à instituição da casa-dos-homens¹⁷.

trópolis, p. 469). Por sua vez, o mito da revolução social, a que nos referimos em outro capítulo, faz menção a três flautas kadukê. É possível, pois, que originariamente tenha havido uma flauta para cada grupo.

¹³ Walter G. Kempf, op. cit., p. 469-70.

¹⁴ Id., ibid., p. 470.

¹⁵ Op. cit., p. 102.

¹⁶ Apud Kempf, op. cit., p. 469.

¹⁷ Para o sexo feminino parece haver rito de iniciação, ou coisa parecida, para admissão à camada dos adultos; quando a moça se torna púbere arrancam-se-lhe os cabelos (Auguste François Biard, *Deux années au Brésil*, p. 570) e dá-se-lhe a denominação de itaichiat em substituição a itaichiamat, impúbere (V. G. Kempf, op. cit., p. 470).

Karu-Sakaibê, herói-civilizador dos Mundurukú

O mito cosmogônico dos Mundurukú conta a história de Karu-Sakaibê, personagem que saiu da escuridão em companhia de seu auxiliar ou filho Rairu. Depois de criar o céu — a terra já existia —, faz com que os homens passem a morar sobre a superfície terrestre, dá aos Mundurukú os elementos de sua cultura material e estabelece as normas de sua organização social.

Como veremos, o mito de Karu-Sakaibê e Rairu entra na categoria dos chamados "mitos de irmãos", bastante frequentes entre os índios da América do Sul.

Conhecem-se várias versões do mito cosmogônico dos Mundurukú. A principal é a de Barbosa Rodrigues, que a publicou em *nheengatu* (que não é a língua dos Mundurukú) e em português¹⁸. São valiosas também as versões colhidas por Gonçalves Tocantins¹⁹ e Agassiz²⁰. Outra foi publicada por Coudreau²¹. Modernamente, a contribuição científica dos missionários franciscanos veio completar, de vários pontos de vista, esse material do século passado²².

Os atributos de Karu-Sakaibê e o culto que lhe é tributado levaram os missionários franciscanos a classificar esse personagem como ser supremo. De fato, os Mundurukú, apesar de incluí-lo em um de seus clãs totêmicos, afirmam que

¹⁸ João Barbosa Rodrigues, "Poranduba amazonense", *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, t. 14, fasc. 2, p. 245-51.

¹⁹ Op. cit., p. 86-8.

²⁰ Op. cit., p. 396-9.

²¹ Op. cit., p. 162-6.

²² Consultamos os seguintes trabalhos: Albert Kruse, "Lose Blätter vom Cururú", Valter Kempf, "A contribuição franciscana para o conhecimento da tribo dos mundurucus", "A mitologia dos mundurucus", *Vozes de Petrópolis*, março-abril de 1945, p. 166-77. Não nos foi possível encontrar as publicações dos missionários Hugo Mense e Chrisostomos Strömer.

Já estava redigido este capítulo quando saiu do prelo o volume 4 dos *Arquivos do Museu Paranaense*, contendo erudito "Estudo sobre a mitologia dos índios mundurucus" (p. 249-90), da autoria de Valter Kempf. Com auxílio dos manuscritos deixados pelo falecido missionário franciscano Hugo Mense, Kempf enriqueceu consideravelmente os nossos conhecimentos da cosmogonia mundurukú. Lamentamos a impossibilidade de discutir neste ensaio os "comentários", muito valiosos, que constituem a parte principal do trabalho de Kempf. Esperamos fazê-lo em outra oportunidade.

ele não teve pai nem mãe²³ e que é Tupana “e não homem como nós outros (huei-diéniá-emá)”²⁴. Além disso, fala-se em sua grande bondade²⁵. As almas dos falecidos vão reunir-se a ele no Além. É objeto não somente de preces e súplicas, como também de uma espécie de sacrifício. Quanto a este último ponto, afirma Kempf: “Omitiam-se escrupulosamente sacrifícios às outras personagens míticas, porque Karu-Sakaibê o proibira”²⁶. Isto está em contradição com o seguinte depoimento do padre Kruse:

Os antepassados dos clãs, tubê ou unçun, estão abrigados nos kadukê, grandes instrumentos de sopro que se consideram como seres vivos. Na festa dos homens tocam-se os kadukê. Por fim, derrama-se na abertura superior das flautas uma porção de meseri, que é uma bebida de manicuera consumida na solenidade; numa cuia, colocada em baixo, recolhe-se a bebida para tomá-la(!). O objetivo da cerimônia é fazer com que o antepassado não fique bravo e conserve sempre uma atitude favorável para com os seus descendentes²⁷.

Trata-se, pois, de verdadeiro sacrifício.

Para vários adeptos da escola histórico-cultural, o título de “nosso pai”, dado a um ente mitológico, é igualmente indício de tratar-se de um ser supremo. De fato, Karu-Sakaibê é chamado “nosso pai”²⁸, da mesma forma como, segundo Preuss²⁹, o ser supremo dos Uitoto é chamado simplesmente “pai”. Entretanto, a designação “pai” ou “nosso pai” também pode significar apenas ancestral ou pai do gênero humano e, como tal, segundo o próprio padre Schmidt³⁰, seria o protótipo dos heróis-civilizadores.

Com referência ao ser supremo dos Uitoto, Radin³¹ exprime a opinião de que o título de “nosso pai” constitui um esforço — por parte do espírito realista, em oposição à men-

²³ Gonçalves Tocantins, op. cit., p. 86.

²⁴ Valter Kempf, “A contribuição franciscana para o conhecimento da tribo dos mundurucus”, p. 473.

²⁵ Coudreau, op. cit., p. 165; Kempf, ibid., p. 473.

²⁶ Kempf, ibid., p. 474-5.

²⁷ Kruse, op. cit., ano 12, n. 1, p. 25.

²⁸ Id., ibid., p. 27.

²⁹ K. Th. Preuss, *Glauben und Mystik im Schatten des Höchsten Wesens*, p. 43 e em outras obras.

³⁰ Wilhelm Schmidt, “Heilbringer bei den Naturvölkern” *Semaine Internationale d’Ethnologie Religieuse*, p. 251.

³¹ Paul Radin, *Primitive man as philosopher*, p. 357.

talidade de tipo teórico — de se igualar a divindade com o ancestral humano, motivado pelo culto dos antepassados que se observa na tribo. Como sabemos, a religião dos Mundurukú, por sua vez, se baseia no culto dos antepassados³².

Se é verdade que Karu-Sakaibê pode ser arrolado como ser supremo, o que não pretendemos pôr em dúvida, é certo também que a mitologia o apresenta com muito maior evidência em seu papel de herói-civilizador. Tudo depende naturalmente da diferença que se estabeleça entre um e outro. Definindo-se o ser supremo como “personificação da ordem do universo”, segundo a expressão de Preuss³³, poder-se-ia caracterizar o herói-civilizador como “personificação da ordem social”, e é esta, como veremos logo a seguir, a noção que melhor se coaduna com Karu-Sakaibê, figura máxima da mitologia mundurukú. Um fato em que todavia convém insistir é o de que a categoria do ser supremo e a do herói-civilizador não são mutuamente exclusivas. O padre Schmidt, o mais ardoroso propugnador da teoria do monoteísmo primitivo e da universalidade do ser supremo, reconhece mesmo que a fusão das duas figuras é um processo tão comum que nas “culturas secundárias” (segundo o esquema da Escola de Viena) já não é possível apontar nenhum exemplo de um ser supremo a que não se tenha acrescentado um número mais ou menos considerável de traços característicos do herói-civilizador³⁴.

Em favor dos que preferem ver em Karu-Sakaibê principalmente um ser supremo, deve-se reconhecer que o mito e a tradição tribal não lhe atribuem mortalidade, dizendo apenas que ele se retirou para o céu, depois de deixar, como recordação, as inscrições rupestres que se encontram no vale do Tapajós; segundo a versão de Barbosa Rodrigues, sumiu-se num buraco da terra. Ademais, além de não lhe atribuir

³² É preciso assinalar, porém, que, na opinião de Preuss, os designativos “pai” e “mãe” aplicados à suprema divindade não correspondem a uma identificação do ser supremo com o primeiro antepassado ou pai da humanidade. As expressões “nosso pai” ou “nossa mãe” serviriam tão-somente para patentear a confiança na bondade e na benevolência do ser supremo em face dos homens, e nos casos em que a suprema divindade é realmente considerada como primeiro homem teria havido apenas junção secundária das duas idéias (op. cit., p. 46-7).

³³ Id., ibid., p. 42-3.

³⁴ W. Schmidt, “Heilbringer bei den Naturvölkern”, p. 257.

pai nem mãe, o mito o apresenta com a faculdade de criar homens, pois, quando se lhe extravai o filho, ele cria outro, esculpindo-o de madeira e dando-lhe vida³⁵.

Karu-Sakaibê não é somente o autor da divisão da tribo em metades (ele próprio pertencia ao clã karu, isto é, da arara-vermelha, que faz parte da fratria dos "vermelhos"), como também do rigoroso preceito da exogamia, que se observa invariavelmente. Além disso, instituiu a monogamia³⁶.

Karu-Sakaibê é apresentado como membro da tribo mundurukú e, ao mesmo tempo, como seu fundador e pai, não porque tivesse gerado ou criado os primeiros Mundurukú, mas porque os trouxe para a superfície da terra, estabelecendo-os no território do alto Tapajós, na aldeia de Necoemo ou Decodemo, considerada, por isso mesmo, como berço do gênero humano³⁷.

Rairu, companheiro de Karu-Sakaibê, é arrastado *ad inferos* por um tatu³⁸, e lá descobre os homens. Karu-Sakaibê, depois de dar origem ao algodão, fabrica uma corda, pela qual os homens sobem à terra. Antes que todos o consigam, a corda rebenta, e os que restam — os melhores e os mais bonitos — ficam embaixo. Esse incidente ocorre também, mais ou menos diferenciado, na mitologia de outras tribos americanas³⁹.

Karu-Sakaibê é também herói transformador. Soprando em penas fincadas na terra, produz rochas e montanhas, mais ou menos como Kon, o "sem-ossos", personificação da tempestade entre os Yunka do Peru, que faz os montes e os vales⁴⁰.

Foi Karu-Sakaibê quem reuniu os Mundurukú em uma tribo. "Os riwat (clãs) foram primeiro nações", disse um informante ao padre A. Kruse. E, ante a insistência do missionário, explicou:

³⁵ Gonçalves Tocantins, op. cit., p. 87.

³⁶ Kruse, op. cit., p. 25; Kempf, "A contribuição...", p. 470.

³⁷ Gonçalves Tocantins, op. cit., p. 75.

³⁸ Segundo Kempf, rairu significa tatu (op. cit., p. 473). Seria, pois, personificação da lua (Schmidt, op. cit., p. 251).

³⁹ Ehrenreich ("Die Mythen und Legenden...", p. 32-3) reuniu várias formas análogas ou paralelas de tribos de diferentes partes da América. Ver também, sobre esse assunto, Robert H. Lowie, "American culture history", *American Anthropologist*, v. 42, p. 421.

⁴⁰ Analogia lembrada por Ehrenreich, op. cit., p. 29.

Em tempos antigos, os clãs, riwat, viviam muito distantes uns dos outros. Guerreavam-se mutuamente. Depois confraternizaram-se. Karu-Sakaibê disse: "Deixemos de matar. Vamos ser irmãos. Agora vamos ser alegres. Agora tudo está bom"⁴¹.

Em nota, o franciscano acrescenta que, em 1927, os Mundurukú tiveram a visita de um grupo de Wiaunyen, indígenas do rio Mutum, afluente do Tapajós, que falam a mesma língua. Dos sinais por eles deixados concluíram os Mundurukú que os visitantes queriam confraternizar-se com eles⁴².

Tudo isso vem corroborar a nossa opinião de que, pelo menos em determinados casos, as fratrias são simplesmente hordas outrora independentes e que afinal se fundiram, como tivemos ensejo de dizer com relação aos Bororo.

O rapto de mulheres, praticado pelos Mundurukú, segundo o testemunho de Gonçalves Tocantins⁴³, pode ser interpretado como reminiscência de antiga instituição, que se teria transformado, posteriormente, na organização da exogamia. Entretanto, não queremos com isso pugnar pela validade universal da velha teoria de Mac Lennan sobre a origem da exogamia⁴⁴.

O distintivo tribal, e ao mesmo tempo clânico — pois varia de acordo com os clãs — foi também inventado por Karu-Sakaibê, como atrás já lembramos. Escreve Coudreau:

Então, num gesto de infinita bondade, o grande Caru-Sacaebê ensinou aos seus Mundurucús o modo de fazerem as tatuagens com as quais ainda hoje a tribo se enfeita — e que não são outras senão as do próprio Caru-Sacaebê⁴⁵.

Também os Bororo, pelo menos por ocasião de algumas festas, se apresentam com os enfeites dos gêmeos míticos.

O tempo em que Karu-Sakaibê vivia entre os Mundurukú era uma idade de ouro, em que, consoante a tradição tribal, não havia feiticeiros⁴⁶. Segundo Gonçalves Tocantins, a feiti-

⁴¹ Kruse, op. cit., p. 27.

⁴² Id., *ibid.*, nota à p. 33.

⁴³ Op. cit., p. 84.

⁴⁴ Ver, por exemplo, a crítica de Freud a Mac Lennan (Sigmund Freud, *Totem und Tabu...*, p. 147-8).

⁴⁵ Coudreau, op. cit., p. 165.

⁴⁶ Gonçalves Tocantins, p. 111.

caria é o único crime que se castiga com pena de morte⁴⁷. E parece ser a única coisa de que os Mundurukú realmente têm medo, já que não há maus espíritos que povoam a natureza⁴⁸. A não-existência de maus espíritos explica, provavelmente, o pouco relevo dado ao culto religioso e o papel reduzido dos pajés. A estes cabe descobrir e inutilizar o kauri (feitiço ou matéria enfeitiçada que os maus feiticeiros escondem nalguma maloca, com a intenção de causar doenças ou mortes).

Karu-Sakaibê foi também o inventor e mestre das atividades econômicas dos Mundurukú. Foi ele que deu origem à caça de maior porte, pois antigamente havia só caça miúda, e quem ensinou aos homens todos os processos de caçar⁴⁹. Mas não foi só isso; apesar de experimentar a ingratidão dos primeiros homens, a quem depois transformou em porcos-domato, ensinou aos antepassados dos atuais Mundurukú os processos agrícolas e a preparação dos alimentos. A versão colhida por Gonçalves Tocantins di-lo da seguinte maneira:

Em Necodemos Caru-Sacaebê preparou um campo, semeou-o, e quando caíram as primeiras chuvas brotou a mandioca, o milho, a batata, o cará, o algodão, e outras plantas alimentícias e medicinais. Ensinou a construir fornos e a preparar a farinha⁵⁰.

Segundo informes registrados pelo padre Kruse, os Mundurukú dizem que em tempos antigos não conheciam a mandioca e as demais plantas cultivadas e que viviam exclusivamente da caça e da coleta⁵¹. Afirmção que dificilmente se coaduna com a citada passagem do mito de Karu-Sakaibê.

O mito de Karu-Sakaibê contém igualmente uma caracterização da condição humana comparada à dos animais. É pela atividade e pelo trabalho que se estabelece a distinção entre as duas categorias. Voltando da região subterrânea, Rairu diz a Karu-Sakaibê: "Não me batas, porque no buraco da terra eu achei muita gente, mais que boa, e eles vêm trabalhar para nós"⁵². Numa versão publicada pelo padre Teschauer, Rairu propõe a Karu-Sakaibê: "Se queres arrotear

⁴⁷ Ibid., p. 107.

⁴⁸ Id., ibid., p. 117.

⁴⁹ Coudreau, op. cit., p. 162.

⁵⁰ Op. cit., p. 87.

⁵¹ Op. cit., p. 103.

⁵² Barbosa Rodrigues, op. cit., p. 251.

o vale, a serra, lá no fundo há homens e mulheres para cultivar a terra"⁵³. Depois, os indivíduos preguiçosos, que começam a dormir enquanto Karu-Sakaibê pinta a todos, são transformados em aves, morcegos, porcos e borboletas. E aos outros, que não são preguiçosos, diz o seguinte: "Vocês serão o princípio de outro tempo, noutro tempo os filhos de vocês serão valentes"⁵⁴. A título de comparação, lembramos que o critério distintivo entre o homem e os animais estabelecido pela mitologia dos andamaneses é a posse do fogo. Os homens descendem daqueles antepassados que salvaram o fogo por ocasião do dilúvio; dos outros derivam os animais⁵⁵. O mito mundurukú exprime o "valor social" do trabalho, da mesma forma que o dilúvio andamanês exprime o do fogo.

Um texto colhido pelo padre Kruse explica a origem das diferentes raças humanas. Esse mito só pode ser de formação recente, posterior ao contacto com brancos, pretos e mulatos. Nele aparecem elementos bíblicos, como Adão e a cobra, certamente reminiscências das primeiras missões estabelecidas na tribo. É a Karu-Sakaibê que se remonta a diferenciação racial da humanidade. Karu-Sakaibê diz a Adão: Vai tomar banho. Depois do banho, Adão sai da água com a pele clara; outros, que se lhe seguem, vêm saindo cada qual com a pele mais escura, e o último aparece com a pele bem preta, porque a água já estava muito suja⁵⁶. Também na versão colhida por Gonçalves Tocantins o mito de Karu-Sakaibê já se preocupa com as diferenças raciais dos seres humanos. A passagem é a seguinte:

Chegando [Caru-Sakaibê] ao lugar onde está Necodemos, bateu com o pé a terra, e de uma larga fenda que se abriu tirou um casal de *Mundurucús*, um casal de brancos, um de índios e um de pretos. O casal de *Mundurucús* Caru-Sakaibê pintou pela mesma forma por que ele próprio estava pintado, e foi o princípio da maloca de Necodemos e o tronco da tribo, que se tornou numerosa e pujante, a ponto de fazer estremecer a terra quando marchava para a guerra. Os brancos, os índios e os pretos dispersaram-se e foram povoar outras terras⁵⁷.

⁵³ G. Teschauer, *Avifauna e flora nos costumes, superstições e lendas brasileiras e americanas*, p. 208.

⁵⁴ Barbosa Rodrigues, op. cit., p. 251.

⁵⁵ Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, p. 345.

⁵⁶ Kruse, op. cit., p. 29.

⁵⁷ Op. cit., p. 87. — As diferenças da cor da pele entre as várias raças humanas suscitaram as mais curiosas explicações etiológicas no espírito dos índios. Na Colômbia, um índio Uitoto ditou ao professor Preuss as seguintes frases: "Nós somos de cor escura. Nós nos ali-

Karu-Sakaibê é, pois, responsabilizado pelos mais variados fenômenos que solicitam a atenção dos Mundurukú. Logo que surgem fenômenos novos que reclamam explicação, a fantasia mítica forja os episódios correspondentes, cujo protagonista é o mesmo Karu-Sakaibê.

Dissemos, no início deste capítulo, que se pode apontar alguma afinidade entre a mitologia dos Mundurukú e a tradição mítica de povos estabelecidos em regiões mais ocidentais. O principal ponto de contacto é o que liga o mito cosmogônico mundurukú com o de Tiri e Karu, dos Yurakarê, da região do rio Mamoré⁵⁸.

A começar pelo nome Karu. Em quéchua, a palavra Karu, segundo Barbosa Rodrigues, quer dizer "homem de longe, viajante, estrangeiro"⁵⁹. É significativa essa etimologia, dada a freqüente caracterização dos heróis míticos como homens vindos de terras estranhas, traço que talvez possa ser interpretado, às vezes, como reminiscências de contactos culturais, através dos quais um povo teria sido "civilizado" por outro. Como quer que seja, não é rara a idéia do herói-civilizador como herói peregrino nas mitologias americanas⁶⁰.

Mas, como há pouco lembramos, o nome Karu se aplica também a um dos heróis míticos dos Yurakarê. E o mito principal desses índios apresenta notável analogia com o de Karu-Sakaibê, abstração feita das relações de parentesco entre personagens em um e outro mito, as quais, no decorrer do tempo, certamente perderam a forma primitiva. Como já observou Ehrenreich⁶¹, é provável que, no mito mundurukú,

mentamos de mandioca, de canaguche (beberagem de frutos) e dos frutos da palmeira milpesos. É por isso que somos escuros. Vocês, porém, comem carne e arroz, por isso vocês são brancos. Nós todos comemos frutos, por isso somos escuros" (*Glauben und Mystik...*, p. 9). — É interessante exemplo para ilustrar o raciocínio pseudo-científico do *post hoc, ergo propter hoc*.

⁵⁸ Uma das versões mais conhecidas desse mito é a de Barbosa Rodrigues, op. cit., p. 252-5.

⁵⁹ Id., ibid., p. 245.

⁶⁰ Referimo-nos, por exemplo, aos heróis-civilizadores das altas culturas da América (Asteca, Maia, Chibcha, Quéchua), que teriam vindo, de modo misterioso, duma região do oriente (cf. Ehrenreich, "Die Mythen und Legenden...", p. 41). Outro exemplo é o do herói-civilizador de certas tribos tupí, Sumé ou Maíra (-Atá); a este respeito, Nimuendajú colheu material interessante entre os Tembê do Maranhão e do Pará ("Sagen der Tembê-Indianer", *Zeitschrift für Ethnologie*, v. 47, p. 281 et seqs.).

⁶¹ Op. cit., p. 46-9.

a figura de Rairu (companheiro de Karu-Sakaibê no texto de Gonçalves Tocantins e filho dele na versão colhida por Barbosa Rodrigues) reúna, em um só personagem, a primitiva idéia dos irmãos míticos, dos quais o pai exige uma série de "provas" ou trabalhos difíceis. No mito yurakarê, Tiri é pai de Karu; este, além de fazer um filho de uma unha de seu pé, também tem um irmão, que depois sobe ao céu, transformado em lua⁶². De seu lado, Karu-Sakaibê, depois de perder Rairu, faz de madeira um segundo filho, que é posteriormente transformado numa anta⁶³.

Tanto o mito mundurukú como o dos Yurakarê fazem sair os diferentes povos duma região subterrânea. Karu-Sakaibê de um lado promove a confraternização das diferentes hordas mundurukú, enquanto do outro assinala com cores diferentes os homens e as mulheres retirados da região subterrânea, estabelecendo, dessa maneira, a distinção e a oposição entre as várias tribos indígenas. Por sua vez, Tiri arma as diferentes tribos com flechas e lança a discórdia entre elas, a fim de se dividirem e de ocuparem toda a terra; em seguida, torna, porém, a pacificá-las, embora não apague o ódio que fez nascer no meio delas. Desse modo, os dois mitos, depois de explicarem de forma quase idêntica a origem da humanidade, remontam ao herói-civilizador o conceito e a consciência da própria tribo em oposição à humanidade restante, e a divisão desta numa série de povos diferentes. É a expressão mítica do problema das situações intertribais.

⁶² Na versão referida por Ehrenreich (ibid., p. 46, segundo d'Orbigny?). No texto de Barbosa Rodrigues é Karu que se origina da unha de um artelho de Tiri.

⁶³ Gonçalves Tocantins, op. cit., p. 87-8.

IX. Observações sobre os fundamentos míticos das chamadas "festas de Jurupari" e da instituição da casa-dos-homens

Não é nosso propósito desenvolver, neste pequeno capítulo, um estudo aprofundado das representações míticas ligadas às cerimônias conhecidas sob a denominação de "festas de Jurupari". Desejamos tão-somente esboçar alguns aspectos do problema, apontando os motivos de certas idéias confusas com referência ao assunto, e apresentando, ao mesmo tempo, uma versão ainda inédita dum "mito de Jurupari", registrada entre os índios Tukano. A seguir, algumas palavras sobre os conhecimentos atuais acerca do mito da revolução social, cuja significação e função oferecem importantes pontos de contacto com as dos "mitos de Jurupari".

É curioso o destino da denominação Jurupari, outrora privativa dum demônio tupí. Os missionários tomaram-na para designar o diabo cristão, circunstância a que devemos a sua difusão por todo o Brasil. Adotado por índios de diferentes tribos, o nome com essa significação não serviu apenas para provocar confusão nas idéias dos próprios indígenas, mas até no espírito de etnólogos e lingüistas, que passaram a empregá-lo para uma porção de deuses e demônios de natureza essencialmente diversa.

A culpa disso cabe, em parte, aos autores que atribuíam importância científica apenas ao estudo de uma língua indígena: o tupí. Traduziram-se para esse idioma textos míticos colhidos entre índios de classificação lingüística inteiramente diversa. Nessas condições, um espírito que por qualquer motivo pudesse lembrar o Diabo era quase sempre batizado de Jurupari, assim como qualquer *trickster* era designado como Curupira.

Um dos primeiros a incorrer nesse erro foi Barbosa Rodrigues, que em sua "Poranduba amazonense"¹ publicou em nheengatu copioso material mítico e folclórico que, todavia, em grande parte não pertence ao patrimônio cultural tupí-guaraní. Izi, herói mítico dos Tariana (do grupo aruak), aparece aí sob a denominação de Yurupary. Concomitantemente, o conde Stradelli publicava em Roma a "Leggenda dell'Jurupary"², que também não era outra coisa senão o mito tribal dos Tariana. Coudreau, a quem aliás devemos numerosos dados sobre o assunto, contribuíra, por sua vez, para a perpetuação do erro³.

Ehrenreich foi o primeiro a reagir contra o abuso de nomes próprios de proveniência tupí-guaraní:

O constante emprego de designações tomadas à Língua Geral ao lado de outras, da língua dos Tariana e demais idiomas do Uaupés, é extremamente desorientador. O próprio nome Yurupari é motivo de confusão, porquanto esse personagem mítico não tem relação alguma com o conhecido gênio-das-florestas dos Tupí, que os missionários identificaram com o diabo. Trata-se aqui, ao contrário, dum herói solar, o que já vem expresso em seu verdadeiro nome *Izi*, que significa sol na língua dos Tucano⁴.

Infelizmente, porém, a admoestação de Ehrenreich não foi levada em consideração pela maioria dos etnólogos. Bastaria comparar, ainda que superficialmente, a idéia do Jurupari tupinambá com os heróis míticos do Orenoco, do rio Negro, do Uaupés e do Japurá, para se verificar desde logo que, além do nome, não há traço que permita identificar esses "heróis legisladores" com aquele demônio. Como já disse Koch-Grünberg, o herói legislador é, no fundo, um espírito bom, o que não se pode dizer do Jurupari — semelhante ao incubo, talvez uma personificação do pesadelo e, em sua origem, possivelmente comparável ao vampiro europeu. É, pois, justificada a suspeita de D. Frederico Costa, bispo do Amazonas, quando admite: "Parece também evi-

¹ Op. cit.

² Ermano Stradelli, "Leggenda dell'Jurupary", *Bolletino de la Società Geográfica Italiana*, Roma, 1890, p. 659-89, 798-835. Conhecemos este trabalho somente através do resumo dado por Luiz da Câmara Cascudo, *Em memória de Stradelli*, p. 61-75.

³ Henri A. Coudreau, *La France Équinoxiale — Voyages à travers les Guyanes et l'Amazonie*, v. 1, p. 181-210.

⁴ Paul Ehrenreich, "Die Mythen und Legenden...", p. 7.

dente que houve erro em identificar Jurupary com o demônio"⁵.

Rafael Karsten, que se preocupou muito com o mito do "Yurupary", como "concepção de espírito de planta", não só não compreendeu a verdadeira relação — ou a falta de relação — existente entre o Jurupari tupinambá e as figuras que constituem o objeto de nosso estudo, como ainda confundiu as informações colhidas por Koch-Grünberg. De início, reconhece, judiciosamente, que o "Yurupary" (do Uaupés), venerado como herói-civilizador e produtor de frutos alimentícios, é antes entidade perigosa do que positivamente má, e acentua (como aliás já o fizera Koch-Grünberg) que

como demônio de vegetação, Yurupary é evidentemente no fundo um bom espírito, devendo talvez a sua má reputação apenas ao tabu mecanicamente ligado a seus instrumentos sacros, e ao caráter um tanto rude dos ritos ligados ao seu culto⁶.

Depois de lembrar que a denominação Yurupary "designa o principal demônio dos antigos Tupinambá", Karsten acrescenta:

Mas a relação de Yurupary com os demônios vegetais e heróis de cultura, ainda venerados nos festivais de colheita das tribos do noroeste do Brasil, não é bem clara. Divindades de vegetação dessa natureza, segundo o Dr. Koch-Grünberg, vêem-se, por exemplo, em Koai dos Siusí e em Milómaki, dos Yahúna, que podem muito bem ser comparados com o velho demônio Yurupary⁷.

⁵ Carta Pastoral de D. Frederico Costa a seus amados diocesanos, p. 54. — A opinião do bispo se apóia no papel de legislador que caracteriza o "Jurupary" do Uaupés, do Içana e do rio Negro. Enumera as seguintes leis atribuídas ao herói e pelas quais se governariam praticamente as tribos dessas regiões:

"1.ª — A mulher deverá conservar-se virgem até a puberdade;

2.ª — Nunca deverá prostituir-se e há de ser sempre fiel ao seu marido;

3.ª — Após o parto da mulher, deverá o marido abster-se de todo trabalho e de toda comida, pelo espaço de uma lua, a fim de que a força dessa lua passe toda para a criança;

4.ª — O chefe fraco será substituído pelo mais valente da tribo;

5.ª — O tuixaua poderá ter tantas mulheres quantas puder sustentar;

6.ª — A mulher estéril do tuixaua será abandonada e desprezada;

7.ª — O homem deverá sustentar-se com o trabalho de suas mãos;

8.ª — A mulher nunca poderá ver Jurupary, a fim de que assim seja castigada de algum dos três defeitos nela dominantes: incontinência, curiosidade e facilidade de revelar segredos" (ibid.).

⁶ *The civilization of the South American Indians with special reference to magic and religion*, p. 308. Comparar com Koch-Grünberg, *Zwei Jahre...*, v. 1, p. 190.

⁷ Id., ibid., p. 308-9.

Ora, em oposição a isso, cumpre acentuar que em toda a obra de Koch-Grünberg não encontramos nenhuma afirmação que justifique esse ponto de vista. Ao contrário, Koch-Grünberg frisa repetidamente o verdadeiro nome e sobretudo o caráter dos heróis, e quando reproduz, por exemplo, a assertiva dos índios, com relação aos instrumentos sagrados — “São demônios (Yurupary) com diferentes nomes e diferentes vozes”⁸ — a palavra Yurupary é empregada apenas como substantivo comum. Em outra passagem, Koch-Grünberg refere que os Siusí usam o nome Yurupary para o mais temido dos seus demônios, cuja verdadeira designação é Iyäimi⁹. Este, sim, talvez seja comparável ao antigo demônio tupinambá¹⁰.

O sentido que atualmente se costuma dar à denominação Jurupari não deve, pois, ser confundido com a significação que lhe davam os Tupí da costa. É somente em atenção ao uso por demais inveterado, contra o qual hoje nos parece inútil reagir, que usamos o termo como denominação genérica da categoria dos heróis-civilizadores habitualmente representados nas festas dos homens e nas cerimônias de iniciação dos rapazes entre numerosas tribos indígenas do rio Negro. O nome próprio desses heróis varia às vezes de tribo em tribo; por exemplo, Izi entre os Tariana, Koai

⁸ Id., *ibid.*, p. 350.

⁹ Id., *ibid.*, p. 190.

¹⁰ Artur Ramos, diante da dificuldade de conciliar os vários entes míticos hoje encontrados na literatura etnológica sob a denominação de Jurupari, contenta-se com apontar-lhes como caracteres comuns o fato de serem gênios maléficos, habitando nos bosques, e de inspirarem terror aos índios (*Introdução à antropologia brasileira*, v. 1, p. 119). Essa caracterização é demasiado vaga e imprecisa. Para Artur Ramos, os mitos de “Jurupari” recolhidos por Barbosa Rodrigues e por Ermano Stradelli são de tribos tupí, o que evidentemente não está certo. Basta, por exemplo, consultar qualquer mapa etnográfico ou lingüístico do rio Negro para se verificar que aí não há nenhuma tribo tupí. Vendo-se obrigado a classificar o “Yurupary” de Stradelli como herói solar e a filiá-lo à “categoria dos heróis civilizadores”, Artur Ramos chega, naturalmente, à conclusão de que isso “aliás está em contradição com a maioria dos textos antigos e pesquisas modernas sobre os mitos tupís” (op. cit., p. 119-20). — Os “mitos de Jurupari” divulgados por Barbosa Rodrigues e Stradelli são, como já dissemos, dos índios Tariana, do grupo aruak, e nada têm que ver com a mitologia tupí-guaraní. Não importa a circunstância de que os textos sejam às vezes apresentados em nheengatu.

entre várias tribos aruak e entre os Kobeua, Uaktí entre os Tukano do Tiquiê, Milómaki entre os Yahúna, e assim por diante.

* * *

À gentileza do Dr. E. Biocca, que há algum tempo regressou da Amazônia, onde realizou importantes estudos de biologia e antropologia, devemos o seguinte texto, referente ao herói Uaktí, que é o “Jurupari” dos índios Tukano, do rio Tiquiê:

Existia outrora um espírito malvado que violava e pervertia as mulheres. A mulher que o encontrasse ficava imunda e doente. Os homens reuniram-se e decidiram capturar vivo Uaktí para depois destruí-lo. Com grandes troncos armaram uma armadilha, e de fato Uaktí caiu na armadilha. Tinha formas humanas, mas era horrendo e tinha o corpo cheio de buracos. O vento, passando por esses buracos, produzia um som soturno e lúgubre. Uaktí foi morto e sepultado. No mesmo lugar nasceram três altas palmeiras que abrigavam o espírito de Uaktí. Desde aquele tempo, os instrumentos de Uaktí são feitos dessas palmeiras e abrigam o espírito do demônio. O som dos instrumentos é o mesmo que o vento produzia ao passar pelos buracos do corpo de Uaktí. As mulheres que vissem os instrumentos ficariam imundas e doentes, como no tempo em que vivia Uaktí. Têm de ser eliminadas, e são mortas com veneno. Dessa forma, dizem os índios, punem-se as três maiores culpas das mulheres: a loquacidade, a curiosidade e [...] ¹¹.

Além desse texto mítico, forneceu-nos o Dr. E. Biocca valiosos informes relativos à “usança do Jurupari” entre os Tukano do rio Tiquiê. Os instrumentos sagrados — uns seis ou oito pares —, que as mulheres não podem ver, são guardados nos igarapés, debaixo da água. Somente o pajé e alguns adultos podem ir a esses igarapés. Para evitar que as mulheres se aproximem dos esconderijos, amedrontam-nas, dizendo que os igarapés são protegidos pelo Bolaro (espírito que os Tukano, em conversa com estranhos, chamam de Kurupira). Caracterizam-no como indivíduo de pés virados para trás, que vagueia de preferência pelos igarapés em que se escondem os instrumentos de Jurupari, defendendo estes da curiosidade feminina e infantil; chupa o cérebro de suas vítimas.

¹¹ O mito foi registrado na maloca de Pari-Cachoeira pelo padre salesiano José Dimitrovitch. O missionário não se lembrava da terceira grande culpa das mulheres. Supomos tratar-se da concupiscência, a julgar pela última das leis de Jurupari a que se refere o bispo D. Frederico Costa em sua *Carta Pastoral* (ver nota 5).

Os Tukano do rio Tiquiê não conhecem o macacaraua ou "máscara de Jurupari", encontrada entre outros índios da alta Amazônia. Também não se realizam (pelo menos hoje em dia) no Tiquiê as flagelações cerimoniais, observadas, de preferência, no rio Içana.

Nas danças rituais, as chamadas "danças de Jurupari", a diferença dos trajes caracteriza a posição social do indivíduo. Distinguem-se três categorias ou camadas acima dos impúberes e das mulheres: os caciques e os principais; o comum da população; os jovens recém-iniciados.

Essa estratificação observa-se com certeza nas "danças de Jurupari" e, possivelmente, também nas demais. As "danças de Jurupari" compõem-se de duas fases: à primeira, em que se tocam os instrumentos sagrados, as mulheres não podem assistir; escondidos os instrumentos, inicia-se a segunda, da qual participam as mulheres e que consiste em danças orgiásticas.

Um fato significativo, ocorrido entre os Tukano do Papuri, afluente do Uaupés: uma índia catequizada, ao morrer, confessa ao missionário o maior pecado de sua vida, que era o de ter visto Jurupari. "Eu estava trabalhando num igarapé e, escondido debaixo da areia, vi o Jurupari". Provavelmente julgava estar morrendo por ter visto o Jurupari, isto é, o instrumento sagrado que o representa e é tocado nas festas dos homens.

* * *

Os informes fornecidos pelo Dr. Biocca confirmam e completam os nossos dados sobre religião e mitologia das tribos setentrionais do continente sul-americano, principalmente da Amazônia setentrional.

Em comparação com outras partes da América do Sul, o território das Guianas, estendendo-se mais ou menos desde o vale do rio Negro até o do Orenoco e o do baixo Amazonas, se distingue por uma relativa homogeneidade cultural. As feições peculiares aí assumidas pelas relações intertribais levaram a intensa aculturação entre as diferentes tribos, principalmente entre as do grupo aruak, de um lado, e os Karaib e Tukano, do outro. Podemos, por isso, encarar as Guianas como "província etnográfica", sobretudo no tocante à mitologia e à religião.

Alexander von Humboldt, o primeiro cientista que percorreu essa região, nos primórdios do século passado, refere que os índios do alto Orenoco, do Atabapo e do Inirida — região habitada predominantemente por tribos aruak — reconhecem duas divindades: Cachimana (o princípio bom, que rege as estações do ano e a frutificação dos vegetais) e Jolokiam (o princípio mau, menos poderoso, mas, em compensação, mais esperto e ativo do que o primeiro). Esses indígenas veneram o botuto (trombeta sagrada do "grande espírito" — Cachimana); é um tubo de argila cozida, de uns três a quatro pés de comprimento, e ampliando-se em vários pontos em forma de esfera. A sua guarda é confiada a um grupo de índios iniciados. Junto da trombeta depositam-se frutos e bebidas embriagantes. Ora o "grande espírito" faz ouvir a sua voz pelo botuto, ora comunica simplesmente a sua vontade por intermédio do guarda do instrumento sagrado. Para ser iniciado nos mistérios do botuto é preciso ter costumes puros e ser solteiro; as cerimônias dos iniciados abrangem flagelação, jejum e outras práticas. As mulheres não se permitem participar do culto religioso, nem tampouco ver a trombeta sagrada, sob pena de morte. Os pajés, chamados piaches, fazem soar o botuto debaixo das palmeiras, a fim de forçá-las a produzir frutos em abundância; cumpre notar que são pagos pela realização da cerimônia. (Nas tribos mais numerosas constituem-se sociedades religiosas; a alguns velhos, que se arrogam melhores conhecimentos das coisas sobrenaturais, cabe a guarda do botuto.) Não fosse a interferência do cristianismo, opina von Humboldt, o culto do botuto teria alcançado importância política; da misteriosa sociedade dos guardas da trombeta surgiria poderosa casta de sacerdotes e o oráculo uniria, pouco a pouco, tribos vizinhas¹².

Em princípios deste século, Theodor Koch-Grünberg verificou em toda a região do alto rio Negro e de seus tributários a realização de festas em que se tocam enormes flautas de madeira de paxiúba. A tradição conservou-se até entre os chamados índios cristãos, sendo encontrada, com muitas variações, em grande parte da zona tropical da América do Sul.

¹² Alexander von Humboldt, *Reise in die Aequinoctial-Gegenden des neuen Continents*, v. 3, p. 150, 185, 202-4.

Segundo a descrição de Koch-Grünberg¹³, os elementos mais importantes dessa festa parecem ser os seguintes:

1. A festa é dedicada a um herói tribal; um dos principais é Koai, filho de Yaperíkuli, herói legislador das tribos aruak da região¹⁴.

2. Realiza-se a festa quando estão maduros os frutos da palmeira açai e os da bacaba.

3. Mulheres e meninos não podem assistir às cerimônias, nem ver os instrumentos, sob pena de morte.

4. Os dançadores tocam as flautas sagradas de paxiúba ou trombetas de casca de árvore, flagelando-se mutuamente, até verterem sangue em abundância.

5. A dança não é acompanhada de canções.

6. À dança religiosa seguem-se danças profanas, das quais também participam as mulheres.

Interrogado sobre o sentido da festa, um informante respondeu: "Não sei. Os nossos antepassados assim já fizeram 'antigo do mundo', e por isso ainda hoje assim fazemos". Mas nem por isso Koch-Grünberg deixou de perceber a primitiva significação das cerimônias, isto é, a relação entre a festa e um herói solar, doador dos frutos da mata e fautor de seu amadurecimento anual.

Assim, pois, essa festa constitui, em sua origem, uma espécie de festa de graças, para contentar o espírito, e ao mesmo tempo uma ação mágica, a fim de influenciá-lo por meio de danças, mortificações e flagelação, e de obter outra colheita abundante¹⁵.

O próprio Koch-Grünberg, assistindo à festa entre os Tuyuka do rio Tiquiê, observou que aí se tratava, por assim dizer, duma colheita ritual; além dos índios incumbidos de tocar os instrumentos sagrados, alguns velhos carregavam grandes canastras cheias de frutos de miriti e de japurá, que iam depositar no interior da maloca¹⁶.

¹³ Op. cit., v. 1, p. 187 et seqs.; 314 et passim.

¹⁴ As flautas tocadas durante a festa, como também à própria dança, os Siusí (Aruak) davam igualmente o nome de Koai (id., ibid., p. 187, 188).

¹⁵ Id., ibid., p. 189-90.

¹⁶ Id., ibid., p. 314-6.

Este, porém, é apenas um dos aspectos das "festas de Jurupari". Entre outras coisas, constituem também ritos de iniciação pubertária para os rapazes, como se lê nos relatos de numerosos observadores¹⁷.

Mas a sua principal função parece ser outra. Pelo menos hoje em dia se trata, antes de mais nada, dum meio sobremodo eficiente de manter o domínio dos homens sobre o elemento feminino. O constante terror das mulheres diante do espírito, das máscaras que o representam e das trombetas que lhe reproduzem a voz é a nota dominante da "usança do Jurupari" em toda a região em que se observam essas cerimônias. E a sociedade dos homens, como associação secreta, é instituição do herói-civilizador. Certo, o mito da origem da primeira palmeira paxiúba, atrás reproduzido, não o diz de modo explícito, mas isso porque a narração é apenas um simples-fragmento do mito tribal¹⁸. O mito tariana de Izi, em cuja parte final se relata também a cremação dum "feiticeiro" e o aparecimento da primeira paxiúba, certamente se aproxima muito mais da feição completa e origi-

¹⁷ Ver, por exemplo, Koch-Grünberg, ibid., p. 347-8.

¹⁸ A título de comparação com o texto mítico gentilmente comunicado pelo Dr. E. Biocca, parece-nos interessante reproduzir aqui o mito análogo pelo qual os Yahuna, igualmente do grupo tukano, explicam a origem das "festas de Jurupari": "Há muitíssimos anos veio da casa-da-água, a pátria do sol, um pequeno menino, que cantava tão maravilhosamente que muita gente vinha de toda parte para vê-lo e ouvi-lo. O menino era índio e chamava-se Milómaki (filho de Miló). Mas tendo a gente, que o ouvira, voltado para casa e comido peixe, todos caíram mortos. Então seus parentes pegaram Milómaki, que enquanto isso crescera e ficara rapaz, e queimaram-no numa grande fogueira, dizendo que era mau e que matara os seus irmãos. Entretanto, o rapaz continuou a cantar maravilhosamente até a morte, e quando as chamas lhe lambiam o corpo, cantou 'uádyudyaú — uádyudyaú — uádyudyaú — uádyudyaú — uádyudyaú — uádyúdyá — maki — uadyúdyá — he —! Agora eu morro, meu filho, agora deixo este mundo'. Enquanto o seu corpo intumescia pelo calor, cantava ainda maravilhosas melodias: 'padyúleré — padyúleré — padyúleré — padyúleré — padyúleré — padyúleré — padyútile — ré —! — Agora quebra-se o meu corpo, agora estou morto!' E seu corpo rebentou. Morreu e foi consumido pelas chamas; sua alma, porém, subiu para o céu. De suas cinzas ainda no mesmo dia brotou uma longa folha verde. Foi crescendo a olhos vistos, foi se estendendo, e já no dia seguinte era uma grande árvore, a primeira palmeira paxiúba, pois antes não havia paxiúbas. De sua madeira, porém, os homens fizeram grandes flautas, e estas reproduziam as mesmas melodias maravilhosas outrora cantadas por Milómaki. Até hoje os homens as tocam toda vez que estão maduros os frutos do ingá, pupunha, castanha, umari etc., e dançam em honra de Milómaki, que criou todas as frutas. Todavia, as mulheres e os meni-

nal do texto¹⁹. Essa versão, aliás bastante conhecida, exprime claramente a instituição dos mistérios como festa dos homens. É o próprio herói quem ordena: "Todas as mulheres que quiserem saber os meus segredos morrerão; vocês podem contar aos rapazes, porém não às crianças". E no mesmo mito também já se apresenta o precedente da morte das mulheres curiosas, que foram escutar as palavras do herói.

Por sua vez, os informes trazidos pelo Dr. Biocca dos índios do Tiquiê confirmam as observações sobre o regime de terror em que se mantêm as mulheres por meio das representações e práticas relativas ao herói Uaktí²⁰.

* * *

Para uma compreensão mais exata deste último aspecto das idéias e práticas de "religião de Jurupari", seria muito útil estudar a instituição da casa-dos-homens através de todo o continente sul-americano e a distribuição dos mitos e ritos correspondentes. Queremos mencionar aqui somente um mito particularmente significativo a esse respeito. É o mito da revolução social, isto é, da substituição do regime matriarcal ou ginecocrata pelo domínio dos homens; por ele se explica a origem da atual organização política da tribo.

É o que se observa, por exemplo, entre os Mundurukú. Segundo a tradição desses índios, o governo da tribo, ligado

nos pouco crescidos não podem ver as flautas. Aquelas morreriam, e estes comeriam terra, ficariam doentes e morreriam também. Após a dança, os homens só podem alimentar-se depois de o pajé lhes ter dado um fruto de pimenta torrado, e mesmo então só podem comer beiju, capsicum, tucupi e saúvas durante dois dias e meio; depois disso, podem tomar quaisquer alimentos. Uma vez por ano, por ocasião da grande festa do Yuruparí, para a qual se reúne muita gente, os que tomam parte se flagelam até correr sangue. As feridas se esfregam com pimenta e ardem terrivelmente durante três dias". (Koch-Grünberg, op. cit., v. 2, p. 292-3).

¹⁹ Barbosa Rodrigues, op. cit., 105-18.

²⁰ Quanto à estratificação social ligada às festas de Jurupari entre os Tukano do Tiquiê, que é outro aspecto importante, já lembramos o fenômeno análogo do Orenoco, relatado por Alexander von Humboldt. Não seria difícil acrescentar exemplos semelhantes de outras tribos daquela região. Na maioria dos casos parece tratar-se da formação duma camada de pajés, dum corpo sacerdotal fortemente organizado, consoante a expressão de Coudreau. Este autor menciona a seguinte hierarquia de pajés no Uaupés: os pajés perfeitos (uarassú), os grandes pajés (assú), e os aprendizes de pajé (mirim) (Henri A. Coudreau, *La France Equinoxiale...*, v. 1, p. 197).

à guarda e ao uso das flautas sagradas (kadukê), esteve outrora nas mãos das mulheres. Dois heróis, Marimarabê e Mariburubê, irmãos menores de Yanyubêri, que era a detentora do poder, resolveram apoderar-se dos kadukê, justificando a sua iniciativa pelo fato de que eram os homens, e não as mulheres, que se entregavam aos misteres da caça. Com a posse das flautas sagradas, que passaram a constituir tabu para o elemento feminino, os homens adquiriram o poder político, passando a ocupar o ekchá (edifício central da aldeia) em lugar das mulheres²¹.

Em outras tribos sul-americanas, o mito da rebelião contra um primitivo matriarcado representa, por assim dizer, o *background* ou pano de fundo para as cerimônias de iniciação dos meninos adolescentes.

O assunto mereceu recentemente a atenção de A. Métraux, que o estudou, tomando como exemplo a tribo dos Txamakoko, do Chaco paraguaio²². Entre estes índios, celebra-se a festa dos espíritos (anāpösö), descrita por vários autores, entre os quais Herbert Baldus, que traz a descrição mais pormenorizada²³. Cunho essencial da cerimônia é o terror infundido nas mulheres pelos homens mascarados que representam os espíritos. Acreditam os Txamakoko que a tribo haveria de perecer se as mulheres descobrissem que os espíritos na realidade são homens. Em oposição a Baldus, outros autores que tratam da solenidade consideram-na como festa de iniciação dos rapazes. Baldus afirma não ter obtido elementos justificativos dessa interpretação.

Um mito txamakoko, recolhido por Frič, e publicado e comentado por Métraux no citado artigo, refere "o morticínio das mulheres que descobriram a identidade dos anāpösö". É provável, pondera Métraux, que, segundo a feição original do mito, a festa dos anāpösö fosse primitivamente celebrada pelas mulheres, tendo os homens descoberto o segredo. O mesmo autor mostra que

esse mito pertence à categoria de histórias narradas para se explicar por que as mulheres são excluídas da festa dos homens e por que os homens representam o papel de espíritos para aterrorizá-las²⁴.

²¹ P. Albert Kruse, "Lose Blätter vom Cururú", *Santo Antônio*, ano 12, n. 1, p. 27-9.

²² A. Métraux, "A myth of the Chamacoco Indians and its social significance", *Journal of American Folklore*, v. 56, p. 113-9.

²³ H. Baldus, *Indianerstudien im nordöstlichen Chaco*, p. 90-5.

²⁴ A. Métraux, op. cit., p. 116-7.

É esta a significação social do mito.

Com efeito, as três tribos da Terra do Fogo, os Selknam, os Yâmana e os Alakaluf, celebram a festa dos homens de maneira muito semelhante à que acabamos de citar; entre os Selknam e os Yâmana há também uma associação entre a festa e a iniciação dos rapazes. Além disso, as três tribos explicam a origem da cerimônia por um mito que se pode resumir da seguinte maneira:

As mulheres governavam, enquanto os homens ficavam em casa, realizando trabalhos servis. A fim de assegurar o seu domínio, as mulheres punham máscaras e amedrontavam os homens, os quais julgavam tratar-se de espíritos ferozes. O Sol ouviu como duas jovens se riam da simplicidade dos homens. Revelou o segredo aos companheiros de tribo, que se puseram a lutar com as mulheres. Algumas foram mortas, outras transformadas em animais ou objetos naturais. Os homens pouparam apenas meninas de pouca idade. Decidiram adotar o esquema feminino de conservar o poder²⁵.

Na versão dos Yâmana lê-se textualmente: "Desde esse tempo são os homens que tocam o kina, para assustar as mulheres e mantê-las subordinadas aos homens"²⁶.

É, pois, muito provável que o mito encontrado entre os Txamakoko tenha a mesma "significação social": a de explicar a origem e importância da festa dos homens em relação com a ordem social da tribo.

Entre os Mundurukú, a significação do mito é a instituição da casa-dos-homens, à qual, a nosso ver, se liga certa ascendência do elemento masculino sobre as mulheres. E entre esses indígenas, como vimos no capítulo anterior, observa-se de fato um *status* social dominante do elemento masculino.

Há pouco tempo, o mito da revolução social contra o matriarcado foi encontrado também entre os Puinave, onde se liga a ritos de iniciação²⁷.

Para completar o valioso estudo de Métraux, cumpre insistir no fato de que, no tocante à significação e mesmo à função social, o mito da rebelião contra o regime gineocrata é análogo aos "mitos de Jurupari". Já os próprios tex-

tos revelam afinidade, a tal ponto que o mito da revolução social vem constituir simples episódio do "mito de Jurupari", o que quer dizer que "Jurupari" é o herói que derruba o primitivo domínio das mulheres. Senão, vejamos o seguinte trecho da versão de Coudreau, colhida no Uaupés:

No princípio, após a morte do filho da virgem (as mulheres desempenham decididamente grande papel na religião de Jurupari), eram as mulheres que tocavam paxiúba, vestiam o macacaraua, evocavam a Jurupari. Mas este tinha, sem dúvida, as suas razões para não amar as mulheres. Um dia, desceu do céu e perseguiu uma delas, que tinha o macacaraua e as paxiúbas. Ela parou para urinar e depois para lavar-se. Jurupari afinal a alcançou. Deitou-a sobre a pedra, violou-a e tirou-lhe as paxiúbas e o macacaraua. Desde essa época, as mulheres não devem ver o macacaraua, sob pena de morte²⁸.

E foi depois desse incidente que o herói instituiu definitivamente as festas solenes de sua religião²⁹.

É verdade que, segundo a tradição tribal, as mulheres teriam *usurpado* o poder, originariamente conferido aos homens; e o herói o teria então reconquistado para estes, por meio duma contra-revolução, apoderando-se, como acabamos de ver, do macacaraua e das paxiúbas³⁰. Na versão de Barbosa Rodrigues, o episódio é narrado de forma um pouco diversa. As mulheres, curiosas por saber os ensinamentos de Izi, seduzem os velhos, descobrem o segredo e fazem-se de chefes. Entretanto, depois de castigar os anciãos faltosos, o herói reaparece, manda jejuar, açoita os homens e as mulheres e pega a que revelou o segredo, matando-a após ter tido cópula com ela³¹. Aqui não parece ter havido propriamente usurpação do poder político por parte do elemento feminino, mas apenas uma tentativa, malsucedida.

O fato principal é o de que a instituição da sociedade dos homens, com as respectivas cerimônias de iniciação, a exclusão das mulheres dessas e de outras festas de cunho religioso, a rigorosa proibição de se mostrarem às mulheres, quer os instrumentos musicais que reproduzem a voz dos espíritos dos antepassados, quer as máscaras com que se os representam, são fenômenos geralmente associados a essa

²⁵ Id., *ibid.*, p. 117, segundo Martin Gusinde.

²⁶ M. Gusinde, *apud* Kruse, *op. cit.*, nota à p. 34.

²⁷ Hermann von Waldegg, *apud* Métraux, *op. cit.*, p. 118.

²⁸ H. A. Coudreau, *La France Équinoxiale...*, v. 1, p. 186.

²⁹ Id., *ibid.*

³⁰ Id., *ibid.*, p. 205-6.

³¹ Barbosa Rodrigues, *op. cit.*, p. 111-2, 116-7.

categoria de mitos heróicos, espalhados por todo o continente sul-americano.

A finalidade das festas em que se tocam flautas sagradas e em que se representam os espíritos de heróis ou antepassados costuma ser tida, com razão, como a de assustar ou aterrorizar as mulheres. Há pouco, citamos uma passagem do mito yãmãna em que se faz essa afirmativa. Nem por isso se pode dizer, como às vezes acontece, que toda a cerimônia se reduza a fraude e mistificação. Além do cunho político indiscutível, essas festas não deixam de ter caráter profundamente religioso. Os índios que representam os heróis têm a convicção de identificar-se com eles, e quando fazem soar os instrumentos sagrados crêem tratar-se realmente da voz dos espíritos, como já foi notado por Alexander von Humboldt com referência a índios da Guiana³². Também a crença dos Mundurukú de que os espíritos dos avoengos tribais residem nos kadukê e o fato — atrás referido — de se lhes oferecer, em sacrifício, beberagem de mandioca, provam com evidência a sinceridade com que se realizam essas cerimônias.

³² Op. cit., v. 3, p. 203.

X. Conclusão

O estudo etnossociológico dos mitos heróicos de tribos indígenas do Brasil pode ser empreendido de dois modos diferentes, mas complementares. Primeiro, podem-se escolher determinados fenômenos sociais característicos ou instituições importantes observadas em culturas aborígenes de diferentes regiões, examinando as relações existentes entre esses elementos e a mitologia heróica das tribos em apreço, para se verificar se há alguma interdependência entre esses fenômenos e quais as condições e a natureza dessa interdependência. Em segundo lugar estabelecer um confronto entre os diferentes aspectos *duma determinada cultura* e a mitologia heróica tribal, a fim de se caracterizar não somente o modo pelo qual a configuração cultural se exprime na tradição dos heróis míticos, como também a significação e a função dessa mitologia na vida tribal.

Encaramos o problema do herói mítico desses dois pontos de vista. Servimo-nos do primeiro para estudar o fenômeno do messianismo em face da mitologia heróica, examinando a correlação entre os dois fenômenos em culturas indígenas de diferentes regiões da América do Sul. E no fim do trabalho encaramos, sumariamente, a tradição de heróis míticos em relação à festa dos homens, importante instituição social de muitas tribos sul-americanas. Empregamos o segundo ponto de vista na análise sucinta da cultura tribal dos Kaduveo, dos Bororo, dos Kaingang, dos Apapokuva e dos Mundurukú, confrontando-a com os respectivos mitos heróicos.

* * *

Os principais resultados podem ser resumidos do seguinte modo:

1. O estudo dos movimentos messiânicos em tribos índias da América do Sul revela que os surtos dessa natureza nem sempre se podem explicar simplesmente como consequência de crises de aculturação ou outros fenômenos de desintegração cultural e desorganização social provocados pelo choque das culturas nativas com a civilização ocidental. Os exemplos indicam a existência duma relação entre o messianismo e o mito do herói-civilizador, baseada na crença de reencarnação ou de outra manifestação do herói para conduzir o seu povo a um paraíso, terrestre ou não, ou para salvá-lo de um cataclismo anunciado na mitologia tribal. Assim, as próprias culturas tribais já haviam elaborado — no teor e no espírito de seus ensinamentos míticos, de um lado, e na significação social de suas práticas religiosas, do outro — as representações e os ritos que vieram constituir os fundamentos dos surtos messiânicos. Por sua vez, as crises sociais oriundas do choque com a civilização advéncia facilitaram, freqüentemente, o aparecimento dos messias. É notável, porém, o caso dos Apapokuva e seus vizinhos, cujos movimentos messiânicos parecem ser devidos exclusivamente a uma feição especial assumida pela vida religiosa em conexão com o mito do herói-civilizador.

2. Os fundamentos míticos das “festas de Jurupari”, encontradas em muitas tribos da região das Guianas, apresentam pontos de contacto com o mito da revolução social, relativo à instituição da casa-dos-homens e disseminado por todo o continente sul-americano. A principal função social dos mitos heróicos conhecidos sob o nome de Jurupari — e que não se hão de confundir com o demônio tupinambá assim denominado — é a de legitimar a “usança de Jurupari”, abrangendo esta as cerimônias religiosas da festa dos homens, os ritos de iniciação dos rapazes e os meios pelos quais o elemento masculino garante o seu *status* dominante na vida tribal; em algumas tribos, as “cerimônias de Jurupari” levaram a uma estratificação da própria comunidade dos homens, com tendência para a formação dum grupo privilegiado de chefes religiosos. Por sua vez, o mito da revolução social, que às vezes figura como simples episódio do “mito de Jurupari”, constitui o *background* para a festa

dos homens, a instituição da casa-dos-homens e o “regime de terror” em que se mantém o elemento feminino.

3. A configuração da cultura kaduveo abrange uma série de padrões característicos duma tribo senhorial. Desde cedo, os Kaduveo se tornaram um povo de dominadores, escravizando indivíduos de tribos estranhas e reduzindo lavradores a uma situação de vassalagem. Dentre os elementos culturais adotados após o contacto com os brancos destaca-se o cavalo, que contribuiu muito para o desenvolvimento dum verdadeiro imperialismo. A mitologia heróica tribal reflete o acentuado etnocentrismo e o espírito guerreiro dos Kaduevo. O heróidemiurgo é o caracará, falconídeo que, pela sua agressividade, simboliza bem o padrão de comportamento tribal. A idéia fundamental do mito é a de que os Kaduveo foram criados para combater e dominar outros povos. As relações intertribais se pautam pelo mito da criação, em que se exprime a doutrina imperialista e que, ao mesmo tempo, lhe serve de justificação.

4. A mitologia heróica dos Bororo reflete com nitidez os traços fundamentais da organização social e dos modos de vida duma sociedade de caçadores. A posição dos seres humanos em face do mundo animal constitui preocupação constante dos relatos míticos. O sistema totêmico dos Bororo, legitimado pelos mitos heróicos, parece derivar não tanto da crença num “demônio coletivo” como da extensão ou ampliação de alguma forma de totemismo individual, ligada a um culto aos mortos. As mais variadas instituições e atividades sociais estão sob o patrocínio dos irmãos Bakororo e Itubore, os principais heróis da mitologia bororo. A organização clânica, a autoridade dos caciques, o poder dos pajés, as cerimônias funerárias, a iniciação dos púberes, as caças coletivas e muitos outros aspectos da cultura tribal se ligam estreitamente aos mitos de Bakororo e Itubore. A dramatização dos mitos heróicos é o aspecto predominante das festas religiosas dos Bororo; os adornos que usam na representação pantomímica de Bakororo são animados pelo espírito do herói.

5. A organização dual da sociedade kaingang constitui o problema fundamental da mitologia heróica desses índios. A divisão da tribo em metades exógamas e patrilineares determinou a concepção da dualidade de Kayurú e Kamé, que são os antepassados míticos da tribo kaingang. A noção dessa dualidade se transfere para a visão geral do mundo, assumindo

o caráter dum genuíno dualismo. Além de sancionar e racionalizar a escravidão, que é praticada pelos Kaingang, o mito dos antepassados tribais tem a função de legitimar vários outros traços da estrutura social e da mentalidade desses índios. É notável, ainda, a ligação estreita entre o texto mítico e as características do ambiente geográfico ocupado pelos Kaingang.

6. O extraordinário misticismo que domina a vida mental dos Apapokuva (e de outras tribos tupí-guaraní) determina o papel preponderante do pajé, a sua autoridade e o seu grande prestígio no seio da comunidade. O herói mítico, conformando-se ao tipo de personalidade ideal da cultura apapokuva, é, antes de mais nada, um grande pajé. Embora o mito tribal apresente, como heróis, os irmãos Nyanderykey e Tyvýry, é especialmente o primeiro que atua como transformador e civilizador. A ele se remonta sobretudo a instituição de importantes práticas religiosas coletivas. Atribuiu-se-lhe o governo da terra e espera-se dele a salvação da tribo no dia em que o mundo for destruído por vontade do ser supremo. Os grandes pajés, chefes do cerimonial, consideram-se legítimos representantes de Nyanderykey, a quem procuram imitar. Por outro lado, a figura do herói apapokuva parece ter surgido, com seus traços peculiares, por um processo de idealização do pajé. O pajé é um pequeno herói, como o herói é um grande pajé.

7. O herói transformador e civilizador dos Mundurukú é Karu-Sakaibê. Além de ter produzido uma série de acidentes geográficos da região do Tapajós, é também o autor da organização social da tribo. Trouxe os primeiros homens dum região subterrânea. A sociedade mundurukú se divide em metades exógamias, compostas de numerosos clãs totêmicos. Ora, foi Karu-Sakaibê quem reuniu os Mundurukú numa tribo, pacificando os grupos outrora hostis e instituindo as tatuagens que distinguem os clãs. Por outro lado, assinalou com cores diferentes os indivíduos das várias tribos. É a expressão mítica da coesão social, de um lado, e da oposição às tribos estranhas, do outro. Dentre os demais problemas representados no mito de Karu-Sakaibê salienta-se o da condição humana em face dos animais: só os indivíduos ativos merecem ser homens, enquanto os preguiçosos são transformados em aves, morcegos, porcos e borboletas.

8. De modo geral, cumpre acentuar que o caráter dos heróis míticos, longe de se apresentar com relativa constância ou uniformidade, varia grandemente com as feições peculiares às diferentes configurações culturais. E se, apesar de todas as divergências, são inegáveis umas tantas feições relativamente constantes nos heróis das diferentes culturas, isso se deve ao fato de que essas culturas, por mais variadas que sejam, apresentam sempre um mínimo de "idéias elementares" indispensáveis a qualquer ordem social.

Uma estreita relação entre a configuração cultural e a mitologia heróica da tribo é comum a todas as culturas aqui estudadas.

Entre as tribos indígenas sul-americanas, pelo menos na medida em que foram consideradas neste ensaio, os mitos heróicos ocupam posição de excepcional relevo no conjunto das tradições tribais. E podem ser considerados como necessidade para o grupo, porquanto lhes cabe a função primordial de exprimir o "valor social" da cultura peculiar ao grupo e de legitimar, assim, o padrão de comportamento tribal, os valores morais e as instituições fundamentais da sociedade. Essa necessidade pode manifestar-se com maior ou menor intensidade, e alcança a sua máxima expressão nas grandes festas religiosas, mormente quando se faz a dramatização do mito. Todavia, o espírito dos antepassados ou heróis míticos costuma estar sempre vivo no seio da comunidade, não só simbólica, mas realmente; habita os adornos que o representam e os instrumentos musicais que lhe reproduzem a voz.

Uma das principais preocupações dos mitos heróicos aqui estudados é a de definir a situação da comunidade em face do ambiente geográfico, do mundo animal e dos outros homens. Cimentando, assim, a consciência da tribo e de seus valores em oposição a outros grupos, humanos e animais, revelam-se como fator máximo de coesão social.

BIBLIOGRAFIA

- AGASSIZ, Luiz e AGASSIZ, Elizabeth Cary. *Viagem ao Brasil* (1865-1866). Trad. de Edgar Sússekind de Mendonça. São Paulo, 1938 (Brasília, 95).
- ALBISETTI, Padre César. Veja-se Colbacchini.
- ALEXANDER, Hartley Burr. Latin American. In: Grey, Louis Herbert, ed. *The mythology of all races*. Boston, 1920. v. 11.
- ANCHIETA, Joseph de. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*. Rio de Janeiro, 1933.
- ANGULO, J. de. Resenha de *La covada y el origen del totemismo*, de E. Casas. *American Anthropologist*, Menasha, v. 28, 1926, p. 286.
- AYROSA, Plínio. Notas. In: Léry, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo, [1941].
- BALDUS, Herbert. *Indianerstudien im nordöstlichen Chaco*. Leipzig, 1931.
- . Die Allmutter in der Mythologie zweier südamerikanischer Indianerstämme (Kágaba und Tumerehá). *Archiv für Religionswissenschaft*, Leipzig, v. 29, 1932, p. 285-92.
- . Sprachproben des Kaingang von Palmas. *Anthropos — Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachkunde*, Mödling bei Wien, t. 30, 1935, p. 191-202.
- . *Ensaio de etnologia brasileira*. São Paulo, 1937 (Brasília, 101).
- . Tereno-Texte. *Anthropos — Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachkunde*, Mödling bei Wien, t. 32, 1937, p. 528-44.
- e WILLEMS, Emílio. *Dicionário de etnologia e sociologia*. São Paulo, 1939.
- . Herrschaftsbildung und Schichtung bei Naturvölkern Südamerikas. *Archiv für Anthropologie* (N.F.), Braunschweig, v. 25, 1939, p. 112-30.
- . Introdução. In: Boggiani, Guido. *Os Caduveo*. São Paulo, [1945]. p. 11-46.

- BARBER, Bernard. Acculturation and messianic movements. *American Sociological Review*, Menasha, v. 6, 1941, p. 663-9.
- BASTIDE, Roger. *Éléments de sociologie religieuse*. Paris, 1935.
- BAUMANN, Hermann. *Schöpfung und Urzeit im Mythos der afrikanischen Völker*. Berlin, 1936.
- BIARD, Auguste François. *Deux années au Brésil*. Paris, 1862.
- BOAS, Franz. Anthropology. In: *Encyclopaedia of the Social Sciences*. Nova York, 1935, v. 1, p. 73-110.
- . *Race, language and culture*. Nova York, 1940.
- BOGGIANI, Guido. *Os Caduveo*. Trad. de Amadeu Amaral Júnior. São Paulo, [1945].
- BORBA, Telêmaco. *Atualidade indígena*. Curitiba, 1908.
- CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. 2. ed. São Paulo, 1939 (Brasiliense, 168).
- CASCUDO, Luiz da Câmara. *Em memória de Stradelli*. Manaus, 1936.
- CHAMBERLAIN, Alexander F. Heroes and Herogods (American). In: *Encyclopaedia of religion and ethics*. Edinburgh, 1925. v. 11, p. 633 et seqs.
- COLBACCHINI, Padre Antônio. *I Bororos orientali — "Orarimugodogé" del Matto Grosso (Brasile)*. Turim, s. d.
- . *A tribo dos Bororos*. Rio de Janeiro, 1919.
- e ALBISETTI, Padre César. *Os Bororos orientais — Orarimogodogé do planalto oriental de Mato Grosso*. São Paulo, 1942 (Brasiliense, grande formato, 4).
- COLINI, G. A. Notícia histórica e etnográfica sobre os Guaicuru e os Mbayá (apêndice). In: Boggiani, Guido. *Os Caduveo*. São Paulo, [1945]. p. 249-305.
- COSTA, D. Frederico. *Carta Pastoral de D. Frederico Costa a seus amados diocesanos*. Fortaleza, 1909.
- COUDREAU, Henri A. *La France Équinoxiale — Voyages à travers les Guyanes et l'Amazonie*. Paris, 1887, 2 v.
- . *Viagem ao Tapajós*. Trad. de A. de Miranda Bastos. São Paulo, s. d. (Brasiliense, 208).
- CRUZ, Manuel. O exorcismo da caça, do peixe e dos frutos entre os Bororo. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, v. 89, 1943, p. 151-6.
- CZARNOWSKI, Stefan. *Le culte des héros et ses conditions sociales*. Saint Patrick, héros national de l'Irlande. Paris, 1919.
- D'ABBEVILLE, Claude. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Trad. de Sérgio Milliet. São Paulo, [1945].
- DEURSEN, A. van. Veja-se Hirschberg.
- DIAS, Antônio Gonçalves. *O Brasil e a Oceania*. Paris e Rio de Janeiro, [1909].

- DUMÉZIL, Georges. *Le festin d'immortalité — Etude de mythologie comparée indo-européenne*. Paris, 1924.
- ECKERT, Georg. Prophetentum in Melanesien. *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, v. 69, 1937, p. 135-40.
- EHRENREICH, Paul. Die Einteilung und Verbreitung der Völkerstämme Brasiliens nach dem gegenwärtigen Stande unsrer Kenntnisse. *Petermanns Mitteilungen*, Gotha, t. 37, 1891, p. 81-9, 114-24.
- . *Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens*. Berlin, 1891.
- . Ueber die Verbreitung und Wanderung der Mythen bei den Naturvölkern Südamerikas. In: *XIV Amerikanisten-Kongress*. Stuttgart, 1904.
- . Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt. *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, v. 37, 1905 (suplemento).
- . Götter und Heilbringer. *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, v. 38, 1906, p. 536-610.
- FERNANDES, Loureiro. Os caingangues de Palmas. *Arquivos do Museu Paranaense*, Curitiba, v. 1, 1941, p. 161-209.
- FIGUEIREDO, Lima. *Índios do Brasil*. São Paulo, 1939 (Brasiliense, 163).
- FRAZER, Sir James George. *Mythes sur l'origine du feu*. Trad. de G. M. Michel Drucker. Paris, 1931.
- FREUD, Sigmund. *Totem und Tabu — Einige Uebereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. 4. ed. Viena, 1925.
- FRIEDERICI, Georg. *Hilfswörterbuch für den Amerikanisten*. Halle (Saale), 1926.
- . *Resenha de Etymologisches Wörterbuch der amerikanischen (indianischen) Wörter im Deutschen*, de Karl Lokotsch. *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, Berlin, 1927.
- HANKE, Wanda. Cadivéns y Terenos. *Arquivos do Museu Paranaense*, Curitiba, v. 2, jul. 1942, p. 79-86.
- HERSKOVITS, Melville. *Acculturation — The study of culture contact*. Nova York, 1938.
- HIRSCHBERG, Walter. Resenha do livro *Der Heilbringer — Eine ethnologische Studie über den Heilbringer bei den nordamerikanischen Indianern*, de A. van Deursen. *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, v. 64, 1932, p. 421-2.
- HORBOSTEL, Erich M. von. Musik der Makuschi, Taulipáng und Yekuaná (apêndice). In: Koch-Grünberg, Theodor. *Vom Roroima zum Orinoco*. Stuttgart, 1923, v. 3, p. 395-423.
- HUBERT, Henri. Préface. In: Czarnowski, Stefan. *Le culte des héros et ses conditions sociales*. Saint Patrick, héros national de l'Irlande. Paris, 1919.
- HUMBOLDT, Alexander von. *Reise in die Aequinoctial-Gegenden des neuen Continents*. In deutscher Bearbeitung von Hermann Hauff. Stuttgart, 1874. 4 v.

- KARSTEN, Rafael. *The civilization of the South American Indians with special reference to magic and religion*. Londres e Nova York, 1926.
- KEMPF, Valter Gary, O.F.M. A contribuição franciscana para o conhecimento da tribo dos mundurucus. *Vozes de Petrópolis*, jul.-ago. 1944, p. 462-74.
- . A mitologia dos mundurucus. *Vozes de Petrópolis*, mar.-abr. 1945, p. 166-77.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Zwey Jahre unter den Indianern*. Berlim, 1909-1910. 2 v.
- . *Vom Roroima zum Orinoco*. Berlim e Stuttgart, 1917-1928. 5 v.
- . *Indianermärchen aus Südamerika*. Iena, 1920.
- KOHN, Hans. Messianism. In: *Encyclopaedia of the Social Sciences*. Nova York, 1935. v. 10.
- KRÄMER, A. Die Entstehung der Familie vom totemistischen Standpunkte. *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlim, v. 55, 1923, p. 41-7.
- KRAPPE, A. H. Zum antiken Zwillingskult im Lichte der Ethnologie. *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlim, v. 66, 1934, p. 187-91.
- KRAUSE, Fritz. *In den Wildnissen Brasiliens*. Leipzig, 1911.
- KRUSE, Albert. Lose Blätter vom Cururú. *Santo Antônio — Provinzzeitung der Franziskaner in Nordbrasilien*, Bahia, ano 11, n. 2, out. 1933, p. 103; Bahia, ano 12, n. 1, abr. 1934, p. 24-34.
- LÉVY-BRUHL, Lucien. *La mythologie primitive*. 5. ed. Paris, 1935.
- LIMA, Francisco das Chagas. Memória sobre o descobrimento e colônia de Guarapuava. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. 4, 1842, p. 43-64.
- LINTON, Ralph. *O homem; uma introdução à antropologia*. Trad. de Lavínia Vilela. São Paulo, [1943].
- LOUKOTKA, Chestmír. Nouvelle contribution à l'étude de la vie et du langage des Kaduveo. *Journal de la Société des Américanistes* (N. S.), Paris, t. 25, 1933, p. 251-77.
- . Línguas indígenas do Brasil. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, v. 54, 1939.
- LOWIE, Robert H. American cultural history. *American Anthropologist*, Menasha, v. 42, 1940, p. 409-28.
- MAGALHÃES, Amílcar A. Botelho de. *Impressões da Comissão Rondon*. 5 ed. São Paulo, 1942 (Brasiliana, 211).
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Myth in primitive psychology*. Londres, 1926.
- . Culture. In: *Encyclopaedia of the Social Sciences*. Nova York, 1935. v. 4, p. 621-45.
- MARETT, R. R. *Glaube, Hoffnung und Liebe in der primitiven Religion*. Stuttgart, 1936.

- MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens*. Leipzig, 1867. 2 v.
- MAUSS, M. Resenha da obra *Les maladies du sentiment religieux*, de E. Murisier. *L'Année Sociologique*, v. 5, p. 199.
- MÉTRAUX, Alfred. *La religion des Tupinambá et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*. Paris, 1928.
- . Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud. *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, Tucumán, t. 2, 1931, p. 61-91.
- . A myth of the Chamacoco Indians and its social significance. *Journal of American Folklore*, Filadélfia, v. 56, 1943, p. 113-9.
- MONTADON, George. *Traité d'ethnologie cyclo-culturelle et d'ergologie systématique*. Paris, 1934.
- MÜHLMANN, Wilhelm. *Rassen- und Völkerkunde*. Braunschweig, 1936.
- MURDOCK, George Peter. The science of culture. *American Anthropologist*, Menasha, v. 34, 1932, p. 200 et seqs.
- NIMUENDAJU UNKEL, Curt. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apocuva-Guaraní. *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlim, v. 46, 1914, p. 284-403. Tradução espanhola por Juan Francisco Recalde, *leyenda de la creación y juicio final del mundo como fundamento de la religión de los Apapokuva-Guaraní*. São Paulo, 1944 (mimeo).
- . Sagen der Tembé-Indianer. *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlim, v. 47, 1915, p. 281-301.
- . Os índios Parintintin do rio Madeira. *Journal de la Société des Américanistes de Paris* (N. S.), Paris, t. 16, 1924, p. 201-78.
- . Beziehungen der Mundurukú zu den Tupí. *Anthropos — Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde*, Mödling bei Wien, t. 33, 1938, p. 975-6. (Contém a argumentação sobre a classificação dos Mundurukú inserta em Albert Kruse, "Lose Blätter vom Cururú", 1933, p. 80).
- NOGUEIRA, Baptista Caetano de Almeida. Primeira catequese dos índios selvagens feita pelos padres da Companhia de Jesus. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 6, 1879, p. 91-366.
- . Vocabulário das palavras guaranis usadas pelo tradutor da "Conquista Espiritual", do Padre A. Ruiz de Montoya. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, v. 7, 1879.
- NORDENSKIÖLD, Erland. La vie des indiens dans le Chaco. *Revue de Géographie*, Paris, t. 6, fasc. 3, 1912.
- PRADO, Francisco Rodrigues do. História dos índios cavaleiros ou da nação Guaycuru. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. 1, 3 ed., 1908, p. 21-44.

PREUSS, K. T. *Glauben und Mystik im Schatten des Höchsten Wesens*. Leipzig, 1926.

———. Die Religion. In: Thurnwald, Richard, ed. *Lehrbuch der Völkerkunde*. 2. ed. Stuttgart, 1939.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. *The Andaman Islanders*. Cambridge, 1933.

———. On social structure. Separata de *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, v. 70, parte 1, 1940.

RADIN, Paul. *Primitive man as philosopher*. Nova York e Londres, 1927.

———. *Indians of South American*. Nova York, 1942.

RAMOS, Artur. *Introdução à antropologia brasileira*. Rio de Janeiro e São Paulo, 1943. v. 1.

RESTIVO, Paulo. *Vocabulário de la lengua Guaraní*. Reeditado por Cristiano Frederico Seybold. Stuttgart, 1893.

REUTER, E. B. *Handbook of sociology*. Nova York, 1943.

RIVASSEAU, Emílio. *A vida dos índios Guaicurús*. São Paulo, 1936 (Brasiliense, 60).

RODRIGUES, João Barbosa. Poranduba amazonense. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, t. 14 (1886-1887), fasc. 2, 1890.

SAMPAIO, Teodoro. *O tupi na geografia nacional*. 3. ed. Bahia, 1928.

SCHMIDT, Max. *Völkerkunde*. Berlim, 1924.

SCHMIDT, Padre Wilhelm, S.D.V. Heilbringer bei den Naturvölkern. In: *Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse; IV.ª session*, Milan, 1925. Paris, 1926. p. 247-61.

SERRA, Ricardo Franco de Almeida. Parecer sobre o aldeamento dos índios uaicurús e guanás. com a descrição dos seus usos, religião, estabilidade e costumes. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. 7, 3. ed., 1931, p. 196-204; Rio de Janeiro, t. 13, 2 ed., 1872, p. 348-95.

SMITH, Herbert H. *Do Rio de Janeiro a Cuiabá*. São Paulo, 1922.

SMITH, Marian W. Resenha do livro *Messiahs; Their role in civilization*, de Wilson D. Wallis. *American Anthropologist*, Menasha, v. 46, 1944, p. 137.

SOUTHEY, Roberto. *História do Brasil*. Trad. de Luiz Joaquim de Oliveira e Castro. Rio de Janeiro, 1862. 6 v.

STEINEN, Karl von den. *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*. Berlim, 1894.

TAUNAY, Visconde de. *Entre os nossos índios*. São Paulo, [1931].

TESCHAUER, Padre Carlos, S. J. Die Caingang oder Coroados-Indianer im brasilianischen Staate Rio Grande do Sul. *Anthropos — Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachkunde*, Mödling bei Wien, t. 9, 1914, p. 16-35.

———. *Avifauna e flora nos costumes, superstições e lendas brasileiras e americanas*. 3. ed. Porto Alegre, 1925.

———. Os Caingang ou Coroados no Rio Grande do Sul. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, 3(3):37-56, set. 1927.

———. *Poranduba rio-grandense*. Porto Alegre, 1929.

THOMAS, W. I. e ZNANIECKI, Florian. *The Polish peasant in Europe and America*. Boston, 1920, 4 v.

TOCANTINS, Antônio Manuel Gonçalves. Estudos sobre a tribo "mundurucú". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. 40, v. 55, parte 2, 1877, p. 73-161.

TYLOR, Edward B. *Primitive culture*. 7. ed. Nova York, [1924]. 2 v.

———. *Anthropology*. Londres, 1937. 2 v.

VAL-FLORIANA, Frei Mansueto Barcatta de. Dicionários Kainjgang-Português e Português-Kainjgang. Separata da *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, t. 12, 1920.

WAGLEY, Charles. Xamanismo tapirapé. *Boletim do Museu Nacional* (N.S.), Antropologia, n. 3. Rio de Janeiro, 15 set. 1943.

WATSON, Virgínia Drew. Notas sobre o sistema de parentesco dos índios Cayuá. *Sociologia*, São Paulo, v. 6, 1944, p. 31-48.

WILLEMS, Emílio. *Dicionário de sociologia*. Manuscrito.

———. Veja-se também Baldus.

ZNANIECKI, Florian. Veja-se Thomas.

INFORME SOBRE O AUTOR

Egon Schaden se matriculou na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo em 1935 e obteve o título de licenciado em filosofia em 1937. Pela mesma faculdade se doutorou em ciências no ano de 1945.

Ingressou na carreira universitária em 1943 e aposentou-se em 1967 como professor catedrático de antropologia da Universidade de São Paulo. A seguir, foi convidado para ensinar na Escola de Comunicações e Artes, onde permaneceu até a sua aposentadoria compulsória em 1983. No exterior, foi professor visitante em Hamburgo (1961), Paris (1961), Frankfurt (1964-65), Bonn (1967), Bogotá (1968), Toronto (1974) e Tsukuba (1979). Deu cursos intensivos de antropologia da comunicação no Centro de Estudios Superiores de Periodismo para América Latina, em Quito. Proferiu numerosas conferências no Brasil e em outros países. Orientou muitas teses de doutoramento. Integrou grande número de comissões examinadoras. Teve a seu cargo a chefia de departamentos universitários e, por dois anos, a direção do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo. Faz parte, ainda hoje, do Conselho Administrativo do Museu Paulista e de órgãos diretivos de entidades culturais.

Participou de muitos congressos nacionais e internacionais de antropologia e de ciências afins e é membro titular ou honorário de institutos e sociedades científicas do Brasil, da Alemanha, da Áustria, da França, da Suíça, do Paraguai e dos Estados Unidos.

Realizou pesquisas antropológicas e lingüísticas entre descendentes de imigrantes alemães e japoneses e em tribos aborígenes do Brasil, do Paraguai e da Colômbia (Guaraní, Kaingáng, Xokleng e índios do alto Xingu e do Uaupés).

Reuniu coleções etnográficas para vários museus, bem como uma razoável documentação fotográfica, e fez a gravação de músicas indígenas. A maior parte do material que colheu em suas expedições continua inédito por causa dos encargos didáticos e administrativos que lhe couberam.

Fundou, e dirigiu por muitos anos, a *Revista de Antropologia* e o *Staden-Jahrbuch*, anuário de estudos brasileiros em língua alemã. Traduziu para o português obras clássicas de Karl von den Steinen, Paul Ehrenreich e Fritz Krause. Entre os livros de sua autoria se destacam *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil*, *Aspectos fundamentais da cultura guaraní* e *Aculturação indígena*. Na centena de artigos que escreveu para revistas brasileiras e de outros países e nos trabalhos que apresentou em congressos científicos trata principalmente de mitologia indígena, do processo aculturativo e de aspectos da história da etnologia do Brasil.

Foi agraciado com várias condecorações, entre as quais a Cruz de Oficial da Ordem do Mérito da República Federal da Alemanha, que lhe foi outorgada em 1985 por seus esforços em prol do intercâmbio cultural brasileiro-alemão.

Volumes publicados
nesta série:

O método crítico
de Sílvio Romero
Antonio Candido

Presença e campo
transcendental:
consciência e negatividade
na filosofia de Bergson

Bento Prado Jr.



Este livro foi impresso na
LIS GRÁFICA E EDITORA LTDA.
Rua Visconde de Parnaíba, 2.753 - Belenzinho
CEP 03045 - São Paulo - SP - Fone: 292-5666
com filmes fornecidos pelo editor.