

6ª aula

As fronteiras da sociedade

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

Há um mito dos pacaás novos (que chamam a si mesmos de *Wari'*, que grafarei como “uári”) que parece jogar com os mesmos elementos de dois mitos craôs. São mitos que acentuam o afastamento espacial entre os indivíduos que vêm a se unir sexualmente ou, mais ainda, matrimonialmente.

A mulher que vive muito longe

Denise Maldi, de saudosa memória, nas pp. 332-40 de sua dissertação de mestrado, *Os Pakaas-Novos*, defendida na Universidade de Brasília em 1986, apresentou três versões de um mito sobre uma mulher que vivia muito longe e que foi procurada por um homem feio. Elas foram tomadas de dois subgrupos uáris: duas dos Oro Dao e uma dos Oro Bone.

Versão dos Oro Dao. Conta a primeira versão que:

Um homem, desprezado pela esposa por ser feio, escutou um dia, enquanto caçava inhambu-galinha, uma voz feminina a cantar. Como não visse ninguém por perto, no dia seguinte, escutando novamente a voz, transformou-se em patinho e entrou numa cuia de cabaça, deixando-se flutuar ao sabor da corrente do rio. Pernoitou num barranco da margem e continuou a descer no dia seguinte. Passou por uma aldeia de gaviões, que tentaram flechá-lo, mas sem conseguir. No dia seguinte, passou por uma aldeia de corujas, que também quiseram atingi-lo com suas flechas, mas sem êxito. Depois de pernoitar, encontrou um aldeia de gaviões grandes, que também não lograram atingi-lo. Um dia depois, passou pela aldeia dos urubus, que enfiaram varas no rio, fazendo-o secar, mas como o patinho lhes escapasse, retiraram as varas e o rio voltou a se encher.

Finalmente chegou à casa da mulher que cantava, que tinha filhas muito bonitas. Ofereceram-lhe chicha e depois o esconderam debaixo de um grande pote de barro. Então a casa foi visitada pelos japus, depois pelos urubus junto com os gaviões grandes, e depois por todas essas aves juntas. A cada visita as aves sentiam cheiro de gente, mas a mulher não deixava que chegassem perto do pote. Na última vez chegaram a mexer no pote, mas a mulher se zangou e as expulsou. Elas lhe deixaram coisas para comer: os gaviões grandes, macacos-pretos; os outros gaviões, carne de cobra; os japus, ratos; e os urubus, carne

podre. A mulher não gostava de nada disso e jogou tudo fora.

À noite, a mulher tirou o homem de dentro do pote e massageou-o. Ele, excitado, teve relações sexuais com ela. E ele ficou bonito.

Ele resolveu então retornar para sua casa, mas foi por terra, não pelo rio. Chegando à aldeia, foi direto para a casa dos solteiros. O irmão, ao trazer-lhe chicha, reparou que ele estava bonito. Ao saberem do que lhe tinha acontecido, vários homens quiseram também procurar a mulher. Guiados por ele até o rio para ouvir a voz dela, um deles pegou a cuia e partiu imediatamente. A viagem correu da mesma maneira como tinha acontecido com o primeiro.

Mas à noite, quando ele estava com a mulher, esta o advertiu de que não a penetrasse muito, sob pena de seu pênis ficar muito grande. Ele, entretanto, não lhe deu ouvidos e, quando terminou o ato sexual, seu pênis tinha se tornado uma corda enorme. E ele teve de fazer uma cesta para recolhê-lo. Foi deste jeito que retornou à aldeia, tornando-se objeto de riso e sem poder nunca mais ter uma mulher.

Outra versão dos Oro Dao. Na segunda versão, o homem, também feio e desprezado pela esposa, não ouve voz nenhuma. Ele resolve subir, não descer, o rio em busca de uma outra mulher. Ele se transforma em patinho só depois de se sentar na cuia de cabaça. Na sua viagem, só passa pela casa dos urubus, que tentam pegá-lo sem sucesso. Ao chegar à casa da mulher, é escondido num paneiro. Um urubu vem à casa e tem relações sexuais com a mulher, dando-lhe depois alimentos podres. Depois que o urubu vai-se embora, a mulher retira o homem do paneiro, ele lhe conta suas desventuras e pede para fazê-lo bonito. A mulher lhe dá várias ordens: andar, ficar de quatro, subir em árvore, descer. Finalmente tem relações sexuais com ele, recomendando-lhe que só introduzisse o pênis até a metade. Ele assim o fez. Depois, ele ainda teve de fazer todo o trabalho da casa. O urubu volta, torna a sentir cheiro de gente. O homem então retorna para sua casa por um caminho diferente, para não passar pela casa dos urubus. Ao chegar à aldeia, sua esposa o achou bonito, fez tudo para agradá-lo, quis morar com ele, mas ele não mais a aceitou.

Daqui por diante a segunda versão se torna mais diferente da primeira. Três irmãos do homem foram procurar a mulher para ficarem bonitos. Dois seguiram as advertências dela, mas o terceiro não e, por isso, ficou com o pênis enorme.

Três outros irmãos foram procurá-la. Mas os urubus mataram os dois mais velhos e deixaram o mais novo para criar. Ofereceram-lhe como alimento a carne podre dos seus irmãos, mas ele não aceitou, e nem os gongos que trouxeram para ele, quando ficou doente. Um dos urubus viu a mãe do rapaz chorando por ele, e eles resolveram levá-lo de volta. Um urubu voou com ele e o deixou desmaiado junto a sua mãe. Recuperado, o rapaz se casou com a viúva de um dos irmãos.

Os urubus haviam dado ao rapaz duas varas: uma para secar os rios e apanhar peixes; outra para jogar no mato e fazer derrubadas. Ele começou a fazer uso de uma e outra. A roça que ele abriu era tão grande que o estoque de grãos de milho não foi

suficiente para plantá-la toda. Ele então subiu a um açazeiro, tirou uma fruta e jogou-a do alto, plantando assim novos açazeiros. Dentro do caroço desses novos açazeiros se encontraram sementes de milho roxo.

Outras pessoas foram lhe pedir a vara emprestada para abrir suas roças. Porém não obedeceram sua recomendação de que não rissem. A roça não deu. Por isso tiveram de usar o machado para abri-la, como fazem até hoje.

Versão dos Oro Bone. Passando para a terceira versão, notam-se outras diferenças. Nela o homem que caçava, depois de um pau cair-lhe na cabeça, ouve o som de um tambor de mulher. No dia seguinte volta a ouvi-lo, anda na sua direção até um rio grande. Apronta uma canoa e sobe o rio. Passa pela tribo dos mutuns, em seguida dos gaviões e depois dos gaviões grandes. Não há referência a urubus no seu percurso. Ao chegar à tribo das mulheres, elas o acham muito feio, e uma delas passa a mão pelo seu rosto e põe os ossos no lugar. Ele quis ter relações com ela, que concordou, sempre com a recomendação de não penetrar muito. No dia seguinte, mutuns, gaviões e japus chegaram para visitar. A mulher escondeu o homem numa panela de barro. As aves sentiram cheiro de gente, cheiro de ossos. A mulher recomendou que as aves não mexessem na panela porque havia uma cobra dentro. E as aves foram embora.

Ao anoitecer o homem foi embora. Viajou a noite inteira até chegar a sua aldeia. Sua beleza foi notada e as mulheres passaram a gostar dele. Sabendo do que lhe sucedera, outros quiseram repetir a façanha e dois irmãos resolveram partir imediatamente. Um deles foi morto pelos urubus, que esperaram sua carne apodrecer para depois comê-la com farinha de milho. Ofereceram para o outro irmão, que não aceitou. Passou mal. Os urubus ofereceram-lhe gongos. Quando melhorou, quis voltar para sua aldeia. Um urubu foi levá-lo e o deixou numa árvore de galhos secos. Daí foi descido pelos moradores da aldeia.

Ele ganhara uma borduna dos urubus, que lhe haviam ensinado a fazer roça grande. Esperou o estio e apanhou muitos peixes (não está explícito que foi com a ajuda da borduna). Com a borduna ele abriu uma roça enorme. Moradores de outras aldeias vieram pedir-lhe ajuda para abrir suas roças. Apesar da advertidos, alguém riu quando a borduna exercia seu trabalho e ela caiu. Daquele dia em diante só puderam derrubar roças a machado.

A mulher-estrela

O mito da mulher-estrela é contado pelos vários grupos timbiras. Há várias versões disponíveis. Só Harald Schultz, em suas “Lendas dos índios Krahó” (*Revista do Museu Paulista*, Nova Série, volume 4, 1959) publicou três versões dos craôs (pp. 75-86), dos quais eu tomei mais duas. Nimuendaju divulgou uma versão canela, na p. 245 de *The Eastern Timbira* (Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1946) e uma apinajé, nas pp. 124-6 de “Os Apinayé” (*Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, tomo 12, 1950).

Uma versão craô. Cada uma dessas versões traz algum detalhe importante e ao mesmo tempo omite ou dilui outros. Mas seria demasiado longo transcrever todas elas aqui. Por conseguinte, vou limitar-me a apresentar apenas uma, ainda não divulgada, que

colhi dos craôs, e depois acrescentar detalhes divergentes ou esclarecedores que aparecem nas outras.

Havia um rapaz que não tinha casado nunca e os seus colegas já haviam casado todos. De vez em quando ele dormia no centro da aldeia, cantando toda a noite. *Katxeré* (uma estrela) pensou lá em cima: "Ah, eu vou casar-me com esse rapaz, porque ele não arranhou mulher; vou descer".

Na noite seguinte ele estava deitado no pátio e *Katxeré* desceu. O rapaz já estava dormindo. Ela se transformou em sapinho e veio pulando. Sentou-se na goela dele. Ele pegou-a com a mão e atirou-a para longe de si. Ela tornou a vir sentar-se na goela dele. Ele a jogou outra vez. Ela veio de novo. Ele jogou. Então *Katxeré* lhe disse: "Sou eu quem está vindo aqui e você me está jogando longe". Ela já se tinha transformado numa mulher alva, na praça da aldeia. O rapaz lhe respondeu: "Ah, eu estava pensando que era um sapo!" "Agora nós vamos deitar". *Katxeré* deitou e perguntou ao rapaz: "Você é rapaz solteiro?" "Sou solteiro". "Você não tem noiva não?" "Está me desgostando porque eu nunca achei noiva e estou solteiro todo o tempo". *Katxeré* disse: "Você é solteiro, eu sou também, eu não arranhei marido por lá, e toda a noite vejo você sozinho, e então eu vim até você para conversar, saber se você me quer e então nós casaremos". "É, dá certo para nós casarmos, porque, como você não arranhou, eu também não tenho, eu não faço questão, porque eu estou no tempo de casar, não acho mulher e agora estou achando". "Bem, agora nós dormimos". Dormiram.

Quando já estava amanhecendo, *Katxeré* falou: "Agora, você tem uma cumбуquinha?" "Tenho". O rapaz escondeu *Katxeré* na cumбуquinha, tampou-a, pendurou-a e foi para o mato. Quando voltou, destampou a cumбуca e *Katxeré* estava rindo para ele. Passaram-se muitos dias, ele sempre destampando a cumбуquinha e ela sempre rindo para ele e, de noite, ele a tirava da cumбуca e ia dormir com ela lá fora. Quando o dia vinha clareando, ele a colocava na cumбуquinha e ia banhar-se. A irmã do rapaz já estava cansada de ver ele tirar a tampa da cumбуca e rir: "Mas porque é que meu irmão ri para a cumбуquinha; talvez haja alguém. Quando ele for para o mato, eu vou destampar a cumбуca. Sempre que volta para casa, destampa a cumбуca e ri; talvez haja alguma coisa para ele". Quando ele saiu para o mato, a irmã foi falar com a mãe. "Oh mãe, eu quero subir e tirar a cumбуquinha para ver o que é que tem, porque todo o dia, quando ele chega do mato, destampa a cumбуca e ri". A mãe respondeu: "Não, não mexa com as coisas de seu irmão; ele pode chegar e ver mal fechada a tampa e vai zangar-se". A irmã do rapaz respondeu: "Não, não vou mexer em nada não, vou apenas ver". Subiu, apanhou, destampou e *Katxeré* riu; era bonitinha mesmo!" Aí a irmã tampou novamente, porém mal; desceu e foi contar para a mãe: "Oh, mãe, há uma coisa bonitinha mesmo, alvinha mesmo, destampe, ela riu para mim, conheceu, baixou o rosto; por isso é que seu filho destampa para rir para a cumбуca". Aí o irmão chegou, viu a tampa da cumбуca e falou, zangado: "Oh mãe, quem mexeu na cumбуca?" "Foi sua irmã. Ela mexeu, eu briguei e ela foi embora".

Quando já ia escurecendo, *Katxeré* falou ao rapaz: "Agora você manda fazer cama e eu vou sair, porque sua irmã já me viu". E o homem falou (com a mãe?): "Agora você vai fazer cama aí mesmo para mim, porque eu não vou mais dormir no pátio". Ela fez a cama. Ele tirou a cumbuca, desceu, destampou-a, saiu a moça. Ela conversou com a velha, com a cunhada. Não ia mais esconder-se não. O povo de outra casa veio e comentou: "Eta! Aquele rapaz casou com moça bonita mesmo". Nesse tempo os índios comiam toda espécie de coisa ruim do mato. Não havia mandioca, nem milho, nem arroz etc. Aí o rapaz já havia "mexido" (copulado) a moça (*Katxeré*), já a tinha emprenhado, e outro "ajudou" (a engravidá-la). Então nasceu o menino.

Havia pés de milho na fonte e os periquitos neles gritavam. *Katxeré* perguntou: "Onde é o banheiro (local de tomar banho) aqui?" O rapaz levou-a para a fonte e ela viu o pé de milho, com os galhos cheios de espigas. Ela viu os caroços no chão, que periquito tirava. *Katxeré* falou: "Vá buscar fogo, porque eu quero fazer paparuto desse milho, porque é comida boa". O marido foi até a casa e de lá trouxe o fogo. Ela acendeu, juntou milho, ralou no ralador de pedra, pisou, fez quatro paparutos grandes, moqueou e, quando estavam assados, tirou. Quebrou um pedaço e deu para o marido. Este não quis comer, com medo de morrer. Ela insistiu. O marido experimentou, comeu bem, bebeu. Levaram o paparuto para a casa. Mostraram-no aos outros e juntaram-se muitos para verem o paparuto. Comeram muito. A mulher falou: "Há muito (milho) aí, vão fazer paparuto, é comida boa, vocês estão comendo comida ruim, que não serve". Ensinou aos outros a fazerem paparuto e todos acharam bom.

Havia uma aldeia longe e *Katxeré* mandou buscar lá um machado. Mandou dois rapazes (de uns 20 anos de idade). No meio da estrada eles encontraram um velhinho (ficara velho porque tinha comido uma certa caça), na beira da estrada. Os rapazes lhes disseram: "Como vai, *kederé*?" "Como vão?" "Que está assando?" "Eu estou assando uma caça". "Nós queremos comer também!" "Não, sigam a viagem, se vocês comerem, ficarão velhos assim mesmo!" "Não, nós vamos comer porque estamos com fome". "Então arranjem uns paus, para depois poderem caminhar". "Vamos tirar, nós não vamos ficar velhos não, é mentira". Tiraram os paus, trouxeram e deixaram. Quando a caça estava assada, o velho a tirou da cinza, esfriou e repartiu, dando uma banda para os rapazes. Eles comeram. Deitaram para descansar. Dormiram. Quando acordaram, já eram velhinhos, caducos, não prestando mais para caminhar ligeiro. O velho lhes disse: "Eu estava dizendo para vocês! Agora vocês voltam para trás, vocês vão custar a chegar, não chegarão hoje, só daqui a três dias". E eles voltaram. Passaram dois dias, veio outro (rapaz) e encontrou com eles, soube da história e foi buscar o ferro (machado). No mesmo dia voltou, ainda passou de novo pelos dois velhos e chegou à aldeia antes deles. E lá disse: "Os dois velhos não chegaram já não!" "Que velhos?" "Aqueles rapazes que foram, já estão velhinhos!" Mais tarde eles chegaram. Falaram-lhes: "Oh, por que fizeram isso! Foram comer a caça do velho, poderiam ter passado por ele sem parar; vocês não vão mais andar como antes!"

De manhã o povo foi cortar pé de milho; quebraram muito milho. Fizeram paparuto, pão de milho. *Katxeré* falou ao marido: "Agora você fazer uma roça para você ver eu plantar". Ele brocou, derrubou e, quando secou, queimou. *Katxeré* foi buscar semente lá em cima (no céu). Subiu daqui mesmo. Trouxe amendoim, abóbora, melancia, batata, inhame, mandioca, banana, fava, trouxe semente de tudo, arroz, olho de cana. Ela desceu e ensinou o marido a plantar tudo. A roça estava cheia de "legumes".

O filho de *Katxeré* nasceu e aquele que "ajudou" o marido dela (a fazer a criança) estava comendo coisa ruim, o que fez mal à barriga do menino. *Katxeré* se zangou. Foi fazer "remédio" para os dois "ajudantes" do marido. Tirou timbó (cipó que mata peixe) machucou no cuião, tirou a água (suco) do timbó, água escura, chamou-os e lhes deu para beber. Eles beberam e o timbó lhes fez mal à barriga, que inchou. Eles morreram. O filho de *Katxeré* morreu. E ela voltou para o *koikwá* (céu). O marido ficou na terra solteiro.

Ela ensinou ao marido tudinho o que se fazia com a semente quando estivesse boa e ele tomou conta da plantação até o tempo da colheita e colheu os "legumes" todos. Colheu arroz, milho, amendoim, batata, inhame etc. Todos os anos, daí por diante, punha roça. Os outros começaram a fazer roça também, porque essa era comida boa. Os outros aprenderam e já estavam fazendo roça e plantando aquelas coisas.

Comparação com outras versões e com o mito uári. Antes de mais nada é preciso esclarecer por que razão apresentei este mito timbira logo após o mito uári. É que ambos tratam das relações de um homem com uma mulher que mora muito longe; no mito anterior, no mesmo plano horizontal e, neste, no sentido vertical. Na verdade, essas direções devem ser relativizadas, pois no mito uári as aves que vão sendo encontradas pelo homem feio durante a sua viagem estão mais ou menos ordenadas das que voam baixo para as que voam alto. Assim, na primeira versão Oro Dao, o homem que caçava inhambu-galinha, ao empreender a viagem vai encontrar gaviões, corujas, gaviões grandes e urubus, nessa ordem. A segunda versão limita-se a citar os urubus. Mas a versão Oro Bone, para o homem que caçava inhambus, dispõe as aves encontradas durante a viagem na seguinte ordem: mutuns, gaviões, gaviões grandes e japus. Os urubus aparecem depois, mas não durante o percurso. Por conseguinte, a mulher que o homem feio ouviu ao longe do mito uári está numa posição equivalente à da mulher-estrela do mito timbira.

A versão canela do mito da mulher-estrela esclarece melhor o motivo de o rapaz não ter casado e estar sozinho a dormir no pátio central da aldeia: ele era muito feio e por isso as mulheres não o queriam. E, sem querer discutir aqui se o preconceito racial presente na sociedade brasileira contaminou as tradições timbiras, o rapaz tinha pele escura e chamava-se *Tikti*, que significa "preto". Ora, no mito uári é também um homem muito feio que vai procurar a mulher que vive muito longe.

Quase todas as versões timbiras admitem que o milho era produzido por uma árvore que ficava junto ao local de banho usado pela aldeia. Excetuam-se a versão aqui apresentada e a canela, nas quais o milho crescia em alguns pés, tais como os de hoje,

mas também à beira d'água; apenas se desconhecia sua comestibilidade. A segunda versão craô tomada por Schultz oscila entre duas suposições: dava numa roça de civilizado ou, sem se saber que era comida, se “plantava de boniteza”. As versões apinajé e canela só falam do milho. Mas as craôs também dizem como a mulher-estrela introduziu o uso dos outros alimentos vegetais. Com exceção de uma, que admite que esses vegetais já existiam na terra, mas não eram conhecidos como alimento, as outras contam que a mulher-estrela voltou ao céu para de lá trazer sementes e mudas.

A mulher que vive longe, do mito uári, não ensina o uso dos vegetais comestíveis, como a mulher-estrela dos timbiras. Entretanto, as aves que vivem mais perto dela dão a um dos homens que tentam alcançá-la uma vara, conforme a segunda versão Oro Dao, ou uma borduna, conforme a versão Oro Bone, que, jogada na mata, derruba as árvores, de modo a abrir uma roça. Naquela versão, a clareira aberta com ajuda da vara doada pelos urubus era tão grande que faltou milho para cultivá-la. Por isso o homem plantou magicamente açaizeiros e de um caroço (ou mais?) de açaí, tirou os grãos de milho roxo. Por conseguinte, os uáris não deixam de ter também o tema da árvore do milho, embora de modo atenuado: o milho já existia, do açaí se tira apenas uma nova variedade.

Mas os urubus também dispunham de varas para fazer secar o rio de modo a permitir apanhar os peixes, conforme as versões Oro Dao. Na versão Oro Bone, eles dão uma borduna ao homem que pouparam, com a mesma propriedade, talvez a mesma borduna que derrubava árvores. Essa vara ou borduna lembra o timbó, cipó cuja seiva é usada nas pescarias coletivas para matar peixes. Obviamente o timbó não faz secar os rios, mas ele só pode ser utilizado quando as águas estão bem baixas e correm vagarosamente. Se esta associação da vara ou borduna dos urubus com o timbó é válida, então é possível apontar mais uma correspondência com o mito da mulher-estrela timbira. De fato, a versão que apresentei diz que a mulher-estrela matou os homens que tinham contribuído com o marido para fazerem seu filho, dando-lhes timbó, porque eles não estavam atentos às restrições alimentares. A primeira versão tomada por Schultz diz que ela ofereceu aos moradores da aldeia, para beber, uma grande cuia com uma infusão feita com raspas das casca do vegetal *moyatoti*, matando um grande número deles, porque um rapaz a tinha deflorado, antes que seu marido a tivesse tocado. Na terceira versão de Schultz, ela matou os cinco rapazes que a forçaram sexualmente cuspendo-lhes na boca enquanto dormiam. As versões canela e apinajé não contêm esse episódio; a canela apenas alega que a mulher-estrela teria ficado mais tempo e ensinado mais coisas se o seu marido não tivesse pressa em manter relações sexuais. Por conseguinte, a mulher-estrela manipula venenos, embora não seja para matar peixes, mas para vingar-se. E o motivo é quase sempre um abuso que envolve sexo: não preocupar-se com o bem estar daquele que ajudou a gerar, preceder o marido no defloramento. Isso não deixa de lembrar o desmesurado alongamento do pênis daqueles que ultrapassavam o limite recomendado para a penetração, no mito uári. Esses homens de longos pênis têm um correspondente no personagem no mito que será apresentado mais abaixo.

Na versão do mito da mulher-estrela que apresentei, há ainda o episódio dos dois rapazes que envelheceram ao comer a carne de um certo animal, cujo nome não é explicitado. Mas as versões canela e apinajé deixam claro que esse animal é a mucura (gambá, sariguê). A versão apinajé atenua a desventura dos rapazes, dizendo que um

curandeiro os fez voltar novamente à juventude lavando-os com uma grande quantidade de água. Porém, o mais surpreendente nessa versão é que a mulher-estrela se transforma em mucura para chamar a atenção da sogra para a árvore do milho e é na forma desse animal que sobe a árvore para derrubar as espigas.

Enfim, se a mulher-estrela traz o conhecimento dos vegetais cultivados, está por outro lado associada, pelo uso do veneno, à morte, e, identificando-se com a mucura, ao fedorento, ao podre. E isso a aproxima dos urubus do mito uári da mulher longínqua.

A mulher que se afasta para longe

O primeiro mito aqui abordado, dos uáris, se refere a uma mulher que vive muito longe e que é procurada por homens que querem ficar bonitos. O segundo, dos timbiras, trata de uma mulher que vem do alto do céu para se casar com um rapaz que não conseguiu esposa, por ser feio. O que vai ser abordado agora, também dos timbiras, tem por tema uma moça que se afasta cada vez mais da aldeia, até se tornar a origem de toda uma aldeia nova.

O mito foi registrado entre os craôs e os canelas. A versão mais extensa foi colhida entre os craôs por Harald Schultz e publicada nas pp. 144-151 do seu já referido trabalho “Lendas dos índios Krahó”. Eu colhi duas outras versões craôs, uma delas publicada e outra referida nas pp. 318-21 do meu livro *Ritos de uma Tribo Timbira*. Dos canelas existe uma versão publicada por Pompeu Sobrinho nas pp. 200-3 de “Lendas Mehin” (*Revista do Instituto do Ceará*, tomo 49, 1935, pp. 189-217).

A versão de Basílio. Vou relatar aqui uma das versões craôs a que eu apenas fiz referências no meu livro. Ela me foi narrada por Basílio, durante uma caminhada, em 24 de janeiro de 1965, e eu a anotei depois, de memória.

Um homem tinha um filho e três filhas. O filho teve relações sexuais com a própria mãe. O pai, com vergonha, resolveu sair da aldeia e convidou as filhas para acompanhá-lo, se quisessem. Uma das filhas respondeu: “Eu vou também, pois não quero morar com cachorros” (referindo-se ao irmão e à mãe).

O pai transformou-se em cavalo e as duas filhas mais velhas em éguas. A caçula não conseguiu. Transformado em cavalo, o pai deflorou as duas filhas mais velhas. Já se havia esquecido do que lhe acontecera em casa.

Chegaram aonde *Autxetpüruré* estava tinguindo peixe. *Autxetpüruré* era um peba com um pênis compridíssimo, que enrolava em torno da cintura e do pescoço. O pai e as filhas, transformados, parece, em *tep'kriti* (martim-pescador), começaram a apanhar peixe. *Autxetpüruré* estava zangado porque aqueles passarinhos não o tinham ajudado a bater timbó e, no entanto, aproveitavam-se de seu trabalho.

A filha caçula, que não se transformara, foi apanhar peixe assim mesmo. *Autxetpüruré* pensou então que era ela quem estava apanhando peixe, gostou de sua pintura e perguntou-lhe como era que se fazia. Ela respondeu que moqueando-se. *Autxetpüruré* também quis moquear-se e ela lhe fez a vontade.

Foram embora. A caçula voltou para ver *Autxetpüruré*, que lhe perguntou

se já estava bom. Ela respondeu que tinha de ficar mais algum tempo. Pouco depois ele pediu para sair e ela o tirou. A água de seus “grãos” (testículos) e do seu pênis tinha esfriado as pedras.

Autxetp̄iruré os perseguiu. O pai fez um pé de buriti abaixar-se, subiu nele com as três filhas e ele alteou-se. Quando *Autxetp̄iruré* chegou perto, a filha mais nova cuspiu lá de cima e ele os percebeu. Perguntou como tinham subido. Respondeu o pai que por uma corda. Pediu *Autxetp̄iruré* que o içassem. Eles o içaram até o meio e depois o deixaram cair.

Autxetp̄iruré transformou-se então em *paiti* (“companheiro” do caranguejo d’água). O pai e as filhas desceram e se transformaram em veados campeiros. O pai continuava a ter relações sexuais com as filhas. Depois transformaram-se em emas. E o pai continuava a ter relações sexuais com as filhas mais velhas.

A caçula não conseguia transformar-se. Achou o caminho das seriemas e o seguiu. Ficou no alto de uma árvore. Um menino seriema veio buscar água e ela, com cuspe, parece, partiu a cabaça. O menino voltou para a casa. Os seriemas-machos não queriam dar-lhe comida. O menino então lhes falou: “Se vocês não me derem comida, não lhes direi onde está uma moça bonita para vocês terem relações sexuais.” Os machos logo lhe deram comida. Quando estava comendo, o menino disse: “Era mentira, não há moça nenhuma!” Então os machos lhe tiraram a comida. O menino tornou a dizer: “Se não me derem comida, não lhes digo onde está uma moça bonita!” Deram-lhe a comida novamente. Ele comeu e depois foi mostrar.

Um macho logo ordenou que a moça descesse. Assim que ela desceu, ele derrubou-a e foi logo introduzindo o pênis. Os outros também foram introduzindo os pênis em toda parte do corpo da moça: entre os dedos dos pés, no olho, atrás da orelha, no sôvaco. A moça morreu da catinga.

Eles então tomaram o clitóris e o dividiram em muitos pedacinhos. Cada macho colocou um pedacinho numa forquilha. As forquilhas estavam colocadas em círculo. Foram caçar, parece. Quando voltaram, os pedacinhos do clitóris se tinham transformado, cada um numa mulher e cada mulher estava fazendo sua casa. O pedaço de clitóris daquele que tinha apertado mais a moça não se tinha transformado. Então ele o molhou e foi embora. Quando voltou, já se tinha transformado em mulher. Os filhos dessas seriemas-machos com essas mulheres nasceram seriemas.

Comparação com outras versões e com os mitos antecedentes. O personagem mais estranho do mito que acaba de ser apresentado é *Autxetp̄iruré*. Seu nome seria composto dos termos *autxet*, que é o tatupeba, e *iap̄i*, que significa rabo, cauda. Não sei exatamente o que significa *ruré*, apenas que a partícula *ré* indica diminutivo. É possível, portanto, que esse nome queira dizer “Rabinho de Tatupeba”, o que seria uma maneira irônica de se referir à principal característica do personagem que é a posse de um pênis descomunal. Essa característica nos remete imediatamente àquele homem, do mito uári, que não obedece à recomendação da mulher que vive longe de não penetrá-la muito

profundamente. Se no mito da mulher longínqua o enorme pênis é o resultado malogrado do homem que foi em busca da beleza, no mito craô, *Autxetpiruré*, apesar de já marcado por esse aleijão, quer embelezar-se com a pintura corporal da moça, e, enganado, aceita deitar-se no moquém, isto é, entre camadas de pedras incandescentes. Nas outras versões não é a moça, mas sim o pai dela que o engana. Além disso, ao invés de ir em busca de uma mulher que está longe, *Autxetpiruré*, perseguindo a moça, afasta-a cada vez mais de sua casa, até um buriti, onde ela acaba também por perder-se de seu pai e irmãs, já transformados em animais.

Mas quem é essa moça? Ela está com o corpo pintado. Embora a versão aqui apresentada seja omissa quanto a isto, a moça traz consigo um objeto: uma pequena cuia de cabaça, na versão que publiquei em meu livro; uma pulseira, na versão canela; um pente, segundo uma informação avulsa de um craô, que também assegurou que, se ela o abandonasse, conseguiria transformar-se em animal como seu pai e irmãs, pois, como disse Varela, um outro craô, cavalo não leva enfeite. A marca da sociedade está tão gravada nessa moça, com pintura corporal e portadora de um artefato quicá ritual, que mesmo após sua morte seu órgão sexual dá origem ao círculo de casas, habitadas por mulheres, de uma aldeia. Talvez não seja uma aldeia qualquer, mas a primeira aldeia, a julgar por uma observação do mesmo Varela, que admitiu que este mito, tal como o de Sol e Lua e o de Adão e Eva, explica a origem do homem.

Este mito parece se desenvolver ao longo de uma linha em cujas extremidades há dificuldade no estabelecimento de relações de parentesco adequadas. Numa, a do ponto de partida da narrativa, há como que um excesso de parceiros sexuais, uma vez que a regra do incesto não é respeitada. Na outra, o ponto de chegada, onde vivem as seriemas, não há parceiros sexuais, uma vez que as aves são todas machos. Essa observação não tem apoio unânime de todas as versões. Na versão tomada por Schultz, a mulher que dá motivo ao afastamento dos membros de sua família não é incestuosa, mas simplesmente adúltera. E na versão canela, suas relações extramaritais têm um ar de incesto, pois são com o genro. De qualquer modo, a mulher tem um excesso de parceiros. A versão que publiquei em meu livro omite as relações sexuais do pai com as filhas depois que se transformam em animais; o mesmo acontece com a versão canela. Na versão de Schultz, só os leitores familiarizados com o português falado pelos craôs podem percebê-las na frase: “E pai dele já tava também fazendo nos menino dele.” Quanto ao episódio final, a versão de Schultz diverge das que tomei por mostrar explicitamente a presença de seriemas fêmeas; e mais: junto com as seriemas estão também gaviões, urubus e urubus-reis. E na versão canela, a moça não encontra seriemas e sim gaviões, sem nada que possa sugerir que fossem apenas machos; sem dizer que falta a transformação final do sexo da moça em casas habitadas por mulheres. Em suma, a falta de parceiros sexuais entre as seriemas só pode ser deduzida das versões que tomei. Mas reforçam essa impressão a voracidade com que as seriemas-machos se lançam sobre a moça, sem dizer do comportamento anômalo entre parentes cognáticos, que, pela exigência de retribuição imediata, mas parece de afins. Enfim, a moça instala ou reestabelece a ordem social entre as seriemas.

Se o mito timbira da mulher-estrela se desenvolve segundo um eixo céu-terra e o mito uári da mulher longínqua segundo um eixo horizontal, mas equivalente àquele, a

julgar pelas aves que estão ao longo do mesmo, o mito da moça que foi deslocada para longe parece desenvolver-se numa linha horizontal. Os animais em que o pai e as filhas se transformam são sempre terrestres e corredores: cavalos, veados campeiros, emas. Os animais que a moça vem finalmente a encontrar, as seriemas, também são terrestres e corredores. Na versão divulgada por Schultz, a moça é ainda por duas vezes ajudada a atravessar um rio por um jacaré, que depois a persegue. Entretanto, há duas figuras no mito associadas ao mundo subterrâneo: *Autxetp̄iruré* e o buriti. No livro *Ritos de uma Tribo Timbira*, discutindo os grupos da praça craôs, cheguei a propor que o grupo *Autxet* (Tatupeba) seria o inverso do grupo *Txon* (Urubu). Assim como o urubu é a ave que voa mais alto, os craôs admitem que o tatupeba é o animal que cava mais fundo. Se os membros do grupo Urubu são aqueles que apanham os meninos para colocá-los em reclusão num determinado rito, os membros do grupo Tatupeba, são aqueles que, num outro rito, vão conduzindo os reclusos para cada vez mais longe da aldeia, até serem detidos por parentes e amigos formais dos jovens. O buriti, que é o último ponto em que o pai e as filhas transformados em animais ficam juntos com a filha que não consegue transformar-se, por sua vez é o vegetal que recobre o mundo subterrâneo, habitado pelos porcos queixadas, que, entretanto, não aparecem neste mito.

Enfim, vale a pena chamar a atenção para o nome pessoal do pai da moça, o marido da mulher incestuosa: *Pëdwö*. É o nome de um instrumento sonoro, uma buzina ou berrante, formado por uma cabaça comprida, furada nas duas extremidades, no bojo e no pedúnculo. O furo do pedúnculo é encaixado a um gomo de taquara, aberto na extremidade conectada à cabaça e fechado por um nó da outra extremidade, junto à qual está entalhado um furo retangular lateral, pelo qual o instrumento é soprado. Com ele não se toca nenhuma melodia, mas é acionado por jovens quando desfilam pelo caminho circular da aldeia para convidarem as mulheres a irem cantar no pátio central, pelos jovens que pulam diante das mulheres que cantam, por visitantes que se aproximam da aldeia ou pelos anfitriões que os aguardam. A mulher-estrela, por sua vez, depois de descer do céu, mas antes de ser apresentada à família do marido, é escondida por este numa cabaça, que tem uma tampa, amarrada por um nó; na segunda versão tomada por Schultz, essa cabaça é chamada de *pëdwö*, porque é acompridada, tal como as usadas para confeccionar o instrumento sonoro. Já em duas versões do mito da mulher longínqua, o homem que vai procurá-la senta-se num recipiente de cabaça e transforma-se num patinho. Não fica claro se o patinho fica dentro da cabaça, que lhe serve de canoa, ou se, ao entrar na cabaça, o conjunto homem-cabaça se metamorfoseia por inteiro num patinho.

É um pouco difícil, entretanto, atinar com algo em comum referente à cabaça nos três mitos: embarcação na grande viagem do mito uári, esconderijo nos primeiros dias dentro de uma casa estranha no mito da mulher-estrela, e o nome do pai que conduz as filhas que se afastam de casa no último mito apresentado. Como nome de instrumento sonoro, *pëdwö* evoca o cântico ou o toque de tambor da mulher longínqua no mito uári. A moça violentada pelas seriemas morre por causa de sua catanga; por causa da zoada e cansaço, diz a versão que publiquei no livro; de medo dos pênis, diz a versão de Schultz. Por outro lado, as aves que visitavam a casa da mulher longínqua, sentiam o cheiro do homem escondido debaixo do pote de cerâmica ou do paneiro. No que tange a sons e odores, o mito da mulher-estrela é omissivo.

Relação dos mitos com a estrutura social

Os mitos aqui examinados referem-se aos vegetais comestíveis, à agricultura, ao veneno de pesca, à brevidade da vida, mas também, talvez com mais clareza no último, à organização da própria sociedade. Seria preciso reler com muita atenção a dissertação de Denise Maldini para averiguar se ela incluiu uma ideia que aflorou durante as conversas que tive com ela durante a elaboração da mesma. Essa ideia seria a de interpretar a feitura do personagem do mito uári como a impossibilidade de encontrar cônjuges permitidos entre as pessoas que lhe estavam próximas, daí ter de procurar uma mulher distante. O retorno do personagem transformado num belo homem corresponderia à reabertura de possibilidades matrimoniais entre os próximos até então proibidas. E isso estaria relacionado à operação da terminologia de parentesco de tipo Crow mantida pelos uáris, bem como por grupos indígenas vizinhos seus, e ainda pelos timbiras.

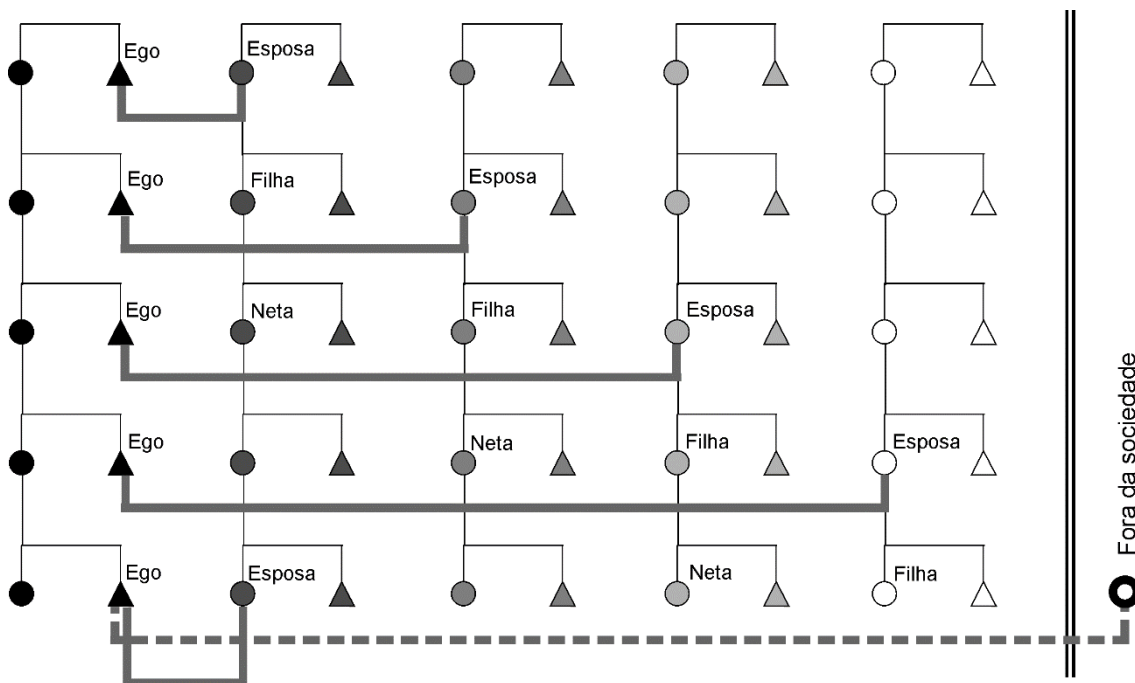
Mostrar com mais detalhes essa correspondência exigiria uma explicação detalhada da terminologia Crow, que não cabe aqui. Vou tentar fazê-lo com poucas palavras e com o esquema abaixo. É irônico que, para deixar claro o que quero mostrar, eu tenha de lançar mão de um esquema que também preciso de explicar. Para começar, ao contrário dos esquemas normalmente apresentados nos textos etnológicos, este tem mais de um “ego” (a figura que representa aquele que diz os termos de parentesco). Mas foi a maneira que encontrei para representar graficamente a forte identificação, no uso dos termos de parentesco, entre os membros do mesmo clã, linhagem, casa ou qualquer outra unidade matrilinear ou matrilocal. No esquema, cada uma dessas unidades está marcada por uma cor diferente.

Se um homem (representado por um triângulo) da geração mais antiga da unidade “preta” estabelece uma relação matrimonial (representada por uma linha grossa cinza) com uma mulher (representada por um círculo) da mesma geração da unidade “cinza escuro” e passa a chamá-la de “esposa”, todos os demais homens dessa mesma unidade “preta” também chamarão a dita mulher de “esposa”. Consequentemente, chamarão as mulheres da unidade “cinza escuro” das gerações subseqüentes de “filha”, “neta”, “bisneta” (se houver termo equivalente a este na sociedade em questão). O homem da geração seguinte da unidade “preta” não poderá se casar com a mulher de sua geração da unidade “cinza escuro”, a que chamará de “filha”, nem com a da geração seguinte, que será sua “neta”. Casa-se então com uma mulher de uma outra unidade, a “cinza médio”, a do centro do esquema. A esta mulher também todos os homens da unidade “preta” chamarão de “esposa” e, às das gerações seguintes, de “filha” e de “neta”. Isso tornará impossível ao homem da terceira geração da unidade “preta” encontrar esposa na unidade “cinza médio” e ele a procurará na “cinza claro”.

Em resumo, cada casamento de um homem da unidade “preta” fecha as possibilidades matrimoniais dos homens da mesma unidade das gerações seguintes na unidade em que aquele se casou. Assim haverá um momento em que todas as unidades estarão fechadas para um homem da unidade “preta” (o da base do esquema) e ele somente poderá encontrar esposa fora da sociedade, no caso aquela representada no esquema por um círculo de linha preta grossa e a ele unida por uma linha cinza tracejada. Esta vem a ser a mulher longínqua dos mitos examinados. Como a relação com ela não é viável, o homem se casa com uma mulher da unidade “cinza escuro”, quebrando o

bloqueio instaurado pelo casamento do homem da geração mais antiga da unidade “preta” e reiniciando o ciclo.

Esse movimento de afastamento e retorno é que parece estar refletido no personagem mítico que vai feio e volta bonito. Como a mulher longínqua do mito está nas bordas do mundo social, penetrá-la demasiado pode ser uma maneira de ultrapassar os limites, de cair do outro lado. O longo pênis resulta da inércia de um movimento na direção das bordas do social que não foi retido a tempo.



Convém alertar que esse esquema é fruto de uma certa precipitação em explicar esses mitos. É por demais simplificado e não leva em conta alguns aspectos etnográficos importantes. Em primeiro lugar, a própria limitação de espaço impede que se desenhe mais de um irmão ou irmã em cada geração de cada unidade. Dois ou mais irmãos poderiam se casar em unidades distintas. Isso faria com que as possibilidades matrimoniais se fechassem mais rapidamente. Em compensação, uma sociedade real poderia ter muito mais unidades do que as representadas no esquema. Outra dificuldade é que nem todas as sociedades que contam esses mitos têm unidades matrilineares ou matrilocais. Além disso, outras instituições relacionadas ao sistema Crow, como a transmissão de nomes pessoais, não foram consideradas. No que tange aos timbiras, as dificuldades do esquema convidam (a mim inclusive) a uma nova leitura da dissertação de mestrado de Maria Elisa Ladeira, *A Troca de Nomes e a Troca de Cônjuges*, defendida na Universidade de São Paulo em 1982.

Outras transformações

Eu poderia parar por aqui. Mas apenas para mostrar como há um sem número de maneiras de um mito transformar-se, vou referir-me a mais duas narrativas. Tantas

transformações chegam a pedir a sistematização de uma nomenclatura: inversão, simetria, contraste, avesso etc. Mas de que? De características de um herói, num caso; das relações entre os personagens, noutro; das disposições do palco, num terceiro.

O clitóris alongado. Trata-se de um mito macurap incluído nas pp. 29-32 da coletânea de Betty Mindlin, *Moqueca de Maridos* (Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos [Record], 1997), a que ela deu o título de “O amante txopokod e a menina do pinguelo gigante”. Os macurap vivem em Rondônia, falam uma língua da mesma família da língua dos tuparis, dos quais são vizinhos, e também não vivem longe dos uáris. Aqui vai o resumo do mito:

Uma mulher casada que não gostava do marido tinha encontro com um amante da mesma aldeia na floresta. Para evitar as investidas do marido, passou a dormir à noite longe dos demais, junto à parede de palha da maloca. Uma noite sentiu seu corpo acariciado por alguém que, de fora da maloca, introduzia os braços através da parede de palha. Pensando tratar-se do namorado, ela se deixou acariciar. Isso passou a acontecer todas as noites. As mãos que procuravam seu corpo demoravam-se mais no clitóris, puxando-o e repuxando-o. Ela começou a notar que seu clitóris ficava cada vez mais comprido e passou a esconder-se dos demais para que não o percebessem.

Como ele ficasse cada vez maior e já se arrastasse pelo chão, ela resolveu procurar ajuda junto a sua mãe, contando-lhe tudo. A mãe logo percebeu que não poderia ser o amante que se comportava dessa maneira, e disse à filha que só poderia ser um espírito, um fantasma, *txopokod*. A mãe então convocou os parentes para darem cabo do *txopokod*. A mulher foi dormir no mesmo lugar e, quando sentiu-se acariciada, ela agarrou o braço de quem a tocava e deu o alarme. Os homens da casa acorreram e cortaram o braço. Houve um estrondo e o *txopokod* fugiu.

O braço, todo enfeitado, foi colocado numa panela de cerâmica para cozinhar. Entretanto, por mais que fervesse, não amolecia. Pior ainda, a noite não terminava, o dia não vinha. Os moradores com medo dos *txopokod*, que devoram os seres humanos no escuro, começaram a providenciar mais lenha, até que essa veio a faltar. Lançaram mão do milho e da mandioca para queimar. Os *txopokod* aumentavam de número no terreiro. Os coelhos vieram ajudar os moradores, cantando para distrair os *txopokod*. Os moradores tentaram pisar o braço num pilão, mas nem ele e nem seus enfeites se quebravam.

Os moradores então atiraram o braço no terreiro. O *txopokod* do qual ele tinha sido amputado pegou-o e colocou-o no lugar. Mas ele estava quentíssimo. Por isso o *txopokod* mergulhou num igarapé, depois passou para outro e assim por diante até chegar a um que terminou de esfriá-lo. Esse episódio explica as diferenças de temperatura das águas dos igarapés da região. O dia amanheceu. O clitóris da mulher foi cortado e jogado na água, onde virou o poraquê. A cuia usada para transportá-lo virou caranguejo.

Ao invés do homem de longo pênis dos mitos uári ou craô, aqui temos uma mulher de clitóris imenso. Ele não resulta de uma penetração profunda depois de uma longa viagem; mas sim de uma manipulação repetida nas bordas da maloca, onde ela dorme afastada dos outros moradores. A parede de palha é como que o limite entre o social e o não-social: de um lado, os moradores, a luz do fogo; do outro, o escuro, a noite, os *txopokod*. O *txopokod* e a mulher que ele acaricia invertem cada qual em um aspecto moça craô que não conseguia transformar-se em animal: a moça craô arrasta o domínio do social consigo, para onde quer que vá; o *txopokod* está tão ligado à noite e ao não-social que guardar o seu braço impede que o dia amanheça. E se o clitóris longo dá origem ao poraquê, o sexo da moça craô dá origem ao círculo de casas habitadas da aldeia. E um detalhe final: a cuia que transportou o clitóris alongado transformou-se em caranguejo, tal como *Autxetpiruré* ao cair do buriti.

Origem do Sete-estrela. Nas pp. 333-9 de “Folclore Krahó” (*Revista do Museu Paulista*, Nova Série, vol. 13, 1961/2, pp. 333-75), Vilma Chiara apresenta um mito que constitui uma clara transformação daquele da moça que foi afastada para longe. Segue o resumo.

Um homem, sua mulher e seus sete filhos, todos do sexo masculino, estavam morando sozinhos, fora da aldeia. O pai foi caçar. Os filhos, na falta de outras mulheres, resolveram ter relações sexuais com a própria mãe. O caçula não queria, mas acabou cedendo à pressão dos mais velhos. Quando a mãe chegou com batatas, eles lhe disseram que preferiam outra coisa e, percebendo do que se tratava, ela aquiesceu. Todos copularam com ela.

O caçula, entretanto, envergonhado de seu ato, contou tudo ao pai, quando este chegou da caçada. Diante do acontecido, o pai preferiu primeiro fazer sua refeição, depois dormiu e, no dia seguinte, providenciou um feixe de cipós, com que surrou cada um dos filhos, inclusive o caçula. Em seguida, ele se trancou na casa e incendiou-a, dela saindo transformado em gavião, daqueles que não pegam pinto, mas gostam de comer lagartas (“curicá”, segundo o texto). A mãe resolveu também transformar-se em gavião e foi embora com o pai.

Os irmãos arrumaram suas coisas e viajaram. No caminho o caçula ficou com sede e eles cavaram na cabeceira de um brejo à procura de água. A água borbulhou e saiu em quantidade, formando um grande ribeirão. Os irmãos o atravessaram, menos o caçula, que ficou com medo. O irmão do meio o estimulou a atravessar, esperando-o na outra margem, e ele mergulhou. Um jacaré o pegou e o levou para o fundo, deixando escapar seu arco, que boiou. O caçula, alegando frio e necessidade de esquentar-se, conseguiu convencer o jacaré a aproximar-se da margem, onde ele agarrou um galho e escapou, correndo para a casa do inhambu, onde estavam seus outros irmãos.

O jacaré o perseguiu. O caçula conseguiu que o inhambu o escondesse debaixo de um monte de mato que havia capinado. Quando o jacaré foi embora, o inhambu incentivou o caçula a xingar-lo e ele retomou a perseguição. Uma ema socorreu o caçula, escondendo-o debaixo da asa. O jacaré se afastou mas o caçula o xingou novamente. Outra vez perseguido, foi escondido por um macaco

debaixo das cascas de jatobá que ele estava quebrando. A cena se repete: o jacaré desiste, o menino o xinga e ele retoma a perseguição. O menino pede socorro ao gambá (cangambá), que levanta o rabo, “mija” no jacaré, matando-o com sua catinga. O cangambá encarregou o inhambu de rolar o jacaré para dentro do rio.

O caçula retoma a viagem com seus irmãos. Chegaram a um ribeirão muito grande, talvez o mar, e nele mergulharam numa certa ordem, ficando o caçula por último. Assim formaram o Sete-estrela (*Krodre*).

No mês de junho, quando o Sete-estrela mergulha (desaparece a oeste), escuta-se um grande barulho, brrrrão! No mês de julho, volta a apresentar-se do outro lado (leste).

Tal como o mito da moça que foi afastada para longe, este se inicia com um incesto. Entretanto, se naquele o ato reprovável resulta numa separação de mãe e filho incestuosos de um lado e pai e filhas de outro, neste o pai e a mãe vão para um lado e os filhos para o outro. Naquele mito, a mocinha caçula não conseguia se transformar em animais, como as irmãs e o pai. Neste, o rapazinho caçula, ainda que a contragosto ou medo, sempre acaba por acompanhar seus irmãos. Neste mito não existe um personagem perseguidor com pênis longo que contribui para afastar os outros personagens para longe. A perseguição fica a cargo do jacaré, também presente naquele outro mito, em episódio bastante similar. O último animal encontrado pelos irmãos antes da chegada ao destino celeste, o cangambá, é marcado pelo mau odor, tal como os urubus da mulher que mora longe do mito uári, a mucura, que se identifica com a mulher-estrela do mito timbira, ou as seriemas que matam com a sua catinga a moça que violentam. Nesse lugar longínquo também não falta a contrapartida sonora, o grande barulho que faz o Sete-estrela ao mergulhar a oeste, tal como o canto ou tambor da mulher longínqua do mito uári, ou a zoadas das seriemas, também citada como alternativa para explicar a morte da moça violentada.

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