

16ª aula

Mito e história

Página inicial	Sumário dos mitos
--------------------------------	-----------------------------------

Mito e antimito

Roberto DaMatta, no seu artigo “Mito e antimito entre os Timbira”, publicado no volume *Mito e Linguagem Social* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970, pp. 77-106), comparou as versões canelas de dois mitos já comentados neste curso: o da conquista do fogo (9ª aula) e o da origem dos civilizados (13ª aula).

Ele nos mostra muito bem como os dois mitos são muito semelhantes em sua estrutura, mas no entanto divergem fundamentalmente. Num deles, os canelas tiram da esposa do jaguar o fogo e o incorporam seu uso ao seu cotidiano; é inegavelmente um ganho. No outro, ao expulsarem o menino *Aukê*, queimando-o numa fogueira, perdem a oportunidade de dispor dos bens e técnicas dos civilizados. As trajetórias dos meninos protagonistas dos dois mitos são o inverso uma da outra. Assim, o menino que irá conseguir o conhecimento do fogo, sai da sociedade, abandonado que é no alto do penhasco junto ao ninho das araras, é salvo pela onça macho, permanece durante algum tempo com o casal de onças que fazem uso do fogo de cozinha e finalmente foge de volta para a sociedade depois de flechar na mão a onça fêmea, quando esta insiste em mostrar-se ameaçadora. Já *Aukê*, a cujo genitor masculino a versão utilizada não faz referência, transforma-se em animais antes do nascimento, continua a transformar-se neles mesmo depois de entrar na sociedade pelo nascimento, sendo finalmente afastado para fora da mesma.

Roberto DaMatta cunhou o termo “antimito” para caracterizar a narrativa das aventuras de *Aukê*. Mas isso não foi pelo motivo de esse personagem fazer a trajetória inversa à do personagem do mito do fogo. Chamou de antimito porque se trata de um primeiro esforço da sociedade indígena encontrar um lugar para um conjunto de experiências até então desconhecidas desencadeadas com o aparecimento do homem branco; uma tomada de consciência de um mundo novo cheio de contradições; um mito de caráter mais dinâmico, que possibilita a criação de categorias novas e a passagem para uma ordem mais complexa, a da ideologia política. Assim, as trajetória dos meninos personagens não apenas se invertem, como ilustram os dois gráficos que acompanham o artigo (pp. 92 e 99). Um mostra o percurso feito pelo menino no mito do fogo, saindo da sociedade para a natureza e retornando à sociedade. O outro, ao contrário, mostra *Aukê* saindo da natureza para a sociedade e voltando à natureza. Porém essa volta não é para a

mesma natureza; é para uma natureza alterada pelo seu próprio retorno, que cria o mundo do homem branco e instala o tempo histórico.

Aponta ainda Roberto DaMatta para dois detalhes que fazem do antimito mais do que o inverso do mito do fogo. Um é ambiguidade ou falta de coerência de seus personagens, a começar pelo próprio *Aukê*, que inexplicavelmente se transforma em outros seres e ao mesmo tempo se mostra passivo diante das várias tentativas do tio materno para matá-lo. A mãe de *Aukê*, por sua vez, não alerta os parentes e moradores da aldeia para o comportamento estranho do seu feto, mas se recusa a aceitar a criança quando ela nasce. É sua avó materna que a salva. Mas é a mãe que volta a se interessar por ela depois que é queimada. O outro detalhe é a divisão do antimito em duas partes: na primeira, até a queima de *Aukê*, a narrativa mantém uma estrutura mais rígida, apenas invertendo o mito do fogo; na segunda, há mais discrepância entre os narradores, que mais livremente introduzem variações relativas às características do homem branco.

Mito e história

Nas considerações de Roberto DaMatta há como que uma certa associação, quiçá inadvertida, entre o aparecimento do homem branco e o advento do tempo histórico. Essa associação não é necessária, como mostram os contos de guerra, narrados tanto pelos canelas como pelos craôs, também timbiras.

Colhi doze desses contos de guerra entre os craôs. Na verdade, essa expressão, “contos de guerra”, não me foi transmitida pelos craôs. Eu a tomei do artigo de William Crocker, “Estórias das Épocas de Pré e Pós-pacificação dos Ramkókamekra e Apâniekra-Canelas” (*Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Nova Série, Antropologia, n° 68, Belém, 1978). Infelizmente, não fiz como Malinowski, que obteve dos trobianeses uma classificação de suas narrativas em três categorias (1ª aula). Não tenho uma classificação craô de suas narrativas. Mas a distinção entre mitos e contos de guerra, usada por mim e não proposta pelos craôs, ajuda a traçar uma distinção da qual me dei conta, não durante, mas depois do trabalho de campo.

Os contos de guerra não contêm nenhum episódio que os membros de nossa própria sociedade poderiam considerar como fabuloso ou sobrenatural: neles os animais não falam e nem se transformam em seres humanos; estes, por sua vez, não se transformam em animais; os homens não sobem aos céus e seres celestes não descem à terra; os instrumentos não trabalham sozinhos e os objetos rituais não cantam. Esses contos também não relatam a origem dos homens, da agricultura, do fogo e nem dos ritos. É certo que não se pode classificar uma narrativa como mítica ou não simplesmente pela consideração de seu conteúdo como imaginário ou real pelo pesquisador.

Mas há algo mais que distingue os contos de guerra dos mitos. É que, embora não se possa assegurar que os acontecimentos que narram tenham realmente ocorrido, eles os apresentam conforme uma ideia diferente de tempo. Dando um exemplo, no mito do Sol e Lua se conta que o primeiro fazia as ferramentas, como machado, facão, enxadas, trabalharem sozinhas na roça. Ao narrador, pouco importa que esses instrumentos de ferro introduzidos após o contato com os brancos estejam presentes num episódio colocado no início dos tempos. Nos contos de guerra, por outro lado, o narrador tem o cuidado de fazer

referência a técnicas e costumes que não mais vigem nos dias de hoje: viajar com um cesto de batatas-doces assadas, tirar parte das penas das flechas para não permitir ao inimigo prever a sua trajetória, adivinhar o resultado de um combate iminente pela direção do sangue de um animal abatido na caça, entre outros.

Explicando melhor, ambos os tipos de narrativa lidam com o tempo, mas de modo diferente. Nos mitos, conta-se a incorporação à cultura de algum item que lhe veio de fora: uma técnica, um conhecimento, um rito. A consideração do tempo se limita a um “antes” e um “depois” dessa incorporação: antes e depois da obtenção do fogo, antes e depois do conhecimento dos vegetais cultivados; antes e depois da introdução do rito de *Tépyarkwá*. Não se coloca o problema de ordenar esses diferentes mitos numa ordem cronológica, e certos episódios de um mito como o do Sol e Lua podem vir indiferentemente antes ou depois de outros. É como se houvesse um “antes” e “depois” para cada item criado ou incorporado. Quanto aos contos de guerra, embora também não seja possível ordenar os doze recolhidos, há uma preocupação em mostrar que no tempo em que ocorreram as aventuras neles narradas, os *craôs* não viviam exatamente como vivem hoje.

Os doze contos foram publicados em “Reflexões sobre Algumas Narrativas Krahó” (*Série Antropologia*, nº 8, Departamento de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 1974), um trabalho que voltei a divulgar, agora na internet, com algumas modificações, inclusive no título, como “Contos de guerra dos índios *craôs*”, em www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-contos.pdf. Esses mesmos contos, com exceção de um, foram publicados em inglês no volume *Folk Literature of the Gê Indians*, Volume One, organizado por Johannes Wilbert e Karin Simoneau (Los Angeles: University of California, 1984).

Seria demasiado longo repetir aqui os doze contos a que estou me referindo. Mas vale a pena sentir como diferem dos mitos. Por isso transcreverei apenas dois deles. Um é a história de um homem chamado *Iõhe*, que foi aprisionado por um povo conhecido como *kokham'khiere*.

Iõhe saiu para a caçada. Tinha ido à casa de sua irmã e não recebera nada. Sua esposa comentou: “Nem parente teu tem coragem de te dar um pedacinho de carne!” “É, mas eu vou caçar.” De madrugada saiu. Falou à mulher: “Eu vou neste caminho; chegando lá no carrasco (tipo de vegetação), bem no pé de sucupira, eu ponho minha comida e saio. Se encontrar uma caça, eu pego, e volto para pegar minha comida, e volto.” Pendurou o alimento e entrou no mato. Viu um mutum e matou. Mais adiante viu muitos guaribas. Flechou um, que morreu lá em cima; flechou outro e aconteceu a mesma coisa; flechou outro, e a mesma coisa. “Ora, mas por que?” Botou o arco o chão, dependurou o *khëiré* (machado de pedra semilunar) e subiu. Quando já estava bem no meio do pau, chegaram os *kokham'khiere*, uma outra nação. Talvez sejam os carajás, porque se diz que os carajás sabem mergulhar. Mandaram *Iõhe* descer. *Iõhe* desceu e queria correr, mas os *kokham'khiere* o pegaram. Perguntaram-lhe o nome e ele disse. Mandaram-no subir e ele subiu e tirou todos os guaribas. Os *kokham'khiere* pegaram os guaribas. *Iõhe* acompanhou os *kokham'khiere* para a aldeia deles. E foram fazendo acampamentos pelo caminho.

Depois de três dias, o irmão veio perguntar por ele à mulher. Ela disse: “Ele foi fazer uma caçada naquele carrasco, mas por onde foi tapou a estrada.” Aí o irmão saiu de madrugada e chegou onde estava a comida de *Iõhe*. Era no verão; ainda havia rastro. Chegou lá, viu trilhado (rastro de muita gente) debaixo da árvore. Continuou a rastejar e viu rastro de *Iõhe* bem no meio do dos *kokham'khiere*. Chegou ao acampamento e viu rastro e aí voltou para a aldeia, onde contou a história. Avisou à irmã. A irmã convidou os homens. Fizeram comida e saíram no mesmo dia. Foram no trilhado (rastro) de *Iõhe*. E dormiram aí onde os *kokham'khiere* o tinham pegado. Foi a metade da aldeia procurar *Iõhe*. Bem cedo saiu o irmão de *Iõhe* e encontrou o lugar do rancho. O irmão de *Iõhe* ia sempre na frente e voltava para avisar ao povo, atrás. Encontrou dois lugares de dormida. Depois encontrou dormida com fogo aceso. Estavam perto.

Os *kokham'khiere* chegaram à beira de um rio grande, nela arranchando. O portador dos *kokham'khiere* já fora avisar aos outros (que estavam na aldeia deles) para virem, para matarem *Iõhe* e irem embora. Quando o portador saiu, o irmão de *Iõhe* se aproximou. *Iõhe* cantava e fazia sinal de que os *kokham'khiere* estavam todos dormindo. Fez sinal para os cercarem. O irmão voltou e encontrou o pessoal a uma distância de uns seis quilômetros; avisou a eles e voltou. Olhou para *Iõhe* e este fez sinal para vir logo. Quando chegaram perto, dividiram-se em grupos para cercar. O chefe dos *kokham'khiere* estava com *khëiré* no braço. *Iõhe* pegou o *khëiré* e o chefe viu: “*Iõhe* pegou o *khëiré*; eu quero que ele cante muito; eu estou com sono.” *Iõhe* respondeu: “É, eu estou assim solto, eu estou maneiro (leve), eu quero pegar *khëiré* para cantar pesado.” O chefe dos *kokham'khiere* tornou a dormir logo. *Iõhe* deu na testa do chefe com o *khëire* mesmo. O pessoal matou todos os *kokham'khiere*. Só um escapuliu. Alguém lhe bateu na perna, mas ele mergulhou e foi embora.

No fim havia carne de caça e de gente. *Iõhe* resolveu pegar carne de caça. Pegou carne de veado, ema, anta e deu para o povo. Aí, acabaram de comer e retornaram. Viajaram dois dias e chegaram. O pessoal falou para *Iõhe*: “Agora nós queremos sua irmã, para conversar com ela.” Era moça ainda. *Iõhe* foi pegar a irmã dele pelo braço e trouxe. Fizeram roda, taparam de toras e todo o mundo copulou com a moça. Era o pagamento da viagem. Antigamente era assim.

Comentando brevemente, nota-se em primeiro lugar, que esse conto começa com um desentendimento entre um irmão e uma irmã casada. Outros três contos que colhi também se iniciam assim. Normalmente é a recusa da irmã em dar alimento ao irmão, alegando que tem de usá-lo para satisfazer uma outra obrigação, que não raro envolve o próprio irmão. O irmão não entende as razões da irmã e sai da aldeia, neste caso para caçar, no de outras narrativas para procurar a morte. Em compensação, é uma irmã, talvez a mesma, que convida os outros homens da aldeia para irem salvar *Iõhe*. E é ainda uma outra irmã, desta vez virgem, que é requisitada pelos homens, na volta da expedição, para ter relações sexuais com eles, como retribuição de seus serviços. O sexo serial, de muitos homens com uma só mulher, era prática comum entre os timbiras do passado, e está sendo

objeto de uma pesquisa, baseada na memória dos mais velhos, de William Crocker entre os canelas.

Iõhe tinha levado um machado de pedra semilunar, um instrumento de origem arqueológica que os *craôs* não fazem, mas acham e nele põem cabo e ornamentos. Normalmente não é usado para cortar, e sim para ser ostentado pelo cantor. Talvez por isso o chefe dos *kokham'khieré*, que havia se apropriado do machado, não se preocupa quando *Iõhe* o apanha para cantar, sendo inesperadamente atingido por ele, usado como arma.

O conto também pode dar a oportunidade ao narrador de fazer alusões zombeteiras como: “No fim havia carne de caça e de gente.” Considerando que os *craôs* não são e nunca foram canibais, trata-se simplesmente da comparação dos inimigos vencidos com animais de caça.

A desavença inicial entre irmão e irmã tem motivo mais claro em outro conto. Trata-se da dificuldade de satisfazer obrigações conflitantes ligadas a dois tipos de relação. É o caso desse conto em que três personagens têm o mesmo nome: *Katamrik*.

O pessoal de uma aldeia saiu caçando. E fazia acampamentos durante o percurso. Fizeram um último acampamento antes de retornar à aldeia. Dali deveriam partir em direção à mesma, correndo com toras. Os caçadores combinaram comer com seus *ikhionõ* no pátio do acampamento. *Katamrik* foi buscar um pedaço de carne na cabana de sua irmã. Ela respondeu que não podia dar, pois já tinha destinado todos os pedaços para os *ikritxua* dele e não sobrara nenhum. *Katamrik* zangou-se. Foi para o pátio, mas não aceitou comer junto com o seu *ikhionõ*, embora este insistisse. *Katamrik* dizia que ele comeria carne de seu *ikhionõ*, mas este nada comeria dele.

Katamrik negou-se a ir para a aldeia com os outros e mandou chamar seu nominador (logo, também chamado *Katamrik*). Este veio e lhe trouxe alimento. Quando *Katamrik* lhe disse que não pretendia mais voltar à aldeia, mas sair numa direção qualquer, o nominador prontificou-se em acompanhá-lo. E saíram. Andaram. Encontraram então um rapaz de uma outra aldeia junto das toras com que iam fazer corrida. Quando disseram o seu nome, o rapaz respondeu que *Katamrik* também era o nome de seu pai. Por isso, eles foram levados para a casa de *Katamrik*. Este guardou-os em casa.

O pessoal da aldeia queria matar os dois estranhos. Com o fito de matá-los, convidaram-nos para jogar flechas, mas o anfitrião lhes disse que os visitantes estavam cansados da viagem. Convidaram-nos para cantar. Como aquele que veio convidar era *hõpin* de *Katamrik*, o anfitrião, este consentiu. E assim os dois visitantes *Katamrik* foram mortos. *Katamrik*, o anfitrião, ficou zangado. Não recebeu seus genros em casa, uma vez que estes não tinham evitado o assassinato. Parece que saiu para a roça e de lá mesmo foi com seu filho para a aldeia dos *Katamrik* assassinados. Trouxe o pessoal dessa aldeia para atacar sua própria aldeia, que destruiu. E ficou morando com seu filho na aldeia daqueles dois *Katamrik* que morreram.

Neste conto a irmã fica entre dois tipos de relação em que seu irmão está envolvido: seus amigos espontâneos (*ikhionō*) e seus amigos formais (*hōpin, ikritxua*). Também o velho *Katamrik* entra em conflito, entre proteger os dois visitantes que têm seu nome ou deixar que os moradores de sua aldeia os matem. Sua resistência é, porém, liquidada por um pedido do amigo formal, que é impossível recusar.

A crítica do mito conduz à história?

Na 3ª aula foi apresentado o mito de *Wenía*, que conta a origem dos marubos e de sua cultura. Um dos episódios desse mito é a travessia do rio sobre um grande jacaré, que tinha a cabeça numa das margens e a ponta da cauda na outra. Os líderes que conduziam os marubos fizeram com que os que cometiam atos incestuosos ficassem para o fim e quando estes caminhavam sobre o réptil, aqueles o abateram, precipitando-os nas águas. Conforme a dissertação de mestrado de Edilene Coffaci de Lima, *Katukina: História e Organização Social de um Grupo Pano no Alto Juruá* (São Paulo: USP, 1994), os índios catuquinas-panos, que vivem próximo a Cruzeiro do Sul, no Estado do Acre, também contam o episódio mítico em que eles atravessam um grande rio sobre as costas de um enorme jacaré. Quando uma parte do povo já estava na outra margem, o jacaré percebeu que um dos homens que então atravessava comera carne de jacaré, pelos vestígios que trazia entre os dentes, e precipitou nas águas os que estavam sobre ele. Segundo os catuquinas-panos, o grande rio era o Juruá, e aqueles que não conseguiram atravessar vieram a tornar-se os índios panos, inclusive os marubos, que vivem ao norte, no Estado do Amazonas.

Em 1992, alguns catuquinas-panos, ouvindo um grupo de pessoas a conversar em língua semelhante à sua, na cidade de Cruzeiro do Sul, aproximaram-se e fizeram amizade com os marubos. Além da semelhança da língua vieram a saber que os marubos também se dividiam em unidades sociais com os mesmos nomes das suas. Vindo a conhecerem-se melhor por meio de algumas visitas de uns a terra dos outros, os catuquinas-panos ficaram cada vez mais convencidos que os marubos conservavam o mesmo modo de vida que eles tiveram no passado. Apesar de a língua marubo ser mais distante que a de outros vizinhos como os iauanauas, os catuquinas-panos identificaram-se de tal modo com os marubos, como se constituíssem um mesmo povo, que se dividira no episódio mítico da ponte-jacaré.

Surgia, entretanto, um problema: por que os marubos contavam o episódio mítico de maneira diferente? Os marubos diziam que eles tinham atravessado sobre a ponte jacaré, mas a tradição catuquina-pano admitia que os marubos estavam entre aqueles que não tinham atravessado o rio. Teriam os marubos atravessado o rio numa segunda tentativa? Ou não teria sido o Juruá o rio referido nesse episódio? A ponte-jacaré acabou por ser abandonada como explicação da separação entre os catuquinas-panos e os marubos. Eles teriam atravessado juntos sobre o jacaré e a sua separação se devia às correrias que se seguiram na sua luta com um povo indígena inimigo chamado *Ushunawa*. Apesar de *ushu* (*osho*, na grafia marubo) ter por significado a cor branca, esses inimigos não eram identificados com os civilizados, pois, embora sua pele e seus olhos fossem claros, usavam bordunas.

Em suma, não parece que o conflito entre as duas tradições míticas tenha resultado numa solução que satisfaça plenamente a um modo de ver histórico, mas sem dúvida o encontro com os marubos, com os quais arbitrariamente se identificaram de preferência a outros grupos panos, fomentou entre os catuquinas-panos uma grande vontade de conhecê-los, a ponto de um deles ter assim explicado a Edilene Coffaci de Lima o motivo de sua viagem ao outro lado do Juruá: “fui estudar com os Marubo” (p. 141). Se, por um lado, essa afirmação evoca uma etnografia feita por indígenas, por outro, implica em tomar os marubos como modelo, o que condiz mais com o mito do que com a história.

Página inicial	Sumário dos mitos
--------------------------------	-----------------------------------