

**UNIVERSIDADE DE S. PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS**

**B O L E T I M   L X I**

**ANTROPOLOGIA**

**Nº 1**



**S. PAULO — BRASIL**

**1 9 4 6**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**

**FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS**

Reitor da Universidade de São Paulo:

PROF. DR. JORGE AMERICANO

Diretor da Faculdade de Filosofia,

Ciências e Letras:

PROF. DR. ANDRÉ DREYFUS

Professor da Cadeira de Antropologia:

PROF. DR. EMÍLIO WILLEMS

Assistentes:

DR. EGON SCHADEN

LIC. GIOCONDA MUSSOLINI

Tôda correspondência relativa ao presente Boletim  
deverá ser dirigida à

FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

CADEIRA DE ANTROPOLOGIA

Caixa Postal 105-B — SÃO PAULO -- BRASIL.

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

**BOLETIM LXI**

# **ANTROPOLOGIA**

**Nº 1**



**SÃO PAULO**

**1946**



EGON SCHADEN

ENSAIO ETNO-SOCIOLÓGICO SÔBRE  
A MITOLOGIA HERÓICA DE ALGUMAS  
TRIBOS INDÍGENAS DO BRASIL



SÃO PAULO  
1946



## OBSERVAÇÃO PRELIMINAR

Antes do mais, parece-nos indispensável 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 acôrdo entre os sociólogos, etnólogos e antropólogos quanto à delimitação dos domínios abrangidos pelas respectivas disciplinas. Enquanto, p.ex., 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 “tôdas 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 êste se encontram com muita frequência entre os autores contemporâneos.

Diante disso, poder-se-ia perguntar qual seria, senão êste, 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)

---

(1) — Artigo “Anthropology”, *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. I, pág. 73.

(2) — “On Social Structure”, separata de *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXX, parte I; 1940.

(3) — “The Science of Culture”, *American Anthropologist*, vol. 34, pág. 200; 1932.

Quanto ao termo **etnologia**, vemo-lo empregado hoje quase que unanimemente como sinônimo de **antropologia cultural** ou **social**, mas de preferência com limitação aos chamados povos primitivos.

Chamamos a êste trabalho "ensaio etno-sociológico" 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 sulamericanas, procuramos sobretudo indagar de que maneira êsses mitos se ligam à estrutura social, compreendendo esta, no sentido que lhe dá Radcliffe-Brown, tôda a rede de relações sociais existentes em determinado grupo humano. (4) 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 como 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 sócio-etnológico do nosso 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, recorreremos às obras de antropólogos e sociólogos das mais variadas correntes, procurando aproveitar de tôdas elas, além dos fatos registrados, os elementos teóricos ou teorias confirmadas em repetidos contactos com o material, e afastando quaisquer especulações ousadas, afirmações dogmáticas ou meros pontos-de-vista.

---

(4) *O.c.*



Foi difícil — e em parte impossível — imprimir um caráter de relativa unidade ao nosso estudo, o que se explica 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 sulamericanos e sua ligação com êsses 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 gê (Apinayé, Xerente etc.), recentemente estudadas por Nimuendajú, porque de um modo geral o próprio explorador já pôs em relêvo o papel da mitologia nessas sociedades. O mesmo vale, p.ex., para os Bakairi, 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 tupi-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. (5) De outro lado, não podíamos deixar de abordar

---

(5) — Ademais, seria necessário tomar em consideração o trabalho de J. Haeckel, “Zweiklassensystem, Männerhaus und Totemismus”, *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. LXX, Berlin 1938, que não pudemos consultar.

pelo menos alguns aspectos da questão, apresentados de modo confuso por vários autores que escreveram sobre o assunto.

\*

\* \*

Aos professôres 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.

São Paulo, 19 de julho de 1945.

## I. — A MITOLOGIA COMO ESTUDO SOCIOLÓGICO

Por muito tempo, filósofos e cientistas discutiram sôbre a natureza das disposições psíquicas, sôbre as necessidades sociais e as vicissitudes históricas que teriam dado origem às tradições míticas da humanidade. A sua preocupação principal era a de descobrir a fôrça criadora de tão variados personagens sobrenaturais e dos episódios a êles 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 mitos (1) no domínio dos sentimentos — forjaram-se expressões e frases como “Urangst”, “in principio erat 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

---

(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, p.ex., 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. E' nesse sentido que se fala no mito do Saci, da Iara, do Mboi-tatá, do Eldorado etc. Existem também mitos predominantemente descritivos, textos que traçam, por assim dizer, o perfil duma divindade. Como exemplo, pode citar-se o mito da mãe-comum dos Kágaba, registado por K. Th. Preuss.

(2) — Exemplo dos mais citados é o de Voltaire, que dizia ser a criação dos deuses uma consequência 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.

o primitivo "thaumatsein", que se teria concretizado na interrogação do "porquê", insatisfeito, à procura de explicações.

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 mitos. (3) E como a fantasia às vezes se torna extraordinariamente ativa em estado de sonho, de embriaguez ou de febres, 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, à 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 imemoriais. (4)

---

(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 u'a moléstia da 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 êsse fato não justifica, p. ex., 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.

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 debatido problema. Hoje em dia, que a questão das origens e da formação dos mitos — antes de ser resolvida — se encontra relegada para o segundo plano, e que se procura fazer, com a devida serenidade, o balanço de tão longas discussões, o assunto se nos apresenta com clareza maior.

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 daqueles autores de 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 cultura. (5) 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

(5) — Este ponto-de-vista, encontrado nas obras de muitos autores contemporâneos, vem exposto, p. ex., no compêndio *Rassen- und Völkerkunde* (pág. 374), de Wilhelm Mühlmann, que, por sua vez, se baseia no sugestivo estudo de Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher*.

não se compenetraram dêsse perigo. Daí a base estreita sôbre 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” de fenômenos naturais, que a mentalidade primitiva facilmente relaciona também com tradições históricas, e assim por diante.

E’ 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 êsse 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 conseqüência. 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 êsse 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 tórno 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 dêsse fato, evidencia-se igualmente o êrro 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 tempos. (6)

(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 teórica.

Igual tendência para a generalização apressada ma-

Tanto na sua origem, como em seus significados e funções, os mitos — êste é o ponto de vista hoje geralmente aceito pelos etnólogos e sociólogos — são compreensíveis sòmente 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 reconstruídos 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 interêsses predominantes no novo meio social. Pouco adiante, voltaremos a êste ponto.

E', portanto, difícil não sòmente determinar as origens e as transformações dos mitos, como ainda basear neles conclusões seguras sòbre a história das sociedades em que foram registados. 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. E' 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.

FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

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, êsse ponto-de-vista se justi-

---

nifesta-se ainda nas obras de Lévy-Bruhl, que reduz as tradições míticas a um produto duma "mentalidade prelógica", 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 prelógica", previamente admitida.

fica 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 de 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, por ventura, a de um passado remoto, de alguma primitiva etapa por que tenha passado o espírito humano, mas a mentalidade atual do homem primitivo, os conceitos, atitudes e valores que lhe caracterizam a vida psíquica.

Vejamos dois exemplos para ilustrar o que acabamos de dizer. No mito do Rãrãresá, dos índios Karajá, (7) o sol aparece como enfeite da cabeça do urubú-rei. Interrogado pelo etnólogo acêrca do conceito que os Karajá fazem atualmente do sol, o informante não soube dizer nada a respeito. (8) 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 bakairí. Essa mitologia apresenta o sol como bola de penas de arara, o que, segundo a verificação do explorador, corresponde à idéia que os índios realmente fazem da natureza do sol. (10)

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 êsses mitos

(7) — Herbert Baldus, *Ensaio de etnologia brasileira*, pág. 190.

(8) — Baldus, *o.c.*, pág. 197.

(9) — *O.c.*, pág. 229.

(10) — Karl von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, págs. 357-359, *et passim*.

(11) — Sir James George Frazer, *Mythes sur l'origine du feu*, pág. 8.

(12) — *Ibidem*.



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, i. 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.º, 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, 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.º, a sua função, que, na definição de Linton, corresponde ao papel que lhes cabe na perpetuação da configuração sócio-cultural. (15)

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. E’ 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, como por intermédio de prisioneiros de

(13) — *Ibidem*.

(14) — Roger Bastide, *Eléments de Sociologie religieuse*, pág. 58.

(15) — Ralph Linton, *O homem: uma introdução à antropologia*, pág. 434.

guerra, de um e outro sexo, — freqüentemente incorporados à comunidade da aldeia, embora às vezes como simples escravos, — e 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 êles e integrar-se no patrimônio da sociedade. Dest’arte podem não somente adquirir significação nova, mas também mudar de função, de acôrdo 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 êle 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 sulamericanas, desde a América tropical até a Terra 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 cité, defendendo, ameaçando, reprimindo”. (16) Também como simples expressão duma “primitiva concepção do mundo”, como o define Paul Ehrenreich, (17) o mito nunca deixa de ter um caráter eminentemente social. A concepção que nele se exprime — por meio de alegorias, ou não — é sempre uma concepção 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 dêstes, que, embora extra-ordinários e sobrenaturais, não deixam de reproduzir os traços essenciais da

(16) — R. Bastide, *o.c.*, pág. 60.

(17) — Em várias publicações, p.ex.: “Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt”. *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 37, suplem., pág. 11, Berlim, 1905.

imagem humana, que lhes serve de padrão. (18) Por isso, Baumann, aprofundando a definição de Ehrenreich, diz, com muito acêrto, que o mito é a representação concreta da concepção do mundo de comunidades humanas. (19)

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 sôbre essa mitologia toda u'a moral, todo um ritual, toda uma mentalidade", como se lê numa resenha inserta em "L'Année Sociologique". (20) E' certo que, por motivos de vária natureza, êsse esforço pode ser mais ou 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, i.é, de ser compartilhado por uma comunidade humana, já confere ao mito, como, aliás, a qualquer outro elemento de cultura, a função primária e essencial de contribuir para a solidariedade social. (21) 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 sem-

(18) — Hermann Baumann, *Schöpfung und Urzeit im Mythos der Afrikanischen Völker*, pág. 2.

(19) — *Ibidem*.

(20) — Vol. XI, págs. 122-123.

(21) — Linton, *o.c.*, pág. 436.

pre, 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 grupo. (22) Mas é certo também que essa significação 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. Dêsses fatores, o principal é talvez a diferenciação lingüística. Outros são as diferenças somáticas, as peculiaridades culturais, e as designações tribais. Concomitantemente, todos êsses fatores apelam também, com insistência, para a explicação mítica, (23) e esta, com o seu caráter fidejussório,

- (22) — Essa noção de parentesco exprime-se, p.ex., 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”. (P. Albert Kruse, “Lose Blätter vom Cururú”, *Santo Antônio—Provinzzeitung der Franziskaner in Nordbrasilien*, ano 12, n.º 1, pág. 27, Bahia, abril de 1934; cf. também Fr. Valter G. Kempf, O.F.M., “A contribuição franciscana para o conhecimento da tribo dos mundurucus”, *Vozes de Petrópolis*, pág. 465, julho-agosto de 1944). Segundo Gonçalves Tocantins (“Estudos sôbre a tribo Mundurucú”, *Rev. do Inst. Hist. e Geogr., Bras.*, tomo XL, vol. 55, parte II, pág. 114, Rio de Janeiro, 1877), 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. (P. Antônio Colbacchini e P. Cesar Albisetti, *Os Boróros Orientais — Orarimogodogue do Planalto Oriental de Mato Grosso*, pág. 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 a sua existência à personificação do nome da tribo. Um dos mitos eponímicos mais conhecidos da Améri-

contribui, por sua vez, para reafirmar, de um lado, a coesão interna e, do outro, as barreiras interétnicas. E' 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 relêvo pela primeira vez com a necessária clareza por K. Th. Preuss, (24) 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 duma simples representação, mas duma 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.

---

ca do Sul é o que explica a separação entre os índios Tupi e os Guaraní pela história de dois personagens que assim se teriam chamado. Tylor o resume bastante bem nos seguintes termos: "... dois irmãos, chamados Tupi 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 Tupi na terra, enquanto Guaraní e sua família emigraram para a região do La Plata". (*Anthropology*, II, pág. 122; cf. também *Primitive Culture*, I, págs. 401-402). Segundo a opinião de Tylor (*Prim. Cult.*, I, pág. 402), esposada também por Ehrenreich (*o.c.*, pág. 18), esse mito, inexistente nos textos quinientistas, 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. (Veja-se também C. Fr. Phil. v. Martius, *Beiträge zur Ethnographie und Sprachkunde Amerika's zumal Brasiliens*, I, págs. 180, 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.

- (24) — *Die Nayarit-Expedition*, Leipzig 1912, cit. por Erich M. v. Hornbostel, "Musik der Makuschi, Taulipang und Yekuaná", apêndice a *Vom Roroima zum Orinoco*, de Th. Koch-Grünberg, III, pág. 422.

A explicação de Preuss foi retomada por B. Malinowski num estudo dedicado ao mito na psicologia dos primitivos (25) 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 mágicas". (26)

E' d'êste 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 d'êsse 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.

A demais, 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 acôrdo com determinados aspectos dos sistemas culturais de que fazem parte, não podem, de antemão, ser estabelecidas e aceitas como proposições seguras. Para o nosso caso, i.é, para certas tribos indígenas do Brasil, onde êsse problema ainda não foi estudado, as conclusões 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 a conclusão do trabalho.

Com referência ao problema geral da sociologia dos mitos heróicos, a questão fundamental do presente ensaio é a de se 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 es-

(25) — *Myth in Primitive Psychology*, Londres 1926.

(26) — Artigo "Culture", em *Encyclopaedia of the Social Sciences*, IV, pág. 640.

tudo 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. Procuraremos 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 anos. (1) 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-americanos, (2) a mencionada crítica a K. Breysig e outros estudos sobre mitologia, contenham 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 in-

(1) — Paul Ehrenreich, "Götter und Heilbringer", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 38, págs. 536-610; 1906.

(2) — Paul Ehrenreich, "Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 37 (suplemento), 1905.

terêsse 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 directo 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 sobrehumanos já durante a sua vida terrena, e que, após o seu desaparecimento, se transforma na figura dum espírito de poderes muito elevados”. (3)

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 carácter sempre mais humano ou ocupar a posição de divindade secundária, não se elevando, porém, nunca ao grau de um ser supremo, de domínio universal. (4)

Ao passo que Breysig insiste em considerar a figura do herói como criação de fundo euemerístico, Ehrenreich o caracteriza como personagem inteiramente mítico, cujos traços humanos se explicariam como “projecção puramente subjetiva da natureza humana e de impulsos humanos para o mundo exterior”. (5) Sem dúvida, as duas concepções são por demais exclusivistas. Basta, p. ex., 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 históricas. (6)

(3) — Breysig *apud* Ehrenreich, “Götter und Heilbringer”, pág. 538.

(4) — “Götter und Heilbringer”, pág. 539.

(5) — “Götter und Heilbringer”, pág. 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 à primiti-



Ehrenreich baseia a sua opinião em aprofundada análise de riquíssimo material mitológico de tôdas 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 ser supremo, indiferente e não reverenciado, 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 homem". (7) E' verdade que por vezes o ser supremo, o grande felicitador que mora no céu, chega a mostrar algum interesse pelas coisas terrenas, ora desempenhando êle próprio o papel de herói civilizador, embora sem motivos altruístas, ora enviando emissários como fatores agentes. "Êstes 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 mito". (8)

Opondo-se a Breysig, Ehrenreich salienta que o herói civilizador propriamente dito "não executa as suas ações de maneira egoísticamente arbitrariamente, 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 heróis. (10)

Em todo caso, depois de apresentar, embora sumariamente, os traços característicos do herói civilizador

---

va concepção de história. Para o aborígene, porém, ela tem realmente a função de teoria histórica, pois que 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 Völkerkunde*, pág. 363; 1936.

(7) — "Götter und Heilbringer", pág. 600.

(8) — *Ibidem*.

(9) — *O.c.*, pág. 539.

(10) — Franz Boas, *Race, Language and Culture*, págs. 407 ss.

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 Norte. (11) A sua definição é a seguinte: “Um herói civilizador é um ente mítico ao qual se atribuem poderes sobrenaturais e que ou desempenhou um 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 produto duma causalidade primitiva. Admite que na sua base se encontra a especulação filosófica, a necessidade de se 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 a uma curiosidade especulativa, o mito heróico, como qualquer outro mito de cunho religioso, serviria primordialmente para justificar a fé, razão pela qual Marett (12) considera a função do mito primitivo como fidejussória, em vez de etiológica. A observação é justa, mas, como já dissemos

(11) — A. Van Deursen, *Der Heilbringer — Eine ethnologische Studie über den Heilbringer bei den nordamerikanischen Indianern*, Groningen 1931. — Não nos foi possível consultar esta 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*, vol. 64, págs. 421-422; 1932.

(12) — R. R. Marett, *Glaube, Hoffnung und Liebe in der primitiven Religion*, pág. 111.

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 êsses mesmos elementos.

Insurgindo-se contra a exagerada tendência de se considerarem 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 estrêlas, mas para os próprios índios”. (13)

Também êste ponto de vista é muito unilateral. Sem tomar o partido da escola naturalista, para cujos adeptos as 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 estrêlas de que se ocupam os mitos são personificados, i.é, previamente transformados em seres humanos (ou em seres a um tempo “humanos” e animais), e encarados como tais na narração mítica. Os chamados mitos astrais são astrais apenas ou em sua origem ou em sua apresentação atual. (14)

(13) — A. Van Deursen, *apud* W. Hirschberg, *l.c.*

(14) — Com relação ao herói civilizador êsse problema foi amplamente discutido, entre outros, pelo padre Wilhelm Schmidt (“Heilbringer bei den Naturvölkern”, *Semaine internationale d'éthnologie religieuse*, IVe session, Milan 1925; Paris 1926, págs. 247-261). O padre Schmidt explica as formas mítico-astrais do herói civilizador nas culturas primárias como produtos de analogias entre o ancestral da tribo, i.é, “o primeiro homem criado pelo ser supremo” (pág. 251), de um lado, e fenômenos astrais, 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 também 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-patrilinear, porém, a mitologia astral se apresenta como mitologia solar, de natureza mágico-efetiva, em vez de simbólico-representativa.

Quanto ao seu conteúdo, porém, 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 sobrenaturais. (15)

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. E' 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, i. 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

---

A observação de que o sol, além de não morrer nunca, é frutificador, é transferida para o terreno humano (pág. 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 todavia 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 um modo geral, constitui também em sua fé o padrão de tôdas as coisas". (*Glauben und Mystik im Schatten des Höchsten Wesens*, pág. 34.)

espontânea e independente nas várias culturas indígenas. A difusão (“migração”) dos mitos é um fato inúmeras vezes assinalado e comprovado em tôdas 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 se admirar: que os mitos transmitidos de tribo em tribo, passando pela influência das mais diferentes culturas, se tenham conservado inalterados, em vez de integrar-se no cabedal mítico e folclórico das tribos receptoras, e de sofrerem a ação das diferentes mentalidades que os procuraram assimilar. Enfim, não há razão alguma para se supôr 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 distingue 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 interêsse dispensado ao problema da criação. Não se pode, por isso, estabelecer nenhuma proposição de valor geral sôbre o assunto. Em seu artigo sôbre 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 terra. (16) Isso, entretanto, não vale para tôdas 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 sôbre o homem primitivo como filósofo. (17) De

(16) — “Die Allmutter in der Mythologie zweier südamerikanischer Indianerstämme (Kágaba und Tumerehá)”, *Archiv für Religionswissenschaft*, XXIX, pág. 286; 1932.

(17) — *Primitive Man as Philosopher*, Nova York e Londres, 1927.

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 beneficente desses personagens. Muito 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*. 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 Roroíma. 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 muito bem com o animismo e particularmente com a idéia do kenáima, peculiar a grande parte do território das Guianas. Em correspondência com isso — longe de constituir por ventura 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. E’ ele quem faz a raia e a cobra venenosa, quem produz as doenças, e assim por diante. E’ 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* 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 homens. (18)

(18) — Sobre esse curioso personagem encontra-se abundante material na obra de Th. Koch-Grünberg, *Vom Roroíma zum Orinoco*, II.

E' 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, êsse personagem, em suas várias modalidades, impõe-se à admiração dos índios como genuíno herói civilizador. E' que os atos do **transformer**, embora muitas vezes egoístas, e sem relação intencional com a humanidade, se tornaram úteis aos homens simplesmente porque êstes 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 jús 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 diferente natureza, ou seja, a maneira pela qual êsses objetos afetam a vida da sociedade. "Por valor social dum coisa qualquer, diz Radcliffe-Brown, 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 negativo a qualquer coisa que possa afetar, de modo adverso, êsse bem-estar". (19) Assim, os mitos exprimem uma avaliação ora de ações humanas, ora do passado, de lugares geográficos ou de fenômenos naturais. (20) 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 sociedade, (21) 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 influem". (22)

(19) — *The Andaman Islanders*, pág. 264.

(20) — *O.c.*, pág. 398.

(21) — *O.c.*, pág. 381.

(22) — *Ibidem*.

Se é verdade talvez que, de um modo ou 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 Rārāresá, o urubú-rei. (23) Quando os Karajá saíram da terra, prenderam a Rārāresá, 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. Rārāresá ficou um dia com Karajá, ensinando-lhe 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-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 etc.”, 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 fazer etc.” (24)

Ademais, esse mito serve para mostrar que a teoria da personificação da natureza, de Radcliffe-Brown, não contradiz necessariamente à explicação naturalista dada pelos representantes da chamada mitologia astral.

(23) — *Ensaio de etnologia brasileira*, págs. 190-191.

(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 etc.” Amílcar A. Botelho de Magalhães, *Impressões da Comissão Rondon*, pág. 354.



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 urubú-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 encara o fenômeno, que parece conter os dois elementos: 1) personificação do sol (astro) na figura do urubú-rei; 2) personificação do valor social do sol (luz do dia) na figura do urubú-rei, como herói civilizador da tribo. (25)

De acôrdo com o significado e a função que lhe cabe nas várias culturas, o herói mítico assume uma grande variedade de feições diferentes. Explica-se assim a dificuldade de aplicar-lhe uma denominação geral, adequada às diferentes formas e atividades que se lhe atribuem. (26)

Encontramo-lo ora como herói salvador ou redentor, ora como civilizador ou portador de elementos de cultura, como legislador, transformador ou ordenador. Há casos também em que a figura se desdobra em duas ou várias personalidades diferentes, 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.

(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*, págs. 40-41), 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*, pág. 346), em que, entretanto, há evidente confusão com Rãrãresá. (Veja-se Baldus, *Ensaio de etnologia brasileira*, pág. 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 cerca época do ano, dificultam ou ameaçam a existência da comunidade. Baldus insiste sôbre a fatalidade dessas enchentes na vida dos Karajá, relacionando-as com o caráter malfeitor de Nãxivé. (*O.c.*, págs. 205-206.)

(26) — Seguimos aqui, em suas linhas essenciais, a classificação dada por Wilhelm Schmidt em "Heilbringer bei den Naturvölkern", *Semaine internationale d'éthnologie religieuse*; IVe session (Milão 1925), págs. 248-250, Paris 1926.

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 reincarnar-se ou, pelo menos, manifestar-se na pessoa dalgum médico-feiticeiro em épocas de perigo real ou suposto.

Os espíritos de defuntos podem ter a função de heróis protetores, o que se dá, p. ex., na religião dos Kaduveo, onde avisam os médicos-feiticeiros, quando algum perigo ameaça a tribo. (27)

O herói propriamente dito, tal qual aparece, por exemplo, na mitologia grega, é o 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.

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 êle 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

---

(27) — G. A. Colini, "Notícia histórica e etnográfica sobre os Guaicurú e os Mbayá", apêndice a *Os Caduveo*, de Guido Boggiani, pág. 294.

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 êsses acidentes.

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

FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

Em seu papel de legislador, o herói responde pela ordem social da comunidade. A êste respeito, a sua função social se evidencia desde logo, quando, p. ex., estabelece a organização dual da tribo, em conexão com regras matrimoniais e um determinado sistema de parentesco, ou quando institui os ritos de iniciação dos púberes e tóda 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 ao de legis-

(28) — Karl von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasilens*, págs. 355-356.

lador, salvador etc. São apenas aspectos determinados, e não categorias diferentes.

Não é fácil dizer o que há de constante e necessário, e o que 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 êstes de outros seres míticos são necessariamente falhos, porquanto num e noutra caso não se trata de categorias mutuamente exclusivas. Numerosos entes sobrenaturais enquadram-se em duas ou mais categorias a um 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 tão pouco a caracterização de Radin, segundo a qual o ser supremo ("criador de tôdas 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 intervem 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)

Em nossa opinião, o estudo do herói, em vez de ser realizado de um modo geral, pretensamente válido para tôdas as culturas, deve retomar-se 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 depreenhe das páginas anteriores, há um conceito mais ou menos geral do herói mítico, como também o há do he-

(29) — Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher*, pág. 347.

rói civilizador e de outros tipos particulares; o perigo aparece no momento em que se estabelecem fórmulas ou definições demasiado restritas.

\*

\* \*

### III. — MOVIMENTOS MESSIANICOS 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 felicidade”. (1) As condições em que se desenvolve o messianismo costumam caracterizar-se como correspondendo a uma situação sócio-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 vitais”. (2) Como é fácil imaginar, essa

(1) — Artigo “Messianism” em *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. X.

(2) — Bernard Barber, “*Acculturation and Messianic Movements*”, *American Sociological Review*, vol. 6, pág. 664; 1941.

situação leva à desintegração ou desorganização social, processo êste que, na definição de Thomas e Znaniecki, constitui o declínio da influência de padrões de comportamento grupal sôbre a conduta do indivíduo. (3) Segundo a definição mais explícita de Emilio 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 existente”. (4)

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 dêste 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 tôrno da idéia, ou melhor, da esperança de que haveria de vir uma idade de ouro, ou, pelo menos, uma época em que se restabelessem 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 aborígene e a civilização adventícia, constituem a atmosfera mais favorável à propagação das idéias messiânicas, originando dessarte movimentos que servem para “articular a depressão espiritual”, como diz Macleod com referência aos índios norte-americanos. (7)

Como em muitos movimentos místicos, a função mais importante do messianismo — que naturalmente

(3) — W. I. Thomas and Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, vol. IV, págs. 2-3.

(4) — Emilio Willems, *Dicionário de sociologia* (manuscrito).

(5) — Barber, *l. c.*

(6) — Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, pág. 334. Nova York 1937; cit. por Barber, *l. c.*

(7) — William Christie Macleod, *The American Indian Frontier*, Londres 1928, cit. por Barber, *l. c.*

não precisa corresponder a nenhum objetivo conciente 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 tórno da figura do messias, e éste se torna representante e defensor de um ideal comum, ideal que, por sua vez, reforça o sentimento comunitário, e, por isso mesmo, a oposição ao branco invasor. Além disso, como lembra Métraux, (8) os profetas — por êle 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 tórno de uma única personalidade, que é o messias. A idéia que éste representa é o desejo, ou melhor, a esperança de se restaurarem os antigos folkways, ou de se realizar, de um modo ou de outro, o sonho de uma idade de ouro.

Não é de admirar-se 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 pròpriamente 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 exagêro na asserção de que, em muitos casos, o herói mítico vive e existe virtualmente na sociedade, como padrão ou modelo, tornando-se realidade, i.é, manifestando-se ou até reincarnando-se na figura do messias, sempre que apareçam condições sócio-culturais favoráveis a isso, o que, como já dissemos, parece dar-se de preferência quando há choques culturais. Mas, independentemente dessa última circunstância, a própria tradição mítica de muitos povos anuncia o aparecimento do herói civilizador, afim de

(8) — Alfred Métraux, "Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud", *Revista del Instituto de Etnologia de la Universidad Nacional de Tucumán*, tomo II, pág. 65; Tucumán 1931.

conduzir o seu povo a um paraíso terrestre. Barber (9) considera essa crença como um dos mitos fundamentais dos índios norte-americanos. Poderíamos quase falar em messianismo latente.

A 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 Ehrenreich. (10) 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 ocupamos 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 terras". (11) Convem acentuar que os europeus que vinham à América eram de fato heróis civilizadores aos olhos dos índios, o que facilitava a identificação com eles. (12)

A crença no reaparecimento do herói civilizador explica a estreita relação tantas vezes registada entre os messias e os mitos heróicos. Ora o messias se apre-

(9) — *O.c.*, pág. 663.

(10) — "Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker etc.", pág. 58.

(11) — *Cosmographie universelle*, apud Alfred Métraux, *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, pág. 227.

(12) — Estranhamos 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 convem assinalar que *mair* é um apelido que os tupi do litoral davam aos franceses". (*Introdução à antropologia brasileira*, I, pág. 113). É certo que se pode pôr em dúvida a etimologia dada por Thevet, como o faz, p. ex., implicitamente Teodoro Sampaio (*O tupi na geografia nacional*, pág. 257), o que todavia não impede que se tenha aplicado o epíteto aos franceses. Para tanto, bastava que os Tupinambá considerassem a estes como descendentes ou emissários do herói civilizador que tinha esse nome.



senta como reencarnação, ora como descendente ou simples emissário do herói. Pouco adiante, teremos oportunidade de apresentar vários exemplos sulamericanos 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 da aculturação por si só não basta para fazer reencarnar-se o herói mítico; 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 moral. (13)

Deve-se levar em conta o fato de que, em numerosas tribos, não há diferença essencial entre as qualidades do médico-feiticeiro e a idéia que a comunidade faz do herói mítico. Entre um e outro não há uma diferença de natureza, mas simplesmente de grau. Se nalguma tribo desse feitio é grande o prestígio do médico-feiticeiro, 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 ligam ou ligavam à personalidade e ao poder mágico de seus pagés. Nyanderykeyé, o herói apapokuva, como Sumé, herói tupinambá, e outras figuras congêneres não são, em última análise, outra coisa senão pagés de extraordinário poder mágico. O pagé é um pequeno herói, como o herói é um grande pagé. Daí a facilidade com que este se incarna naquele. 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 caraiba", i.é, grande feiticeiro. Do ponto-de-vista psicológico, é também muito natural que

(13) — Barber, *o.c.*, pág. 667.

o pagé, 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 pagé humano, histórico-lendário, e o herói ou pagé mítico. No trabalho de Nimuendajú sobre os Apapokuva, de que nos ocuparemos logo a seguir, encontram-se 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 pagés falecidos. (15) Métraux, citando a Conquista Espiritual de Montoya, lembra que, em certas ocasiões, êsses 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, Tenskwatawa, 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 registados nas mais diferentes partes do mundo tem levado a discussões acêrca 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

(14) — Curt Nimuendajú Unkel, “Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani”. *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 46, pág. 328, Berlim 1914.

(15) — Veja-se, p. ex., Batista Caetano de Almeida Nogueira, “Primeira catequese dos índios selvagens”, *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. VI, pág. 108, Rio de Janeiro 1879.

(16) — Métraux, “Les hommes-dieux chez les Chiriguano etc” pág. 80.

(17) — Alexander F. Chamberlain, artigo “Heroes and Hero-gods (American)” em *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, VI, pág. 641.

cristão-quiliásticas e com a oposição à influência euro-péia”, Georg Eckert, depois de confrontar os elementos comuns e os elementos divergentes de todos êles, chega à conclusão de que êsses 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 com um estudo comparativo dos cultos messiânicos entre os índios do Novo Mundo. Por isso, contentamo-nos com 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 anti-caucásica, 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 “êsses 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 ou 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 um certo número de

---

(18) — Georg Eckert. “Prophetentum in Melanesien”, *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 69, pág. 139; Berlin 1937.

(19) — Robert H. Lowie, “American Culture History”, *American Anthropologist*, vol. 42, págs. 424-425; 1940.

crenças religiosas e concepções místicas. E' o que trataremos de mostrar nas páginas seguintes.

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

E' 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 fundamentação mítica de suas crenças e práticas religiosas. (20) Além de registrar o texto do mito tribal, que é o da criação e da destruição do mundo, Nimuendajú mostra, em seu trabalho, como êsse 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 reconstruir 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, em levadas sucessivas, a região que habitavam, empreendendo a longa e penosa marcha em procura do paraíso terrestre.

Graças ao excelente material recolhido por Nimuendajú, é fácil mostrar como a origem e a feição particular assumida, p. ex., 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 êsses índios. A êsse 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 (I-XLII): "Nhanderykey está acima de nós (no zenite) Agora cuida da terra, e sustem em suas mãos o suporte

(20) — Nimuendajú, "Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung etc.", cit.

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, descerá o morcego para acabar com a geração que habita esta terra. De noite desce o tigre azul. O tigre azul desce para devorar-nos". (21)

2. O mito do yv́y-marãey, i.é, da Terra sem males, paraíso acessível aos viventes e situado (segundo a opinião mais aceita pelos pagés) no nascente, além do oceano, onde é a morada de Nyanderykey, o herói civilizador. (22)

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

- a) a dança medicinal (jiriký), instituída e ensinada por Nyanderykey, e por êle próprio usada para alcançar a morada de Nyanderuvusú, seu pai; (23)
- b) o canto medicinal (porái), que acompanha a dança medicinal; (24)
- c) o maracá, instrumento mágico legado pelo herói mítico e indispensável para a dança medicinal; (25)
- d) a fundamentação mítica dos poderes mágicos e da autoridade do pagé, que tem, p. ex., a faculdade de transformar os céticos em urubús. (26)

A situação sócio-cultural 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, tão pouco, 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 provável-

(21) — Nimuendajú, *o.c.*, pág. 399. Veja-se também a tradução de Juan Francisco Recalde, *Leyenda de la creación y juicio final etc.*, pág. 95.

(22) — Nimuendajú, *o.c.*, págs. 287, 354-355 *et passim*.

(23) — Nimuendajú, *o.c.*, págs. 287, 327, 338, 390, 400.

(24) — Nimuendajú, *o.c.*, págs. 287, 338 *et passim*.

(25) — Nimuendajú, *o.c.*, págs. 341, 399.

(26) — Nimuendajú, *o.c.*, pág. 328; vejam-se também págs. 400-403.

mente foi de ordem religiosa, (27) o que quer 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. Assumem, ao contrário, uma 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, convem salientar o apêgo aos padrões tradicionais da cultura tribal e a conseqüente oposição às influências da civilização ocidental. Os médicos-feiticeiros 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 *yvy-marãey*, em cuja existência entretanto não deixaram de acreditar, atribuíram essa incapacidade

(27) — Nimuendajú, *o.c.*, pág. 358.

O professor Roger Bastide teve a gentileza de chamar a 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, apresentam certa analogia com ritos do Egito antigo, da Grécia, etc., executados com o fim de se 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 texto mítico quando diz: "A todos os que já morreram havemos de rever". Do material colhido por Nimuendajú não se deprende, 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 pagés 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 guarani), para assumir a chefia de movimentos messiânicos.

exclusivamente ao fato de não terem seguido aquela prescrição. Julgavam que o seu corpo se tornara muito pesado para voar até a Terra sem males. (28)

No tocante à aculturação, convem 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 quotidiana. (29)

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 Tyvýry, forma representados em forma de estátuas 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-Bruhl (30) — 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 ao Apapokuva, para os quais Nyanderykey está no zenite a velar constantemente pela boa ordem das coisas, e, entre estas, pela conservação das cerimônias e objetos religiosos, tais como êle os legou.

Essa resistência à aculturação e a conseqüente fidelidade às instituições do herói aproximam os movimentos apapokuva 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 a 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 relêvo 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,

(28) — Nimuendajú, *o.c.*, pág. 360.

(29) — Nimuendajú, *o.c.*, pág. 299.

(30) — Lucien Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, pág. 12.

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. Kohn, (31) não há nenhuma diferença de natureza — dêste ponto de vista — entre outros cultos messiânicos e o que estamos estudando. O que existe é apenas uma diversidade de forma, e esta — insistimos — devida às diferenças das configurações culturais. E’ por isso que discordamos também de H. Kohn, quando se insurge contra a conexão, 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 quilismo ou milenarianismo, do outro.

A julgar pelas notícias pouco precisas de que dispomos, seria errado supor que o mito do cataclisma 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, i. é, como paraíso situado fora dêste mundo e correspondendo à morada do herói civilizador.

O aparecimento de pagés de faculdades extraordinárias, profetas denominados caraibas, entre os Tupinambá da costa brasileira e os Guaraní do Paraguai, vem assinalado em numerosas crônicas e narrativas da época colonial. Êsses 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 mis-

(31) — Artigo “Messianism” em *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. X.



sioneira do Paraguai que Lozano os considera uma classe especial de magos, sobreposta à dos simples “chupadores” ou médicos-feiticeiros comuns. (32)

Em seu conhecido tratado *Do princípio e origem dos índios*, o jesuita Fernão Cardim dá a seguinte informação sobre esses indivíduos: “Entre eles se alevantam algumas vezes alguns feiticeiros, a que chamam **Carai-ba, Santo** ou **Santidade**, e é de ordinário algum índio de ruim vida: êste 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., porque com sua vinda é chegado o tempo em que as enxadas por si não de cavar, e os panicús ir às roças e trazer os mantimentos, e com estas falsidades os traz tão embebidos, e encantados, deixando de olhar por suas vidas, e grangear os mantimentos que, morrendo de pura fome, se vão êstes ajuntamentos desfazendo pouco a pouco, até que a Santidade fica só, ou a matam”. (33)

As demais fontes, tanto portuguesas e francesas como espanholas, que tratam no mesmo fenômeno entre os Tupinambá de diferentes pontos da costa e os Guarani 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 caraiba que, em fins do século XVI, conseguiu fanatizar a uns 8 ou 10.000 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, quem fazia frutificar as plantas, quem prodigalizava, em suma, a abundância de todos os bens; e que se não

---

(32) — *Apud Métraux, o.c.*, pág. 80.

(33) — P. Fernão Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil*, pág. 143.

fosse obedecido enviaria epidemias, a fome e a morte; e a todos, inclusive os descendentes, faria escravos". (34)

Aliás, êsse feiticeiro, alimentando "milagrosamente" os seus fiéis, entregando-lhes mantimentos que dizia receber diretamente de Deus, não fazia outra coisa, como acertadamente lembra Métraux, (35) senão proezas análogas às de Guyraypotý, o mesmo pagé 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 a sua gente. (36)

Estamos inteiramente de acôrdo com Métraux quando afirma que o paralelismo observado entre os caraiabas tupinambá e outros homens-deuses da América do Sul se explica pelo fato de que êsses 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 sômente parcial, pois a idade de ouro profetizada pelos caraiabas, 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 a falta de qualquer alusão a êsse mito em toda a literatura relativa aos antigos tupi-guaraní.

Infelizmente não possuímos notícias bastante pormenorizadas sôbre a chamada Confederação dos Tamoió, de 1563, movimento que parece ter sido a insur-

(34) — Claude d'Abbeville, *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*, pág. 69.

(35) — *O.c.*, pág. 70.

(36) — Nimuendajú, *o.c.*, págs. 401-403.

(37) — Métraux, *o.c.*, pág. 68.

(38) — Métraux, *o.c.*, pág. 73.

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

reição xenófoba de maiores proporções verificada entre os indígenas da orla litorânea, e que muito provavelmente era também u'a manifestação de fundo messiânico.

A atitude anti-européia, ou, pelo menos, certo despeito diante dos portugueses ou dos espanhóis, parece ter existido, de alguma forma, em grande número dos caribas tupinambá e guaraní. Nesses casos, a hostilidade se explica facilmente, pois é natural que o pagé devia reear 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 periclitar o grande prestígio do médico-feiticeiro. Menos para salvar a cultura primitiva, ameaçada pelo advento do europeu, do que para salvaguardar o seu próprio prestígio, o pagé, movido talvez ao mesmo tempo por um sentimento de inferioridade, pregava a expulsão do branco e o apêgo aos padrões tradicionais. A própria mitologia reconhece esta situação, porquanto narra como, por exemplo, Sumé, suscitando, pelas suas ações mágicas, a inveja e o despeito dos pagés, foi expulso do país em virtude de uma rebelião chefiada por êles.

A hostilidade contra os missionários não impedia, entretanto, que os messias se tornassem não raro protagonistas das mais curiosas formas de sincretismo religioso. E' que, na maioria dos casos, os elementos cristãos por êles adotados não passavam de simples exterioridades; e, além disso, os caribas, 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 registados entre os aborígenes sulamericanos devem-se incluir os dois levantes dos Txiriguano, em 1778-79 e em 1892. Êsses 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 ascendência sôbre uma tribo aruak, denominada Txané, que foi por êles reduzida a um estado de semi-escravidão. (39)

(39) — Parte dos Txané ou Guaná tornou-se, aliás, virtualmente submissa a outra tribo (mais a leste), a dos Kaduveo, hoje quase extintos. Baldus caracteriza a relação entre essas duas comunidades como exemplo de "agregação e subordinação espontâneas de lavradores

O levante txiriguano de 1778-79 foi narrado minuciosamente, em fins daquele século, pelo P. 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 Métraux. (40)

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 u'a mulher chamada Maria Chesu, que êle afirmava ser a verdadeira Virgem Maria. Outro indivíduo que o acompanhava dizia ser irmão do "Rey Inga", que fôra degolado pelos espanhóis, e vinha recuperar os seus capitais para tornar ricos aos que lhe seguissem.

Inúmeros Txiriguano deixaram fanatizar-se pelo profeta. Certa ocasião, narra o P. Mingo, mais ou menos 800 índios abandonaram em grande desordem a missão franciscana de Abapó, dirigindo-se para Mazabí, "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 persuadí-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 sôbre 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 encontra-

---

sedentários a uma tribo de captosres nômades". "Herrschaftsbildung und Schichtung bei Naturvölkern Südamerikas", *Archiv für Anthropologie*, N. F., vol. XXV, pág. 116; "Introdução" a Guido Bogziani, *Os Cadaveo*, pág. 17. — Sôbre deslocações dos Txané encontram-se informes em Erland Nordenskiöld, "La vie des indiens dans le Chaco", *Revue de Géographie*, tomo VI, fasc. III, pág. 148; Paris 1912.

(40) — *O.c.*, págs. 81-85.

(41) — Métraux, *o.c.*, pág. 82.

ram 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 Campaña, (42) 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 mítico 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 Içana. Além de curar enfermos, soprando neles e friccionando-os, benzia as roças, dizendo ser desnecessário o trabalho. (44)

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 emissor do criador do mundo”. “Açoitava os seus adeptos, e a população se reunira em torno dele, para entregar-se à bebida, à devassidão e a danças selvagens”. (45) Embora sufocado com extraordinária violência, o movimento não tardou a ressurgir, sob a orientação de outro messias, que se intitulava “novo Cristo”. “Os índios, reza o relatório de Firmino, abandonaram o trabalho, entregando-se a desenfreada va-diagem”. (46)

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

(43) — *Métraux, o.c.,* pág. 86.

(44) — Theodor Koch-Grünberg, *Zwei Jahre unter den Indianern*, I, pág. 39.

(45) — Avé-Lallemant, *apud* Koch-Grünberg, *o.c.,* I, págs. 39-40.

(46) — Avé-Lallemant, *apud* Koch-Grünberg, *o.c.,* I, pág. 40.

Algum tempo depois, o vale do Caiarí-Uaupés foi por sua vez cenário de crises místicas dessa natureza; o messias era um médico-feiticeiro da tribo dos Arapáso (grupo tukano). “Chamava-se Vicente Cristo e mantinha diálogos com os espíritos dos defuntos e com ‘Tupána’, o Deus dos cristãos. Fazia os seus adeptos dançarem em tórno da cruz. Afirmava ser o representante de Tupána e — o pai dos missionários, que Deus teria enviado ao Caiarí a instâncias dele (!)”. (47) Aos índios fanatizados, que o seguiram em grande número, “recomendou que expulsassem a todos os brancos, porque estes exploravam a população indígena”. Esse Cristo, cujo movimento foi igualmente reprimido, teve vários sucessores no Caiarí. (48)

Julgamos bastante acertadas as observações de Koch-Grünberg sôbre a significação desses fatos: “E’ um fenômeno curioso o de que êsse 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 próprio benefício, por alguns médicos-feiticeiros tão astutos quão inescrupulosos. Em todo o mundo encontramos analogias dessa crença num redentor, talvez o herói tribal que retorna afim de libertar o seu povo do jugo dos opressores”. (49)

A única restrição que se poderia fazer a essas palavras diz respeito à suposta falta de escrúpulo por parte dos feiticeiros 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 êsses chefes — talvez por exagerado misticismo ou pela tendência à megalomania — se julgam realmente destinados a desempenhar êsse papel. Muitos já discutiram a honestidade dos médico-feiticeiros 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-Grün-

(47) — Koch-Grünberg, *l.c.*

(48) — *Ibidem.*

(49) — Koch-Grünberg, *o.c.*, I, págs. 40-41.

berg, 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 anti-caucásica ou anti-européia dos fanáticos, nem tão pouco 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 sócio-culturais e as principais características das manifestações messiânicas entre os aborígenes sulamericanos:

1. Os surtos messiânicos observados entre índios da América do Sul remontam em grande parte — se não em sua 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 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 Toba (51) e os Tumerehá, (52) sem que tenhamos notícia de movimentos místicos ou messiânicos no seio dessas tribos.

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

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

(52) — Baldus, *Indianerstudien im nordöstlichen Chaco*, pág. 76; *Ensaio de etnologia brasileira*, pág. 221.

2. Condição essencial para o aparecimento dos 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 religião; (53) a divisão entre o normal e o patológico não é fácil de estabelecer-se 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 Haddon (54) para os aborígenes da Nova-Guiné, os movimentos de natureza “revivalística” podem surgir de idéias puramente nativas. Também para a América do Sul, Métraux (55) já acentuou que os homens-deuses foram assinalados igualmente em regiões em que os índios 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 do 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 Europa”. (56)

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 anti-cristão e anti-europeu dos movimentos místicos provocados pelos messias como argumento a favor da origem puramente indígena destes últimos. (57) A nosso ver, as manifestações xenóforas — que constituem um aspecto quase geral do messianis-

(53) — M. Mauss, resenha da obra *Les maladies du sentiment religieux*, de E. Murisier, *L'Année Sociologique*, vol. V, pág. 199.

(54) — *Apud* M. Herskovits, *Acculturation*, págs. 95-96.

(55) — *O.c.*, pág. 66.

(56) — Resenha do livro *Messiahs: Their Role in Civilization*, de Wilson D. Wallis, *American Anthropologist*, vol. 46, pág. 137; 1944.

(57) — *O.c.*, pág. 66.



mo — devem-se principalmente a uma situação de desequilíbrio provocado pelo contacto com a civilização ocidental.

4. O caráter nativista — anti-cristão e anti-europeu — 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 ao lado da 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 médico-feiticeiro 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 pagé, ora a freqüente comunicação entre êste e aquele por meio de sonhos, inspirações etc. Como vimos, a veneração tributada aos médicos-feiticeiros chega a originar verdadeiro culto, de que podem ser objeto os restos mortais de pagés falecidos, ou então a pessoa do próprio pagé que se arvora em homem-deus ou caraiba.

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

\*

\* \*

#### IV — A MITOLOGIA HERÓICA DUMA TRIBO SENHORIAL: OS KADUVEO

Os diferentes aspectos do problema das mudanças culturais ocorridas nas tribos indígenas em consequên-

cia 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 favorecerem tanto a integração de elementos novos (uso do ferro e da prata, criação de gado bovino e lanígero, mas principalmente cavalariça), como o aproveitamento destes no sentido de dar nova vitalidade à tribo tãda — 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 Schmidt (1) 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 caso. (2)

(1) — *Völkerkunde*, págs. 281-282.

(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,

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 (p. ex., os Abipon), existia uma estratificação social bem acentuada. A classe superior era constituída por uma "nobreza militar", segundo a expressão de Max Schmidt, (3) à qual pertenciam também os caciques. (4) Rodrigues do Prado escreve o seguinte: "A nação Guaicurú se divide em três partes: a primeira é a dos nobres, a que chamam capitães, e as mulheres desses donas, título 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 escravo." (5)

---

caçadores do grupo guaraní, subjugados pelos Kaingang do Paraná, que são lavradores.

(3) — *O.c.*, pág. 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 autoridade 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 tupi-guaraní, especialmente dos Apapokuva, que, sempre preocupados com os problemas do mundo sobrenatural, reconhecem como chefe, conselheiro e guia, ao indivíduo mais dotado de faculdades mágicas e mais rico em experiências religiosas de toda espécie.

(5) — Francisco Rodrigues do Prado. "História dos índios Cavaleiros ou da nação Guaicurú", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo I (3.<sup>a</sup> edição), pág. 23; Rio de Janeiro 1908.

O problema de estratificação social dos Kaduveo em relação com a estratificação étnica foi examinado recentemente por Herbert Baldus, (6) que, baseando-se nos antigos relatórios em língua portuguesa e espanhola sobre esses índios, chega à conclusão de que “os Guaikurú 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 cultural”. (7)

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 vassallos 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 brancos. (8)

Certamente muitos elementos culturais passaram de um grupo para outro. E um conhecimento mais exacto desse aspecto seria também de utilidade para a justa avaliação da mitologia 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, p. ex., os Guaná, cuja organização social, por sua vez, favorecia a aceitação da condição de vassalagem. Os Guaná, como outras tribos aruak, reconheciam o

---

Aos Kaduveo, que são uma das tribos setentrionais da família lingüística dos Guaikurú, muitas vezes se aplica simplesmente esta denominação mais geral, como se verifica, p. ex., 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 Guarani do Paraguai.

- (6) — “Herrschaftsbildung und Schichtung bei Naturvölkern Südamerikas”, *Archiv für Anthropologie*, N. F. vol. XXV, págs. 112-130; 1939. “Introdução” à edição brasileira de Guido Boggiani, *Os Caduveo*, págs. 11-46.
- (7) — “Introdução” a *Os Caduveo*, pág. 36; “Herrschaftsbildung und Schichtung etc.”, pág. 129.
- (8) — “Introdução” a *Os Caduveo*, pág. 24; “Herrschaftsbildung und Schichtung etc.”, pág. 121.

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 aruak. (9) A sua integração na cultura kaduveo pode se ter dado com facilidade em consequência de relações conubiais entre chefes dos dois grupos, fato que, aliás, vem mencionado nos antigos relatórios. (10)

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 Smith. (11) De outro lado, segundo Levi-Strauss, os elementos aruak se evidenciariam mediante comparação da arte kaduveo com a ornamentação marajoara. (12)

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.

- (9) — Paul Radin até considera como certo que a sociedade estratificada dos Kaduveo nada mais é senão imitação dos Guaná. *Indians of South America*, pág. 190. Na opinião de Balduz (“Introdução” a *Os Caduveo*, pág. 26; “Herrschaftsbildung und Schichtung etc.”, págs. 122-123), a primitiva organização social dos Guaikuru era semelhante à dos Guaná, especialmente no que concerne à posição relevante dos caciques.
- (10) — Veja-se, p. ex., o testemunho de Sanchez Labrador, apud Balduz, “Introdução” a *Os Caduveo*, pág. 26; “Herrschaftsbildung und Schichtung etc.”, pág. 122.
- (11) — *Do Rio de Janeiro a Cuiabá*, pág. 306.
- (12) — Veja-se Lima Figueiredo, *Índios do Brasil*, pág. 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*, 1891, pág. 120.

Em uma das versões da gênese kaduveo, (13) as várias tribos saíram duma região subterrânea, elemento de origem estranha (talvez aruak), que não aparece nas outras versões do mito. E' verdade que outro mito sobre "a criação dos homens", igualmente colhido por Fric (e publicado por Loukotka), (14) explica do seguinte modo a origem do primeiro casal humano: "O herói Ninigo, criador dos homens, "bateu a terra, que assim se tornou u'a 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 Ehrenreich, (15) 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 paresí, registado por Karl von den Steinen, (16) segundo o qual a mãe-primária Maisö é u'a mulher de pedra, da qual nascem os rios e os seres humanos, êstes também de pedra. (17) Convem lembrar também que a gênese dos Tereno, vizinhos dos Guaná, e ligado a êles, como aos Paresí, por estreito parentesco lingüístico e cultural, principia com a frase: "Eu índio saí da terra". (18)

(13) — Fric *apud* Hartley Burr Alexander, "Latin American", vol. XI de *The Mythology of all Races*, pág. 309.

(14) — "Nouvelle contribution à l'étude de la vie et du langage des Kaduveo", *Journal de la Société des Américanistes*, Nouvelle Série, t. XXV, pág. 255, 1933.

(15) — "Ueber die Verbreitung und Wanderung der Mythen bei den Naturvölkern Südamerikas", XIV. *Amerikanisten-Kongress* (Stuttgart 1904), pág. 664.

(16) — *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasilien*, pág. 437.

(17) — Outra analogia entre o citado mito kaduveo e o dos 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 que cubram 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.

(18) — H. Baldus, "Tereno-Texte", *Anthropos*, XXXII, pág. 534; 1937. Desde sempre, os Kaduveo raptaram e escravizaram mulheres e crianças txamakoko, de modo

Há interessantes pontos de contacto entre o mito kaduveo "Os gêmeos Nãreatedi", obtido por Fric, e outro, txané. "Sôbre a criação do mundo etc.", 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 os modos de vida dos coletores, de um lado, e 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 chaquenhãs, que se alimentam de algarobo e outros frutos.

Entretanto, como é possível mostrar, êsses 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 karaib (Akawoio, Arekuna e Taulipang) como aruak (Wapidianã). Mas a "árvore universal" também ocorre no mito dos Guanã 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 as algarobos derivados da árvore-mãe, o herói civilizador Aguaratunpa consegue roubar semente de algarobo, escondendo-a num dente cariado, e semeando-a em seguida. (20)

---

que certamente também receberam elementos míticos desses índios do Chaco. Entre os Tumerehá, tribo txamakoko, e os Kaskihá, tribo maskoi, Baldus registou um mito segundo o qual os antepassados da tribo saíram duma região subterrânea, Subiram com auxílio dum fio, particularidade que lembra a gênese mundurukú. Baldus, *Indianerstudien im nordöstlichen Chaco*, pág. 87.

- (19) — "La vie des Indiens dans le Chaco", *Revue de Géographie*, tomo VI, fasc. III, págs. 226-229; 1912.  
 (20) — O mito-da-criação dos Txané — no qual, aliás, a figura de Aguaratunpa constitui ótimo exemplo de herói civilizador egoísta e não beneficente — é um agregado

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 acôrdo 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 um costume extremamente generalizado no seio da tribo, ao passo que provávelmente não existe entre os Txané, que, na qualidade de agricultores, não deixam de apreciar o valor econômico de uma prole numerosa.

Não estamos informados acêrca da 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 bocaiuvas, que constituíam o seu nutrimento principal". (22) A mesma festa existe entre os Tereno. (23) Informa Dobrizhoffer que, para os Abipón, índios da mesma família lingüística e de cultura em muitos traços semelhantes à dos Kaduveo, as Plêiades representavam o mau espírito Aharaiguichi ou Queevét, reconhecido como avengo da tribo. O desaparecimento periódico da constelação era intepretado 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, chamado Ninigogigo ou Nianigugigo. (26) Ignoramcs, entretanto, a natureza das relações que se estabelecem entre êsse espírito e a vida humana. (27)

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 Tziriguano e aos Kaduveo.

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

(22) — A. A. Colini "Notícia histórica e etnográfica sobre os Guaicurú e os Mbayá, apêndice a *Os Kaduveo*, de Guido Boggiani, pág. 295.

(23) — *Ibidem*.

(24) — *Ibidem*.

(25) — Colini, *o.c.*, pág. 294.

(26) — *Ibidem*.

(27) — Segundo informes colhidos por Wanda Hanke ("Cadi-véns y Terenos", *Arquivos do Museu Paranaense*, vol.



Os médicos-feiticeiros, diz R. Southey, (28) o invocavam quando se punham a interpretar agouros.

As almas dos mortos desempenhavam a função de heróis protetores da tribo: avisavam os médicos dos perigos iminentes, ensinando-lhes os meios para evitá-los. (29)

Várias são as versões que possuímos da gênese kaduveo. As diferenças entre as variantes são por vezes consideráveis. Todavia não é preciso analisá-las aqui separadamente. Em tôdas elas salienta-se uma idéia fundamental: a de que os Kaduveo foram criados para dominar os outros povos. E' 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 dêste veio a ser a justificação do imperialismo. (30)

---

II, Julho de 1942, págs. 85-86). Onoeñroddi, que é o deus dos Kaduveo, é a um tempo criador e herói civilizador. "... não existiam Cadivêns antes do dilúvio. Deus, em seu idioma "Onoeñroddi", mandou o dilúvio para destruir tudo o que existia. Depois só criou os Cadivêns para sua companhia. Criou dois homens e duas mulheres. Contou-lhes tudo a respeito do mundo passado, destruído pelo dilúvio. Sempre andou com êles e com seus descendentes. Ensinou-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 Cadivêns se espalharam pelos montes, criando filhos e formando aldeias. Não tinham mais do que um só Deus; êste tinha uma filha sômente. Nada sabiam de um malfeitor, de um diabo". A seguir, fala-se de um incêndio universal, ateadado pelos Kaduveo por ordem de Onoeñroddi, e do qual só os Kaduveo lograram escapar.

(28) — Roberto Southey, *História do Brasil*, VI, págs. 280-281.

(29) — Colini, *o.c.*, pág. 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 Portugêses chamando-os Mbayá, ao passo que áqueles dos seus que gozavam menor estima applicavam o nome de Portugêses". (A. C. Colini, *o.c.*, nota à pág. 269.) Ainda hoje em dia, segundo informa E. Rivasseau (A

No relatório de Rodrigues do Prado encontra-se a seguinte versão: "Dizem que, depois de serem criados os homens, e com êles repartidas as riquezas, uma ave de rapina que no Brasil chamam caracará se lastimara de não haver no mundo Guaicurús; 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 êste seu criador não tributam culto algum, antes o matam as vezes que podem." (31)

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

---

*vida dos índios Guaicurús*, pág. 183), os pobres remanescentes da tribo se consideram soberbos descendentes duma "grande nação". — Quanto ao nome Mbayá, *vide retro*, nota 5.

- (31) Francisco Rodrigues do Prado, *o.c.*, págs. 28-29. Sobre a gênese dos Kaduveo escreve Almeida Serra: "... não é de pasmar que os Uaicurús 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 Uaicurús, 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 Uaicurús; outros alteram esta mitologia dizendo que o caracará pusera um ovo; e chocado êle, nascera um homem. Este homem desejando propagar-se, e vendo no tronco de uma frondente árvore um buraco, nêle 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 sôbre elas dava o domínio e senhoria". R. F. de Almeida Serra, "Parecer sôbre o aldeamento dos índios uaicurús e guanás etc.", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, XIII (2.<sup>a</sup> edição), págs. 359-360, Rio de Janeiro 1872.

- (32) — *O.c.*, VI, pág. 280.

É provável que o macauã aqui substitua o caracará ou carancho. (33)

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 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 troço 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 estrélas, que se consideram como almas de guerreiros, combatem entre si por causa de seu lugar no firmamento. (35)

Uma vez que a racionalização da guerra se manifesta de maneira expressa e nítida no mito tribal dos Kaduveo, não se pode supor que êsses índios se tenham tornado um povo de guerreiros em consequência do contacto com os brancos e da integração do cavalo em sua cultura tribal. Essa 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 opôr 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 abandonarem 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 de 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,

(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 im nordöstlichen Chaco*, págs. 85-87.

(34) — A. Gonçalves Dias, *O Brasil e a Oceania*, pág. 81.

(35) — Paul Ehrenreich, "Die Mythen und Legendcn der Süd-amerikanischen Urvölker etc.", pág. 15.

que refere a distribuição das terras como possessões das diferentes tribos. De outro lado, a 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 Fric 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. Aguaratunpa, o herói txané, é possuidor do algarobo, ao lado do qual faz montar guarda a um bezouro, depois de haver solicitado, inutilmente, os serviços de outro bezouro e duma pequena ave preta. De modo análogo, Onoefrodite, 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 ibis, graças ao qual Onoefrodite descobriu os ladrões. Em vez de castigá-los, porém, o deus lhes diz o seguinte: "Vocês roubaram os peixes do meu viveiro. Por isso, não de roubar durante tôda 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, i. 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.

A vista da extraordinária função desempenhada pelo cavalo na cultura kaduveo, compreende-se facilmente que êsse 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 Onoefrodi, a utilidade do cavalo como animal de montaria. Não sabendo o que fazer com um cavalo que haviam roubado, os Kaduveo 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) — Convem notar que nesse mito os Kaduveo reconhecem não ser o cavalo um elemento desde sempre integrado em sua

(36) — Loukotka, o.c., pág. 260.

(37) — *Ibidem*.

cultura: obtiveram-no por meio do roubo, sem saberem para que servia. Outro pormenor interessante é o de se recorrer à pintura como recurso para transmitir o ensinamento. (38)

## 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 porquê.

Segundo a explicação de Friederici, (1) 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

(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 de 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 Caduveo*, pág. 228 e fig. 31). As viúvas se reconhecem facilmente pelo fato de pintarem no rosto flores e estrêlas. (Lima Figueiredo, *Índios do Brasil*, pág. 97.)

(1) — Georg Friederici. *Hilfswörterbuch für den Amerikanisten*, s. v. “totem”.

um tanto diversa, por Preuss. Ao passo que 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 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 comprovar-se, 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 dêsse 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 braço de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos, e acrescenta que há totens individuais, locais, de clã, de tribo, de sexo. (3) 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

(2) — K. Th. Preuss, "Die Religion", in Richard Thurnwald, *Lehrbuch der Völkerkunde*, pág. 87.

(3) — George Montandon, *Traité d'ethnologie cyclo-culturelle et d'ergologie systématique*, pág. 33.

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 êle determinados, é, pois, indispensável fazer, em primeiro lugar, a análise do conjunto de ritos e do corpo mítico em que se baseia. É nas suas diferentes modalidades, variáveis de tribo em tribo, que cumpre estudar o totemismo, sem a preocupação de se darem 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 andamaneses, (6) dar uma definição exata do termo religião, que contenha todos os matizes de significado que costumamos dar a essa palavra. O mesmo pode se dizer com referência a outros setores da cultura dos povos primitivos.

\*

\* \*

### Caracteres fundamentais da organização social e religiosa dos índios 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* (Berlim 1894). Publicações posteriores, dentre as quais destacamos os copiosos

(4) — Resenha de *Notes on Totemism in Australia* em *Oceania*, II, pág. 252, 1930; cit. por Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, pág. 82.

(5) — *Ibidem*.

(6) — *The Andaman Islanders*, pág. 405.

informes de missionários salesianos (7) e os trabalhos de Herbert Baldus, (8) vieram completar e, em parte, retificar os dados do relatório de von den Steinen.

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 Cesar Albisetti. (9)

A posição social da mulher na comunidade bororo foi objeto de um estudo etno-sociológico de Herbert Baldus. (10)

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 Baldus. (11)

A tribo dos Bororo se divide em duas metades exógamas, 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 totêmicos. (12)

(7) — Referimo-nos principalmente às seguintes obras: P. Antônio Colbacchini, *A tribo dos Boróros* (Rio de Janeiro 1919), *I Bororos Orientali "Orarimugudoge" del Matto Grosso (Brasile)*, (Turim, s. d.); P. Antônio Colbacchini e P. Cesar Albisetti, *Os Bororos Orientais Ororimogodoge do P'uanatto Oriental de Mato Grosso* (São Paulo 1942).

(8) — *Ensaio de etnologia brasileira* (São Paulo 1937).

(9) — A melhor descrição encontra-se nos primeiros capítulos de *Os Bororos Orientais* etc.; são muito elucidativos os gráficos reproduzidos a págs. 34 e 42.

(10) — *O.c.*, págs. 112-162

(11) — *O.c.*, págs. 174-176.

(12) — Entretanto, uma reminiscência de tabús 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 cervo, fazendo, dessa maneira, reaparecer a tribo. Por esse motivo, os Bo-



Para caracterizar o parentesco que os liga a êstes, dizem tratar-se duma relação comparável à da semente com a planta. (13) De outro lado, afirmam também que a alma do indivíduo, após a morte, se abriga temporariamente num animal reconhecido como seu totem. (14) Embora atualmente 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 êsse 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

---

roro 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, o.c., pág. 162. A isso se referem também Colbacchini e Albisetti, o.c., *passim*. Proibições semelhantes existem igualmente com relação a outros animais e determinadas frutas, que se consideram reservados a certos espíritos. Veja-se, além das obras citadas, o artigo de Manuel Cruz, "O exorcismo da caça do peixe e das frutas entre os Borôro", *Revista do Arquivo Municipal*, LXXXIX, págs. 151-156; 1943.

- (13) — É infrutífero o esforço de se 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 E. Casas, *La covada y el origen del totemismo*, em *American Anthropologist*, XXVIII, pág. 286; 1926. 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 Koch-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*, pág. 327. Para os Mundurukú, a informação se encontra em Antônio Manuel Gonçalves Tocantins "Estudos sobre a tribo Mundurucú", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo XL (vol. 55), parte II, pág. 110; 1877.

grupal. (15) Conquanto temerária e talvez insustentável como proposição de valor geral, essa idéia possivelmente se aplica 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 dêsse herói e de seus descendentes, e como outra linhagem 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 emprêgo 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. As habitações formam um círculo em tórno 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 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 bastante 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, o moço 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 tôda espécie, esta acende a sua própria fogueira na cabana materna, onde também vai morar o esposo.

(15) — Preuss, *o.c.*, pág. 88.

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 matrilocalidade, 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; análogamente, chamam de avôs a todos os homens muito velhos da mesma metade. Um bari, médico-feiticeiro, 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 com antepassado dos exerae, como, aliás, também se narra no mito do Rikubugu.

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 viuva que tenha uma filha moça, ou quando a mãe da esposa é viuva e ainda jovem. A bigamia é, por assim dizer, sancionada pelos textos míticos. O herói civilizador Baitogogo 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 dei-

(16) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 43.

(17) — Para a compreensão do totemismo e da descendência matrilinear poderiam ser de utilidade informes sobre idéias relativas à concepção e à origem do 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 como “genitrix”, como autora da nova vida. (Pág. 180.) Não sabemos muito bem como se deva entender isso talvez se trate apenas de uma referência à matrilinearidade. Entre outras coisas, acrescenta Tonelli (*l.c.*): “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.

xa os filhos com a mulher, tornando a morar no ran-  
chão.

Tanto nos ornatos com que se enfeitam, como no  
guarnecimento de suas armas, usam padrões impostos  
pela tradição, e diferentes de acôrdo com os clãs a que  
pertencem os seus portadores. O adereço mais impor-  
tante do sexo masculino é o estojo peniano (ba), im-  
posto aos rapazes nas cerimônias de iniciação. A par-  
tir do momento em que usa o ba, o jovem pertence à  
sociedade dos homens, podendo ver, durante os ritos fú-  
nebres, 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 mitológica encontrada predomi-  
nantemente entre os povos de organização matrilocal e,  
muitas vezes, também matrilinear. (18)

São muito desenvolvidas as crenças animistas, que,  
se não contribuíram na origem do totemismo dos Bo-  
roro, (19) pelo menos se combinaram com êle, imprin-  
dindo-lhe um cunho especial.

Podem se dividir os seres sobrenaturais da religião  
bororo em dois grandes grupos: os aroe, almas ou espí-  
ritos, e os bope, espíritos perigosos, de medicos-feiticeiros  
falecidos (chamados também maeréboe).

Aroe são em geral almas de defuntos. A respeito  
delas se informa entre outras coisas: "Creem que de-  
pois da morte a alma vai habitar uma das duas aldeias  
de mortos, uma no extremo ocidente, presidida por Ba-  
kororo, e outra no oriente, onde domina Itubore. Mas  
como as almas se aborrecem de ficar lá, transmigram  
para o corpo dos animais". (20) Lembremos, desde já,  
que Bakororo e Itubore são os heróis-gêmeos do mito  
tribal.

Acreditam os Bororo que os aroe se incarnam nos  
animais para poderem alimentar-se. Passando por suc-  
cessivas encarnações, as almas apresentam o fenômeno  
da metempsicose. "Bem depressa a alma se cansa da

(18) — Baldus, *o.c.*, pág. 16.

(19) — Principalmente Ankersmann (*apud* Herbert Baldus e  
Emilio Willems, *Dicionário de etnologia e sociologia*, s.  
v. "totem") rejeita a hipótese de que o totemismo (con-  
cebido como fenômeno geral) se tenha originado de  
representações animistas.

(20) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 87.

nova vida, de modo que deseja se livrar ou com a morte do animal ou saindo espontâneamente. Quando livre, vai para as montanhas, onde se incarna nas araras, papagaios e outros pássaros. Por êste motivo, os índios gostam de ter as araras e papagaios domesticados, pois assim as almas dos antepassados estão perto e não sofrem fome". (21) Colbacchini publica a fotografia duma árvore, em que se vê uma porção dessas aves. (22)

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; assim o tatú-canastra, aroe totêmico do clã dos Bokodori Exerae. (23)

"Os aroe de alguns heróis da tribo são representados nas solenidades religiosas por alguns homens; os que representam se pintam como os representa a lenda". (24) 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 os autores assim mesmo 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 exorcismo, (25) podendo também nelas próprias manifestar-se a vocação para bari.

(21) — *Ibidem*.

(22) — *I Bororos Orientali* etc., pág. 227.

(23) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 256.

(24) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 88.

(25) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 101.

Os maeréboe, almas dos baire ou médicos-feiticeiros 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 aos que vivem sobre a terra ou debaixo dela, sendo temidos por trazerem a doença e a 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 propriamente 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.

Maeréboe, bope e waikuru incarnam-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 ároe, de um lado, e os bope, maeréboe 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 antiqüísimos, não se nomeiam os baire, nem seus maeréboe, 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 antiqüísimos contos mitológicos da tribo. Disto, parece-nos, pode-se deduzir que a instituição do bari com tôdas 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 provável". (26)

Conquanto insistam na afirmação de que os bope, ou máus espíritos, são essencialmente diferentes dos aroe, ou 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 maeréboe, 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 maeréboe correspondem a insetos nocivos e outros animais, enquanto do outro se incarnam 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 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 "incarnar-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 primitivo 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 Albigetti 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, desarte, na categoria dos heróis. Os bope, porém, mesmo

(26) — Colbacchini e Albigetti, *o.c.*, pág. 112; cf. também págs. 119 ss.

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 incarnam, 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.

E não há dúvida de que os próprios Bororo estão compenetrados de que aroe e bope são de natureza diversa. 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 influenciação 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 médico-feiticeiro.

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 aroetawaraare 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 ver-

(27) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 132.



dadeiros 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 Atuaroddo, (29) 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 kuddogo (30) contradiz à 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".

A aldeia bororo é governada por dois baadageba, ou boe-eimigera, 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 clã. (31)

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

(28) — *O.c.*, pág. 133.

(29) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, págs. 197-199.

(30) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, págs. 211-212.

(31) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 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, *o.c.*, nota à pág. 137), aludem a importantes atribuições dos chefes na direção da comunidade.

ativa nos bailes e ritos religiosos, ver o aige, etc.” (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 a 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 médico-feiticeiro não intervem 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.

Na manutenção dos costumes tribais, o papel dos chefes é bem mais importante do que o dos bari ou o dos aroetawaare. E parece que têm plena consciência dessa função; é isso, pelo menos, o 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, deve 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 a este 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

(32) — Testemunho do Bororo Tiago Aipobureu, *apud* Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 137.

(33) — *Apud* Colbacchini e Albisetti, *o.c.* pág. 138.

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 govêrno da tribo; outros, enfim, como heróis civilizadores pròpriamente ditos, inventando os mais variados elementos da cultura espiritual e material dos Bororo.

Não se podem, todavia, estudar êsses diferentes grupos isoladamente, pois às vezes o mesmo personagem entra em vários ao mesmo tempo. De um 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 pròpriamente dito, a mitologia bororo possui a figura de Butoriku, que mata um “dragão”.

Em alguns casos, tem-se a impressão de que heróis de nomes diferentes nasceram do desdobramento de determinadas figuras primitivas. (34)

Seria também impossível estabelecer uma sucessão cronológica ou sequer uma seqüência de todos êsses 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 menta-

---

(34) — A freqüência da parêlha 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, 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 parêlha de irmãos exprime a divisão da tribo em metades. Ao passo que 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 parêlha de heróis míticos.

lidade que preside à 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: "E' 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, sujeitas 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 urucú, o fumo e outras plantas úteis, e como aprendem as aplicações dos produtos desses vegetais. Esse fato serve como garantia de que as plantas indicadas e as respectivas técnicas e aplicações 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, a 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 uns e outros é de natureza secundária: a alma humana, após a morte, se incarna 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 uns e outros, e que, em última análise, é a que 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, e, por isso, são transformados em lontras. (35) É como que 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 maeróboe, amanhecem quase cegos, e transformados em ariranhas. É a punição pela quebra de um preceito religioso. (36) Esse mito exprime também a condição diferente e mesmo inferior do animal em comparação com o homem.

Entretanto, encontram-se também animais míticos possuidores de elementos culturais, ou mesmo na qualidade de heróis civilizadores. Mas imaginam-se êsses animais com caracteres predominantemente humanos. No mito intitulado "O juko, o kurugo e o adugo", que trata da origem do fogo, o juko, i. é, o macaco, é apresentado com modos de vida parecidos com os dos Bororo, e ao mesmo tempo se afirma que outrora o macaco era igual aos homens, que não tinha pêlo, etc. Quanto à experiência cultural, estava mesmo 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 rede". (37) O mito conta como o macaco mata a onça com a sua faquinha, outro atributo dos índios Bororo, que usam ao pescoço, preso a um barbante, à maneira de colar, uma pequena faca, outrora de pedra, mas atualmente de ferro. (38) — Aquí, 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 também as crenças e práticas religiosas da tribo.

(35) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 212.

(36) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, págs. 211 212.

(37) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 215.

(38) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 217.

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 desses índios. É surpreendente sobretudo a existência de dois ciclos de irmãos míticos, o de Bakororo e Itubore, intimamente entrelaçado com as representações e cerimônias religiosas, e o de Meri e Ari, cuja função atual se nos afigura predominantemente literária.

Dentre os mitos conhecidos 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 a clareza que “os índios não sabem quem criou o mundo e a natureza, nem quem os criou”. (39) Também von den Steinen insistiu sobre esse ponto; disseram-lhe os Bororo que o 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 caça. (40)

Parece justo afirmar-se 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 bororo. (41) 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, sendo encontrada também na mitologia de outras tribos. Haja vista o exemplo dos Bakairí, que, de um lado, contam as circunstâncias da criação dos homens, enquan-

---

(39) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 202.

(40) — Karl von den Steinen, *o.c.*, pág. 516.

(41) — *O.c.*, pág. 161.

to, do outro, dizem que os Bakairi existiram desde sempre, mas que eram poucos. (42)

\*  
\* \*

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, sendo não somente representados em várias danças rituais por jovens índios, como também invocados em cantos religiosos.

As façanhas dos gêmeos míticos bororo só podem ter sido imaginadas por um povo de caçadores. Revelam não somente o interesse concentrado especialmente sobre os 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 boróros depois da morte”. (43) Guiada pelo espírito de um parente, a alma do defunto vai visitando tôdas as cabanas das almas, podendo escolher a que mais lhe agrade; a viagem dura mais ou menos vinte dias, tempo correspondente aos ritos fúnebres. (44)

Diante disso, compreende-se facilmente a ligação dos gêmeos com os ritos mortuários. E como os ritos mortuários, por sua vez, se combinam com outras cerimônias de caráter religioso ou profano, Bakororo e Itubore tornaram-se como que os nunes tutelares dos ritos sociais em geral: funerais, iniciação dos jovens, refeição festiva, caça ou 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

---

(42) — Karl von den Steinen, *o.c.*, págs. 372-373.

(43) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 189.

(44) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 190.

no tempo de Bakorokuddu e de Akaruio bokodori.” (45) — Salientamos desde logo que os nomes Bakorokuddu e Akarujo (ou Akario) Bokodori são dados ainda hoje aos dois chefes da aldeia, que representam os heróis Bakororo e Itubore, respectivamente. (46) — Dentre 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, e esta 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 como a outras caças coletivas é Bakororo.

Num dos cantos que precedem a uma empresa desta ordem, cuja instituição se remonta aos tempos míticos, há a seguinte estrofe: “Eis que chega o caminho, ó Bakororo! Dá tua pintura de preto, de enfeite de penas, de côr vermelha, de tua penugem branca, das caudas de arara e o teu chifre”. (48) Além de se representar assim ritualmente o herói, para que favoreça a empresa, representam-se também os animais que se pretendem 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 córrego.” (49) Algumas es-

(45) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 362.

(46) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 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, *o.c.*, pág. 81.

(48) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 374.

(49) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 385.



trofes adiante, o texto reza: “Por cima do pátio do ari-bugu, há um arco dos aroe, pintado como bakororo; com os enfeites de bakorcro; com o vermelho de bakororo, etc.” (50) E, após invocações às almas em geral, (51) 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, etc.” (52)

O “grande canto”, roia kurireu, que se canta “os índios êles 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. (5.<sup>a</sup> estr.) Comentando as palavras dessa estrofe, Colbacchini e Albisetti dizem com razão: “Por esta estrofe e pelas antecedentes, pode-se deduzir que os índios creem serem os seus adornos animados pelo espírito de Bakororo e de outros antepassados.” (56) A estrofe seguinte (6.<sup>a</sup>) dirige-se ao herói: “O’ 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 grandes”. (57) Na estrofe 26.<sup>a</sup> ouve-se: “Para ti, Bakororo, os teus súditos fizeram um belo canto”, enquanto se insiste na 27.<sup>a</sup>: “Para ti, Bakororo, os teus súditos fizeram um canto ainda mais belo”. E assim por diante. (58)

---

(50 — Estrofe 7.<sup>a</sup>, Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 386.

(51) — Estrofe 14.<sup>a</sup>, *ibidem*.

(52) — Estrofe 17.<sup>a</sup>, Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 387.

(53) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 393.

(54) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 396.

(55) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 397.

(56) — *Ibidem*.

(57) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 398.

(58) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 399.

A representação pantomímica de heróis míticos, inclusive os 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 baadageba. (59)

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. Apresentam-se com as pinturas, ornatos e insígnias que caracterizam estes 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, um ótimo exemplo da função dos heróis míticos como fonte da autoridade, quer da autoridade social das instituições e dos costumes que regem a vida da tribo, como 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 boemigera, 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, i.é, “da parte inferior da aldeia”; do mesmo modo, o baadageba xobuguú, i.é, “da parte superior

da aldeia”, usa como distintivo o pana, instrumento representativo do herói Itubore.

A ligação da autoridade dos chefes com êsses personagens da mitologia, i.é, a sua legitimação mítica, confere-lhes uma sanção sagrada: o poder político que exercem caracteriza-se, assim, por sua origem religiosa. A autoridade dos chefes de aldeia, diz Colbacchini, é puramente moral; impõem-na por meio da palavra, e não recorrem a meios coercitivos. “E’ inutil convidar um orarimogo a fazer uma coisa que lhe foi proibida pelo chefe”. (60)

Quanto à fundamentação mítica das instituições sociais, os padres Colbacchini e Albisetti fazem as seguintes observações: “Gozam êstes selvagens de uma completa liberdade e submetem-se voluntariamente aos costumes da tribo. E’ singular que êste 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 êste 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 parilhas de primos 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 deles se afirma pertencerem 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 êste serve principalmente para mostrar por que os atuais clãs de baadageba têm a onça como animal

(60) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 138.

(61) — *O.c.*, pág. 135.

totêmico, aquele contém a reprovação categórica da infração da exogamia, pois que tanto o homem como a mulher culpados são punidos com a morte. Ao passo que 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 mesmo dizer que sem êles a vida de um Bororo seria inconcebível; não admira, pois, que a sua invenção remonta 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 se 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 uns e outros.

A tradição da tribo refere “que, em remotíssimas épocas, os dois caciques hereditários da aldeia, baadageba, eram os primogênitos dos dois clãs aroroe e apibaregue. O baadageba dos aroroe representava Bakororo e mandava mais.” (63) E foram êsses clãs — provavelmente os respectivos heróis civilizadores (Baitogogo e Akaruio Borogo) — que ensinaram aos índios a perfuração do lábio e das orelhas, como também o uso do ba (estojo peniano). (64)

A afirmação de que Baitogogo, ou mais propriamente Birimoddo, (65) “representava Bakororo e mandava mais” vem corroborar a hipótese de que cada uma

(62) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 61.

(63) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 201.

(64) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 202.

(65) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 201.

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 êle; por isso tinha assim o ika”. (67) Convem 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 palavras, (68) 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 tamanho diferente. (69)

Antes de se dirigirem para a terra distante, onde Baitogogo construiu a sua morada, “deixaram o poder a seus pais: Baitogogo a seu pai Bakorokuddu e Akaruio Borogo a seu pai Akario Bokodori, dois homens exerae, pertencentes aos dois clãs que ainda hoje conservam o cargo de baadageba”. (70) 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 detem os cargos de chefes de aldeia, em contradição, aliás, com outras passagens do texto.

E' provável que a história da viagem de Baitogogo a terras estranhas e a sua volta à aldeia primitiva con-

(66) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 204.

(67) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 335.

(68) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 439, *s. v.* “uvie” *et passim*.

(69) — Curt Nimuendajú, “Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung etc.”, págs. 323-324. — O exame dos recursos de expressão dos idiomas indígenas pode, muitas vezes, ser de utilidade na interpretação dos mitos; nem por isso se precisa reconhecer as criações míticas como simples produtos da linguagem, como o fazia, p. ex., a escola de Max Müller, a que atrás nos referimos.

(70) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 204.

tenha 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 questão. (71)

No caso dos Mundurukú, a própria mitologia relate 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 Jokuru-gwa a teria restabelecido. (72) Embora insistissem sobre o assunto, os missionários não obtiveram nenhum mito ou explicação da origem das metades. Mas informam o seguinte: “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 Mamuiauguexeba, “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 povoado.” (73)

Essa história é interessante sobretudo pelos pontos de contacto que apresenta com o mito mundurukú há pouco mencionado. Trata-se talvez de um primitivo epi-

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

(72) — *O.c.*, págs. 30, 201.

(73) — *O.c.*, pág. 30.

sódio da história dos gêmeos míticos, no qual teria havido uma substituição do nome de herói, que, como acabamos de ver, considera a onça o seu ascendente mais remoto.

Lendo-se o mito do herói Iparexeba, 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 dêste. O mito é significativo sob este ponto de vista, pois relata como os socós vieram a ser os ancestrais de Iparexeba. Iparexeba, 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 pósteros.” (74) Após um entendimento entre Iparexeba e um seu colega, o socó fica como antepassado dêste 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 tatús), por isso tua casa será aos pés das grandes árvores, na floresta; lá ficarás bem escondido e só sairás à noite”. (77)

Além dêstes, há ainda vários outros mitos que informam acêrca da maneira e das circunstâncias pelas quais certos animais ou plantas entraram no rol dos totens de diferentes clãs.

---

(74) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 32.

(75) — *O.c.*, pág. 256.

(76) — *Ibidem.*

(77) — *Ibidem.*

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 morte”. (78) Não sabemos em que elementos se baseiam os missionários para fazer tão rígida separação entre um e outro grupo, embora originariamente tenham talvez constituído diferentes categorias de “antepassados”. Informam, duas páginas antes (pág. 31), que os vários clãs consideram certo número de plantas ou animais como avoengos, sem que na enumeração estabeleçam qualquer diferenciação entre uns e outros. 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 nessa 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 diferentes episódios de que se compõe, não parece ter influido do 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 que o atual sistema religioso da tribo estivesse 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, 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, ou médico-feiticeiro especializado no tratamento dos espíritos menos benignos, i. é, 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 indígenas, como, p. ex., entre os Apinayé, os Xerente e outras tribos da família gê. As cerimônias religiosas dos Bororo não parecem ter uma 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 acêrca da 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, êstes são apresentados ao sol nascente, "como para lhe consagrar as primícias da sua fecundidade". (79)

O mito de Rikubugu (80) 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 dos baadageba descendem dos gêmeos míticos Itubore e Bakororo, fato que leva à suposição de que primitivamente êsses personagens tenham correspondido, por sua vez, a personificações do sol e da lua. (81)

(79) — Colbacchini e Albisetti. *o.c.*, pág. 172.

(80) — Colbacchini e Albisetti, *o.c.*, pág. 33.

(81) — A. Krämer ("Die Entstehung der Familie vom totemistischen Standpunkte", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 55, págs. 41 ss.; 1923), considera as metades exógamas correspondentes a um herói solar e outro lunar. O padre Wilhelm Schmidt ("Heilbringer bei den Naturvölkern", *cit.*, pág. 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 desacôrdo com o exemplo dos Bororo, entre os quais os gêmeos pertencem ambos à mesma metade.

## VI. — A REPRESENTAÇÃO DO DUALISMO KAIN- GANG 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 Paraná. (1)

Os Kaingang, cujo primitivo habitat abrangia grande parte do Brasil meridional, eram, até há poucos anos, incluídos na família lingüística dos Gê. Atualmente, prefere-se considerá-los como grupo independente.

Além das diferenças lingüísticas entre os Kaingang e as tribos do grupo gê, do Brasil central, nota-se também uma diversidade bastante considerável nas várias esferas culturais, sobretudo na cultura não-material. Certo, não se pode falar numa homogeneidade cultural dos Gê em oposição aos Kaingang, mas, enquanto as culturas tribais dos Gê se nos apresentam como variações 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 gê em seus diferentes dialetos.

Não sabemos até que ponto se deve admitir uma diferenciação cultural entre as várias hordas de Kaingang. Quanto ao idioma, Loukotka (2) 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,

(1) — A obra principal desse autor é *Atualidade indígena*. Curitiba 1908.

(2) — Chestmir Loukotka, "Línguas indígenas do Brasil", *Revista do Arquivo Municipal*, vol. LIV, págs. 150-151; 1939.

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 Paraná, (3) enumera, como hordas indígenas dos sertões de Guarapuava, os Cames, Votorões, Dorins e Xocrens, (4) referindo-se, além disso, a uma horda denominada Jacfé. (5) 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 reprimidos 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 hostís." (6) Cumpre acrescentar, todavia, que à 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 os 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: "A tribo divide-se em duas "metades" exógamas e patrilineares, (7) das quais cada uma está, por sua vez,

(3) — Francisco das Chamas Lima, "Memória sobre o descobrimento e colônia de Guarapuava", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo IV, págs. 43-64; 1842.

(4) — Pág. 52.

(5) — Pág. 48.

(6) — *Ibidem*.

(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". (*O.c.*, pág. 11). — Anchieta diz o mesmo com relação aos Tupi do séc. XVI (*Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões*, pág. 452). Haveria nesta informação uma referência implícita à exogamia e sucessão patrilinear entre tribos do grupo tupi-guaraní? Entre os Kayuá, recentemente visitados por Virginia Drew Watson, não se observa, pelo menos hoje em dia, o casamento do homem com a filha da irmã. ("Notas sobre o sistema de parentesco dos índios cayuá", *Sociologia*, vol. VI, pág. 45; 1944.)

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 dêstes 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 êsses nomes." (8)

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

- 
- (8) — *Ensaio de etnologia brasileira*, pág. 29. A citação acima foi modificada de acôrdo com indicações pessoais do autor. — As observações de Baldu foram confirmadas recentemente 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 *Votôro* e *Kadnierú* — 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 *Kadnierú*, 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 tem verificado casamentos no interior do grupo dos *Kamé*. ("Os *Cainganges* de Palmas", *Arquivos do Museu Paranaense*, vol. I, pág. 196; 1941.)

Ao passo que a organização clânica dos Mundurukú encontra a sua explicação na tradição mítica e, em parte, certamente histórica da tribo, (9) os atuais Kaingang, pelo menos os de Palmas, não sabem dizer como se teria originado a divisão da tribo em metades exógamas. (10)

Nota-se desigualdade de “prestígio social” (Baldus) entre os quatro grupos, isto porque, na opinião dos índios, uns “têm mais força” do que outros. Donde viria a diferença de consideração? Baldus lembra a possibilidade de os grupos terem surgido duma antiga estratificação social, ou mesmo étnica. (11) Pode dizer-se, em abono dessa hipótese, que a configuração cultural dos Kaingang reconhece uma estratificação social baseada em estratificação étnica. Com efeito, êsses índios reduziram à condição de ilotas (12) aos remanescentes de um bando de índios guaraní que vagueavam pela região do baixo Ivaí. (13)

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

A vida religiosa dos Kaingang encontra no culto aos mortos a sua principal manifestação. Baldus relaciona o desenvolvimento dêsse culto com a vida sedentária da tribo. (14) São contraditórias as informações

- 
- (9) — P. Albert Kruse, “Lose Blätter von Cururú”. *Santo Antônio*, ano 12, n.º 1, pág. 27; 1934.
- (10) — Baldus, *o.c.*, pág. 45. — Cf. também Loureiro Fernandes, *l.c.*
- (11) — *Ibidem*.
- (12) — A expressão é de Ehrenreich. “Die Mythen und Legendenden etc.” *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 73 (suplem.), pág. 17. Berlim 1905.
- (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 em 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”. (C. Nimuendajú, “Die Sagen von der Erschaffung etc.” *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 46, págs. 292-293; 1914.) Pelos Kaingang são chamados de Kurutô, o que significa “sem roupa”; de fato, os homens kaingang usam em suas danças, o kurú ou kurú-kuxá, espécie de manto ou camisa, tramada de fibra de urtiga (veja-se T. Borba, *o.c.*, pág. 7, e Nimuendajú, *o.c.*, pág. 375) e, ao que parece, desconhecida entre os Aré.
- (14) — Baldus, *o.c.*, pág. 32.

existentes acêrca das crenças religiosas, maximé no tocante à vida de além-túmulo. Vários autores falam num deus Topê, que não parece ser outro que o Tupã dos Tupí-Guaraní; (15) menciona-se também, às vezes, um ser malfazejo, Akritõ. (16)

Quanto à vida **post-mortem**, vamos resumir os informes obtidos por Borba e por Baldus, não sòmente contraditórios entre si, como ainda diferentes dos dados esparsos em outras publicações. Segundo Telêmaco Borba, os Kaingang acreditam numa espécie de paraíso, aonde as almas dos valentes irão morar depois da morte, e onde 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-nascidos. (17) 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 insêto, um mosquito ou uma espécie de formiga; e, finalmente, depois da morte dêsse inseto vem o nada. (18) — Bastam êstes 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, ao passo que, por exemplo, a vida religiosa dos Guarani gravita em tôrno da “dança medicinal”, inventada e ensinada pelo herói civilizador. (19)

\*  
\* \*

- 
- (15) — Veja-se, p. ex., Cemitille, *apud* Visconde de Taunay, *Entre os nossos índios*, págs. 97-98; Borba, *o.c.*, pág. 8.  
 (16) — Cemitille, *apud* Taunay, *o.c.*, pág. 97; Frei Mansueto Barcatta de Val Florianiana, “Dicionários Kainjang-Português e Português-Kainjang”, separata da *Revista do Museu Paulista*, tomo XII, pág. 247, S. Paulo 1920.  
 (17) — T. Borba, *o.c.*, págs. 7-8.  
 (18) — Baldus, *o.c.*, pág. 49.  
 (19) — Essa observação já foi feita por Nimuendajú, *o.c.*, pág. 374.

O mito tribal dos Kaingang é ao mesmo tempo o mito heróico dêsses índios. (20) Dentre as várias partes que o compõem, destacam-se 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 Kurutô, o que, em todo caso, não corresponde à feição primitiva do texto, porquanto a ação do mito se desenvolve quase inteiramente em tórno 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 a dois heróis ancestrais da tribo, ora a êstes 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 Bal-

(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, devam ser consideradas como narrações à parte. É evidente que os personagens centrais dêsses 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 Fyietô se transforma em filho de 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.

(21) — O texto foi recolhido por Telêmaco Borba, que o publicou várias vezes, com acréscimos. Servimo-nos da versão inserta em *Atualidade indígena*, págs. 20-27. Segundo Ehrenreich, *o.c.*, nota a pág. 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*, tomo IX, 1914; *Boletim do Museu Nacional*, vol. III, 1927; *Poranduba riograndense*, págs. 363-367; 1929), que cita Lucien Adam, afigura-se-nos quase como reprodução da primeira parte do texto de Telêmaco Borba.

(22) — Veja-se Ehrenreich, *o.c.*, pág. 33, e Nimuendajú, *o. c.*, pág. 374.

duos no Tôldo das Lontras, Votôro e Kadnyerú pertencem a uma das metades, e Aniky e Kamé à outra. (23)

Segundo Nimuendajú, os dois heróis, a que êle 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 Aniky 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 bôca; 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 Kaingang, desde o Tietê ao Ijuí, se divide, segundo a descendência do lado paterno, nesses dois clãs exógamos, co-

(23) — Baldus, *o.c.* pág. 45. — Seria certamente injustificado admitir-se 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, p.ex., pelos textos de Thevet, que os Tupinambá remontavam a sua origem à parêlha de irmãos salva do dilúvio, sem que haja notícia de metades, exógamas ou não, entre êsses índios. A indicação de Anchieta sobre o casamento entre os Tupi 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, convem salientar que os gêmeos não são apontados explicitamente como os avoengos dos índios atuais. — De outro lado, entre os Tapiapé, que se dividem em metades, os primeiros pais eram dois casais, a saber, "uma mulher mutum, uma mulher periquito, e dois homens jacú". Baldus *o.c.*, pág. 207.

(24) — "Quanto a mim, nunca ouvi ninguém chamar aos avoengos dos Kaingýgn senão Kañerú e Kamé; kre significa "família, descendentes". *O.c.*, pág. 374.

(25) — *Ibidem*.

(26) — *O.c.*, págs. 45-46.



mo também tôda a natureza. Distinguindo entre os objetos delgados e os grossos, entre os malhados e os estriados, o Kaingýgn os considera pertencentes ou a Kafiérú ou a Kamé, decidindo se foi êste 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 tôda a vida social e religiosa dessa tribo." (27)

Interrogado por Baldus, o chefe Kôikãng, de Palmas, negou haver uma classificação das plantas, dos animais e das estrêlas de acôrdo com as divisões da tribo, "porque êles não foram pintados por nossos primeiros velhos, e porque êles 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 êsse mesmo dualismo e, em especial, à divisão da tribo em diferentes grupos ou clãs. Para que alguma pessoa ou coisa seja Aniky 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 dêsses grupos, porque outrora estiveram sôbre a terra, podendo ser pintados pelos heróis. (29)

Nesse sentido, o mito tribal dêsses índios se reveste de função fidejussória com relação a uma das principais atribuições do pai na sociedade kaingang. E' que os heróis fornecem o precedente mítico para a autoridade do pai, que, pintando o filho com êste ou aquele distintivo clânico, determina, de uma vez por tôdas, a qual dos dois grupos de sua metade há de pertencer. (30)

Do escasso material existente não se pode depreender se a exogamia kaingang se liga ou não a uma organização totêmica. Nimuendajú (31) afirma que os Kaingang se consideram não apenas simbólica, mas literalmente como 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 êsses animais. Chegariam até, segundo o mesmo autor, a manifestar perturbações psíquicas, com-

(27) — *O. c.*, pág. 374.

(28) — Baldus, *o. c.*, pág. 63.

(29) — *Ibidem*.

(30) — Baldus, *o. c.*, págs. 44, 62.

(31) — *O. c.*, pág. 371.

paráveis à licantropia, em que o indivíduo, embrenhando-se pela floresta, sai à procura da “filha do senhor das onças”, pela qual se julga amado. (32)

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.

Segundo 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 nos Krinxxy, i. é, “montanhas negras”, no sertão de Guarapuava. (33)

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. E' 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 índios Kaingang.

Por ocasião do dilúvio, os antepassados dos atuais Kaingang se refugiaram no morro Krinjijimbé, nome que dão à Serra do Mar. (34)

Para a direção leste-oeste, seguida pelos rios que banham todo esse território, o mito oferece curiosa explicação etiológica. Enquanto os antepassados da tri-

(32) — *Ibidem*.

(33) — *O.c.*, pág. 375. Baldus (*o.c.*, pág. 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), ao passo que 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 Kurutó em bugios. Borba, *o.c.*, pág. 21.

(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. *O.c.*, págs. 28 e 31.

bo 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 tôdas ao poente e vão tôdas ao grande Paraná.” (35) No dilúvio dos Aré, a saracura e o sapacurú, espécie de ibis, trazem a terra no bico, espalhando-a pela água. “Nos lugares em que o sapacurú largava terra, como seu bico era maior, ficava terra elevada, formando montanhas.” (36)

E' indiscutível o papel da mitologia dos Kaingang como expressão e justificação de importantes elementos da vida social. Com tôda razão, Ehrenreich caracterizou o mito tribal dêsses 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 dêsse padrão de comportamento. Saindo do interior da Serra Krinjijimbé, os homens de Kayurukré e de Kamé “mandaram os **Curutons** para trazer os cestos e cabaças que tinham deixado em baixo; êstes, porém, por preguiça de tornar a subir, ficaram ali e nunca mais se reuniram aos **Caingangues**: por esta razão, nós, quando os encontramos, os pegamos como nossos escravos fugidos que são.” (38) O texto é tão claro que dispensa qualquer interpretação. Convem acrescentar apenas que o mito do dilúvio dos próprios Kurutô ou Aré fornece, por sua vez, uma explicação para o mesmo fato. A conselho do sapacurú, 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 êles 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

(35) — T. Borba, *o.c.*, págs. 20-21.

(36) — T. Borba, *o.c.*, pág. 70. — Ehrenreich (*o.c.*, pág. 30) considera a narração dos Aré como que um episódio do mito kaingang.

(37) — *O.c.*, pág. 17.

(38) — T. Borba, *o.c.*, pág. 21.

brigam conosco. Eis a razão porque vivemos separados e como perdidos nas matas." (39)

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 companheiro. (40)

A desigualdade de consideração relativa dos grupos de parentesco no seio da comunidade transfere-se assim para o mito tribal. Segundo uma interpretação, informa Baldus. (41) a seqüência Votôro, Kadnyerú, Aniky 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 Cayurucrés com as filhas dos Camés, éstos com as daqueles, e como ainda sobravam homens, casaram-nos com as filhas dos Caingangues. — Daí vem que Cayurucrés, Camés e Caingangues são parentes e amigos." (42) 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,

(39) — T. Borba, *o.c.*, pág. 70.

(40) — T. Borba, *o.c.*, págs. 21-22. 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 varinha fina na boca, dizendo: "Você, como não tem dente, viva comendo formiga." — Seria interessante saber se as faculdades mágicas do médico-feiticeiro kaingang também são ativas somente (ou de preferência) na escuridão da noite.

(41) — *O.c.*, pág. 45.

(42) — *O.c.*, pág. 22.

palavra que, ao mesmo tempo, significa o número dois. (43)

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 veingréinyã, 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 veingréinyã, 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 defunto. (44) 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 pertencem. (45) E, consoante a declaração do chefe Kōikâng, o pai, ao determinar a qual dos dois grupos de sua metade há de pertencer o filho ou a filha, já tem em vista a necessidade de se formarem parselhas para dançar. (46)

Não é de admirar-se, 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-las. (47) Foi assim que aprenderam a cantar e a dan-

(43) — *O. c.*, pág. 43.

(44) — Baldus, *o. c.*, págs. 51-52.

(45) — Baldus, *o. c.*, págs. 56-59.

(46) — Baldus, *o. c.*, pág. 44.

(47) — Essa passagem do mito alude à existência de textos arcaicos entre os cantos kaingang. O cancionero da tribo encerra uma porção de textos hoje em dia intraduzíveis, ao lado de outros de que se pode dar pelo menos uma tradução livre. Veja-se Luiz de Cemitille, *apud* Taunay, *o. c.*, pág. 97; Baldus, "Sprachproben des Kaingang

çar sem conhecer os dançadores. Daí a vários dias, aprenderam outro canto e examinaram o chocalho, fazendo outros, iguais a êsse. — Só depois de algumas luas Kayurukré descobriu que o seu mestre era o tamanduá-mirim; queria matá-lo com o seu cacete, quando o animal, pondo-se de pé, começou a cantar e dançar as modas que êles haviam aprendido. (48)

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 herói civilizador, mais ou menos como o veado, que na mitologia bakairí figura como mestre de Keri, a quem ensina a extração do veneno da mandioca. (49) 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 êle o segura, a criança será homem, se o joga fora, será mulher. (50) Não admira que o tamanduá, professor de dança e conhecedor do futuro, seja tido em conta de muito inteligente. “Os tamanduás, reza o texto de Borba, (51) sabem muitas outras coisas mais; pensamos que êles são as primeiras gentes que aqui existiam antes de nós, e que por velhos não sabem mais falar. Não os matamos.”

O tamanduá goza, pois, de imunidade entre os Kaingang, que o consideram como que longinquo parente. A mesma imunidade existe ou existia para uma certa espécie de formigas e para os mosquitos, insetos êsses em que, como já dissemos, se encarnam as almas dos defuntos. (52) — Lembramos a analogia com a crença dos Bororo, segundo a qual a alma do defunto se en-

---

von Palmas”, *Anthropos*, XXX, pág. 202, Mödling bei Wien, 1935; *Ensaio de etnologia brasileira*, pág. 55; T. Borba, *o.c.*, pág. 34.

(48) — Mostra êsse episódio como a fantasia mitopoética se apoia, muitas vezes, sôbre a observação da natureza. Para assumir a função de mestre de danças, ninguém mais indicado que o tamanduá, que, levantando-se sôbre 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, *o.c.*, pág. 60.

(49) — Karl von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, pág. 382.

(50) — Borba, *o.c.*, págs. 25-26.

(51) — *O.c.*, pág. 25.

(52) — Baldus, *o.c.*, pág. 49.

carna temporariamente nalgum animal, de preferência uma arara, que assim se torna alvo de especial consideração e deferência por parte dos Bororo; êstes não matam, por exemplo, as araras quando domesticadas, tratando-as como seres mais ou menos humanos. Encaramos êsse assunto no capítulo dedicado aos Bororo.

Um certo sentimento de parentesco ou afinidade com o mundo animal exprime-se também na crença, atrás referida, (53) de que os primeiros Kaingang eram homens e macacos a um tempo; daqueles que durante o dilúvio se refugiaram sôbre a terra, no cume do Krinjimbé, descendem os Kaingang, os que se haviam agarrado às árvores continuaram como macacos. Não se pode dizer que os homens descendam dos macacos, ou vice-versa; o dilúvio, aparece tão sômente como fator de diferenciação dos avoengos intermediários, i. é, a um tempo “homens” e “animais”; é pelo fato de os homens viverem sôbre o chão e os símios sôbre as árvores que se estabelece a distinção primordial entre uns e outros. Este motivo da narração kaingang encontra, aliás, curiosa analogia no mito do dilúvio dos andamaneses. Em diferentes versões dêsse 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 sômente os seres humanos desceram. (54)

\* \*  
\*

## VII. — A MITOLOGIA HERÓICA DOS APAPOKUA 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 tupi-guaraní, espalhadas por muitas regiões da América do Sul, é possível distinguir um fundamento ou “background” cultural mais ou menos comum a tôdas elas. Dentre os aspectos que o caracterizam salienta-se uma feição peculiar da vida religiosa e, em relação com ela, a

(53) — Veja-se nota 33.

(54) — A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, págs. 346-347.

preponderância dos fenômenos religiosos nas várias manifestações da vida social.

Neste capítulo, propomo-nos primeiramente 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 tupi-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 sócio-etnológico dessa tribo com referência à tradição mítica.

Na medida em que foi reconstituída com auxílio dos informes da época, a religião dos antigos Tupi-Guaraní da costa (1) 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 quanto às representações míticas. Ao lado dos textos relativamente extensos de Thevet, possuímos 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, p.ex., não possuímos muita coisa além dos textos míticos, de outras tribos somente a descrição de práticas e crenças religiosas.

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

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

Além da autoridade religiosa, mas em relação com ela, o médico-feiticeiro tupi-guaraní reúne, muitas ve-

(1) — Métraux, *La religion des Tupinambá et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*; 1928.



zes, 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 pagé mais poderoso, representando o tipo ideal ou padrão definido pelas culturas tupí-guaraní. (2)

Há uma estratificação da sociedade apapokuva em quatro classes, baseada não por ventura 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 nyemon-garaí, mas também a tomar, pouco a pouco, a "direção social" (Nimuendajú) de todo o bando. Antes da nomeação de "capitães" por parte das autoridades brasileiras, os Guaraní não reconheciam outros chefes senão esses grandes pagés. (3)

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

A principal fonte do poder xamamista 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

- (2). — Em outras culturas, o prestígio do individuo 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.
- (3). — Curt Nimuendajú, "Die Sagen von der Erschaffung etc.", págs. 336-337.
- (4). — Charles Wagley, "Xamanismo tapirapé". *Boletim do Museu Nacional* (nova série). Antropologia, n.º 3, nota à pág. 24; Rio de Janeiro, 15-9-1943.

sua independência, mudando-se para uma aldeia em que ainda havia médicos-feiticeiros. (5)

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, p.ex., um grande guerreiro, mas necessariamente um grande pagé, um feiticeiro de poderes excepcionais.

O relêvo 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. E' 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 consôlo e de conforto moral. (6) Em oposição a isso, a 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 emprêgo excessivo do tabaco como excitante, além das

(5). — Herbert Baldus, *Ensaio de etnologia brasileira*, pág. 86. São Paulo 1937.

(6). — Neste sentido, as doutrinas religiosas atribuem valor positivo à vida humana. Embora se tenha a impressão de que o Cristianismo, mormente na Idade Média, assumiu uma atitude negativa diante da existência humana sôbre a terra, êsse negativismo é apenas aparente. Condenando êste “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.

práticas de vigília e jejum, a que se entregam os pagés, 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 Apapokuva (7) destacam-se os gêmeos, Nyanderykey e Tyvýry, que ocupam posição saliente como heróis civilizadores. E' sobretudo ao primeiro deles, Nyanderykey, 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 a Nyanderú Mbaekuaá ("nosso pai conhecedor de tôdas as coisas"). Nyanderuvusú cria a primeira mulher, Nyandesý ("nossa mãe"), que concebe um filho de cada um desses deuses, (8) os quais em seguida desaparecem do cenário. Nyandesý é morta pelas onças, que poupam os gêmeos, Nyanderykey, 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, Nyanderykey, recebe as insígnias de seu pai, e com elas o govêrno 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,

FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

(7). — Nimuendajú, *o.c.*, págs. 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. Veja-se, a este respeito, A. H. Krappe, "Zum antiken Zwillingskult im Lichte der Ethnologie", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 66, pág. 190; 1934.

correspondentes aos números XL e XLI no texto de Nимуendajú. (9)

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

Como já observa Nимуendajú, (10) não somente esse episódio como a própria figura do Anyã exprimem 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 penis. (11) E o episódio citado visa, sem dúvida, a ridicularizar os índios que usam esses adereços. Outros fatos, igualmente lembrados por Nимуendajú, abonam essa explicação.

Os Anyã de que trata o capítulo seguinte (LXI) não podem ser incluídos na mesma categoria. Do próprio mito depreende-se serem eles os antepassados dos Apapokuva atuais. O herói, Nyanderykey, querendo comunicar-se com o pai, faz um maracá e convoca os Anyã, afim de ensinar-lhes a dança medicinal. Dançam durante quatro meses, até que vem Nyanderuvusú, levando o filho consigo. Nyanderykey insiste junto ao pai com rogos e perguntas, logrando, finalmente, obter as insígnias de Nyanderuvusú e, com elas, o govêrno do mundo.

E' sobre êstes ensinamentos que se baseia, por assim dizer, tôda a vida religiosa do Apapokuva. Os Anyã dêsse 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 Nyanderykey retirar a cruz de madeira que a suporta. E a terra desabará.

(9). — Nимуendajú, o. c., pág. 322.

(10). — *Ibidem*.

(11) — "Antigamente, os homens (kaingang) apertavam o pêncipio com uma fitinha chamada *mefé*, e atavam o penis na corda da cintura, enquanto que as mulheres usavam uma tanga de embira". Baldus, o. c., pág. 34.

O que importa mostrar é que esse mito, e sobretudo a figura de Nyanderykeyé, 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 gêmeos (12) com o sol e a lua. (13) Sol e lua são irmãos. (14) Hoje o sol se chama Nyanderú, “nosso pai”; o Apapokuva venera-o e atribui-lhe o governo do mundo, (15) que no mito tribal cabe a Nyanderykeyé, a quem foi transmitido por Nyanderuvusú, “nosso pai grande”.

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,

(12). — Conquanto gêmeos, Nyanderykeyé e Tyvýry são irmãos de idade diferente, simplesmente porque o apapokuva-guarani não possui palavra para dizer irmão. Nyanderykeyé significa “o irmão mais velho”, embora se traduza literalmente como “nosso irmão mais velho”; emprega-se o “nosso” porque, como ensina Nimuendajú, o dialeto dos Apapokuva não conhece formas impessoais; pela mesma razão “o irmão mais moço” se chama Tyvýry, “o irmão mais moço dele”. Nimuendajú, *o.c.*, págs. 323-324. A falta de designativo para “irmão” não se pode, no entanto, afirmar com relação a todos os dialetos guarani. O vocabulário de Restivo registra *cheacigue* ou *cheahigue* para dizer (meu) irmão maior ou menor; de gêmeos, o primeiro se chama *tendotara* e o segundo *yyahigue* ou *yyacigue*. Paulo Restivo, *Vocabulario de la lengua Guaraní*, reeditado por C. F. Seybold, *s.v.* “hermano” et “melizos”.

(13). — Nimuendajú, *o.c.*, pág. 331.

(14). — *Ibidem*.

(15). — Nimuendajú, *o.c.*, págs. 330-331.

no entanto, não basta para dar-lhe 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 Ramos. (16)

O herói por sua vez se dissociou numa parrelha de irmãos, que se tornam protagonistas duma série de incidentes, em que o mais velho aparece de ordinário como o mais inteligente e de maior 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

- 
- (16). — Em seu estudo sôbre os homens-deuses, Métraux, confrontando a mitologia e a religião dos Apapokuva com as de outras tribos tupi-guaraní, escreve o seguinte: “O mago anônimo vindo da costa do Brasil, da mesma forma como todos os seus predecessores e imitadores, incarnava o herói civilizador, “Nosso pai grande”, e suas ações eram, na medida do possível, calcadas sôbre as que a mitologia atribuía ao grande antepassado, ao deus tribal”. (“Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l’Amérique du Sud”. *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, II, pág. 73; 1931.) O material reunido pelo próprio Métraux evidencia o acerto parcial dessa observação, e sôbre 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 jús ao título de herói civilizador de sua tribo. Ademais, entre os Apapokuva o grande médico-feiticeiro não é propriamente reincarnação 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 pagé não decorre duma identificação direta com o herói, mas baseia-se no precedente mítico. Realizando as cerimônias inventadas e prescritas por Nyanderykeý, é que o pagé 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.

ambos possuidores de faculdades mágicas; soprando, um faz aparecer flores sôbre a cabeça do outro. (17)

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 sôbre a terra e os homens. A onça azul esperará pela ordem de Nyanderuvusú, afim de lançar-se sôbre 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, i.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 (I. XLII). Mas foi a instâncias do próprio filho que Nyanderuvusú lhe confiou o govêrno; e afim de pôr-se em comunicação com o pai, que desaparecera, Nyanderykey inventou a dança medicinal (I.XLI). A eficácia dêsse invento constitui por certo o principal precedente mítico no conjunto das representações religiosas dos Apapokuva. Para êstes, a dança medicinal é o rito mais importante e 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 empegam-na hoje para ir à morada do herói civilizador. E' em tôrno da dança medicinal que gira tôda a vida religiosa do grupo.

No tocante a sua função, cumpre frisar que a dança medicinal contribui de maneira decisiva para a manutenção da coesão social no seio da horda apapokuva. A êsse respeito, é muito expressivo, por exemplo, o seguin-

---

(17) — A posição mútua de Nyanderykey e Tyvýry é semelhante à que se observa em outras parêlas de irmãos míticos. Nimuendajú caracterizou principalmente a analogia entre os gêmeos apapokuva e os irmãos Keri e Kame do mito bakairi. Assim como Nyanderykey, também Keri mora no céu como avoengo da tribo, e como os heróis apapokuva também Keri e Kame inventam a dança mágica antes de deixar a terra. E assim por diante. Nimuendajú, *o. c.*, págs. 365 ss.

te depoimento de Nimuendajú: “A mais importante de tôdas as danças medicinais é o nimongaraí (ni — se, a 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 aos índios de muito longe e que, por assim dizer, já deixaram de pertencer à tribo, e 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 nimongaraí é a única ocasião em que se pode ver uma horda guaraní reunida até o último homem.” (18)

Segundo o testemunho do mesmo autor, difficilmente se realiza uma dança medicinal que não se relacione com o mbaemeguá, a grande catástrofe que, segundo o mito tribal, ameaça a terra e a humanidade. (19)

Inventando a dança medicinal, Nyanderykey a institui desde logo como cerimônia coletiva. Trata-se, pois, duma ocorrência eminentemente social. E' de ordinário a tribo tôda, ou pelo menos a horda tôda, que a executa; todos dançam, homens, mulheres e crianças. No mito, o herói reuniu os Anyây, ensinando-lhes a dança mágica. A nosso ver, não há dúvida alguma de que êsses Anyây não são outros senão os primitivos Apapokuva. E é de notar-se que são reconhecidos pelos gêmeos como seres da mesma categoria (I. XXX). Mas em outras passagens, como vimos, aparecem Anyây representando outras tribos; várias vezes Nyanderykey e Tyvÿry se divertem à custa dêsses seres. (20) E uma

---

(18). — Nimuendajú, *o.c.*, pág. 349.

(19). — Nimuendajú, *o.c.*, pág. 334. — A dança medicinal às vezes se prolonga por muito tempo; nada mais natural, desde que no mito se dança durante quatro meses.

(20). — E' bem possível que a oposição entre os gêmeos e êsses Anyây seja reminiscência de rivalidades, desavenças e lutas havidas entre os Apapokuva e seus vizinhos. Além disso, convem realçar que os gêmeos



terceira categoria de Anyã nos parece ser representada por aquele que armou a sua rêde sôbre 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, é de supôr-se que também aquí se trate duma invenção de herói; o ponto culminante de tôda dança medicinal é o canto medicinal, chamado nyeengarái. (22) O canto medicinal faz parte também da cerimônia da imposição do nome às crianças: durante essa cerimônia, o médico-feiticeiro “descobre” o nome correspondente à alma do indivíduo. Esta pode ter vindo de três regiões diferentes: da sede

---

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 Nyanderykeý é indiscutível a importância da paternidade; é ao pai que o herói deve as suas insignias e, ao mesmo tempo, o governo do mundo.

Segundo Ehrenreich, o ciclo mítico tupi-guarani se caracteriza, entre outras coisas, pela viagem dos gêmeos em procura do pai e pelas provas que êste lhes impõe. (“Die Mythen und Legenden etc.”, pág. 60). Inventando a dança medicinal para entrar em contacto com o pai, Nyanderykeý corresponde, pois, a êsse padrão. Não se fala, porém, em provas impostas por Nyanderuvusú. Mas em compensação, como lembra Nimuendajú, a passagem do mito que diz: “Enquanto andavam, *Nyanderykeý* importunava o pai com pedidos e perguntas... e então *Nyanderykeý* perguntou pelas insignias do pai, e êste deu suas insignias ao filho” (I.XLI) se baseia sem dúvida no motivo da “luta de pai e filho”, que se encontra em mitologias aruak. (Nimuendajú, *o. c.*, pág. 365). Num e noutro motivo exprime-se a importância que a paternidade assume na organização social da tribo. (Em seus *Éléments de sociologie religieuse*, págs. 58-59, Roger Bastide indica o conteúdo dum estudo comparativo de A. Potter sôbre o tema da luta entre o pai e o filho.)

(21). — Nimuendajú, *o. c.*, pág. 308.

(22). — Nimuendajú, *o. c.*, págs. 303, 333.

de Nyanderykey, no zenite, 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 se 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 Guaraní”, (24) tenha sido inventado pelo herói civilizador dêsses índios (I. LXI).

Em sua carreira heróica, Nyanderykey, em companhia do irmão, utilizando o seu poder de fazer milagres, se torna não somente o criador de importantes elementos da vida religiosa dos Apapokuva, como também autor 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 o irmãozinho, desde que não consegue mais ressuscitar a mãe, em cujos seios Tyvýry quer mamar. (27)

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

(23). — Nimuendajú, *o. c.*, pág. 302.

(24). — Nimuendajú, *o. c.*, pág. 341.

(25). — Nimuendajú, *o. c.*, pág. 324.

(26). — Nimuendajú, *o. c.*, pág. 326.

(27). — Nimuendajú, *o. c.*, pág. 325.

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 urubús, 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 adocece ou até morre, Tyvúry o restabelece, soprando-lhe sobre a cabeça. (29) Essa parte do mito tem ou teve certamente função fidejussória com relação a expedientes médico-mágicos.

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

A figura de Nyanderykey, a ameaça do grande cataclisma 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.

E' compreensível que numa sociedade cuja vida religiosa gravita em torno desses problemas, que preocupam incessantemente a tribo inteira, o médico-feiticeiro, 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 dizer-se também que Nyanderykey tomou as suas feições características pela "heroização" do médico-feiticeiro, ou seja, por um processo de abstração e idealização de suas qualidades máximas e da função que desempenha na vida social.

---

(28). — Nimuendajú, *o. c.*, págs., 326-7; cf. também págs. 329-330; I. XXVIII.

(29). — Nimuendajú, *o. c.*, pág. 327; I. XXIX.

(30). — Nimuendajú, *o. c.*, pág. 327.

(31). — Nimuendajú, *o. c.*, pág. 399, I. XLII.

A idéia de que o herói nasce da festa (32) se aplica com singular justeza ao caso dos Apapokuva, entre os quais o pagé se distingue como mestre-de-cerimônias da dança medicinal.

Em seus sonhos, os médico-feiticeiros visitam às vezes a Nyanderuvusú, que em breve decidirá a destruição final do mundo, (33) mas encontram-se de preferência com Nyanderykey, que influi sôbre os destinos da tribo e a quem estão ligados por laços de afinidade.

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

Os Apapokuva contam uma porção de histórias cujos protagonistas são poderosos pagés 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 a Guyraypotý realizar a dança medicinal. (34) Assim como Guyraypotý, há muitas figuras análogas que certamente devem a sua existência à fantasia mítica dos índios. Quanto a uma série de grandes pagés lendários, porém, não ha dúvida de que se trata de personagens históricos, cuja existência, como informa Nimuendajú, às vezes não data ainda de cem anos. Entre êles, os médicos-feiticeiros Nyanderykynim ("nosso primo") e seu sucessor Nyanderuí ("nosso pequeno pai"), que, dirigindo a horda dos Tanyiguá, partiram da fronteira paraguaia em princípios do século passado em procura do paraíso mítico. (35) Foram os iniciadores daqueles extraordinários movimentos étnico-religiosos que, desencadeados pelas idéias míticas das tribos guaraní, se prolongaram

---

(32). — Esta idéia, que evidentemente não ousariamos 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 — Saint Patrick, héros national de l'Irlande* (Paris 1919), e o sugestivo prefácio com que Henri Hubert enriqueceu essa obra.

(33). — Nimuendajú, *o.c.*, pág. 335.

(34). — Nimuendajú, *o.c.*, pág. 332.

(35). — Nimuendajú, *o.c.*, págs. 328-329.

por um século, mais ou menos, vindo, finalmente, a selar o destino trágico desses índios.

\*  
\*   \*  
\*

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 êsse grupo levaria, por certo, a conclusões interessantes, mas deveria ser empreendido sobre base muito mais ampla. Neste trabalho, 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 registada várias vezes pelos cronistas da época; dentre êstes 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, entretanto, não deve estranhar-se, porquanto "os deuses passam, mas os temas permanecem", (36) o que equivale a dizer que os nomes das figuras míticas são acidentes transitórios e de importância secundária. Assim, o herói tupinambá figura no próprio 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 tôdas elas remontam a um único personagem primitivo.

Não obstante, a interpretação etimológica das denominações dadas ao herói pode ser de alguma utili-

(36). — Georges Dumézil, *Le festin d'immortalité*, pág. VII.

dade. Assim, a tradução do nome mais comum do herói tupinambá — Maira, Maira-Atá ou Maira-Monhã — revela desde logo coerência entre a significação do nome e as ações do personagem.

Na autorizada opinião de Curt Nimuendajú, Maira é o “semi-deus nacional das tribos tupi”. (37) Com efeito, êsse nome é contraditório, como designativo do herói civilizador, nas obras referentes aos extintos Tupi 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 Maira. Teodoro Sampaio, p.ex., 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 coadunando-se muito bem a interpretação de Thevet, que traduz o nome com “transformador”, e Maira é de fato **transformer** por excelência, traço que se acentua principalmente no mito tupinambá. (39) Também o nome Maira-Atá, na tradução sugerida por Nimuendajú, “Maira, o peregrino” (40) corresponderia a importante qualidade do personagem, caracterizado repetidamente como o herói-peregrino. Na opinião mais aceita pelos estudiosos do idioma tupi, o termo Monhã se refere às qualidades de médico-feiticeiro que distinguem o herói; Plínio Ayrosa explica-o da seguinte maneira: “Mosã, posã, pohã, poháng, posáng, etc., são variantes gráficas de

(37). — Curt Nimuendajú, “Os índios Parintintin do Rio Madeira”, *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, n. s., XVI, pág. 224; 1924.

(38). — Teodoro Sampaio, *O tupi na Geografia Nacional*, s. v. “mair”.

(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 Maire, em língua selvagem, significa o mesmo que transformador: posto que êsse era muito habil em transformar umas coisas em outras, e Monan significa o mesmo que velho e antigo... e é êle, como dizem, que ordena tôdas as coisas a seu agrado, formando-as de diferentes figuras: em formas de animais, aves, peixes e serpentes, segundo o seu paiz e habitação, mudando o homem em animal, para punir-lhe a maldade, como bem lhe parece.” A. Thevet *apud* A. Métraux, *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*, pág. 227.

(40). — “Sagen der Tembê-Indianer”, *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 47, pág. 201; 1915.

**mõ-áng, fazê-lo animar-se, tornar são, curar, remediar. E' o remédio, a medicina, a poçanga, o que cura".** (41)

Em grande número de escritos da época colonial, Sumé, como também se denomina o herói civilizador dos Tupinambá e de outras tribos tupi-guaraní, é apresentado como indivíduo de côr branca. Trata-se evidentemente duma interpretação errada de explicações dadas pelos aborígenes. Êstes, referindo-se ao herói civilizador da tribo, diziam ser êle um "grande caraiba", i. é, um grande mago ou feiticeiro. Ora, como o termo caraiba se applicava ao europeu, que era branco, a confusão era facil de estabelecer-se. Os europeus eram chamados de caraibas não por serem brancos, mas simplesmente porque eram considerados como indivíduos extraordinários. (42) A seguinte observação de Batista Caetano no Vocabulário da Conquista pode ser citada em abono do que acabamos de dizer: "Que entre os tupís **carayb** também designava "branco, europeu" vê-se do fato de ainda perdurar no Amazonas **cariua** exprimindo "o homem civilizado, instruido", e também "poderoso ou rico", pois que ainda a um negro abastado ou que tem posses chamam "**cariua tapanhuna**", isto é, senhor preto, senhor negro". (43) Em sua significação fundamental, **karaiib** não tem, pois, relação alguma com a côr do indivíduo a que se applica o nome.

Entre os estudiosos da lingüística americana não há acôrdo quanto à origem e à verdadeira significação do termo caraiba. Friederici, criticando o vocabulário eti-

(41). — Plínio Ayrosa, Notas a Jean de Léry, *Viagem à terra do Brasil*, tradução de Sérgio Milliet, pág. 273. — Lembremos que G. Friederici, por sua vez, traduz o termo "mohán" com "feiticeiro, necromante, médico; feitiçaria", dizendo, porém, ser oriundo "de uma língua de Santa Marta ou de Venezuela". *Hilfswörterbuch für den Amerikanisten*, pág. 66.

(42). — Em outro capítulo insistimos bastante sôbre a frequente identificação dos estrangeiros com heróis civilizadores indígenas. Aquí convem acrescentar apenas o exemplo do deus ou herói civilizador dos Quéchua, chamado Virakocha. Sôbre esta denominação escreve Friederici: "um deus dos Inka; uiracocha chamam comumente ao castelhaño estrangeiro, judeu, mouro, turco, inglês e francês, que todos são espanhóis uiracochas." (*O. c.*, pág. 100.)

(43). — Batista Caetano de Almeida Nogueira, "Vocabulário das palavras guaraní usadas pelo tradutor da "Conquista Espiritual", do Padre A. Ruiz de Montoya", *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, VII, pág. 69; 1879.

mológico de Lokotsch, aceita a opinião de von den Steinen, quando êste afirma “que a palavra caraibe, cariba, canibal, registrada nas Índias Ocidentais por Colombo e pelos primeiros descobridores, é tomada a uma tribo karaib, e que o termo karaib, karaibá, kxaráiba, 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 “alguem 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 nouco provável — de que o termo, com a significação de “alguem diferente de nós”, “estrangeiro”. (45) se tenha introduzido no Brasil depois do descobrimento. Lembramos tão somente que o vocábulo figura amiude 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 feiticeiro 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. Caraiiba, é, pois, todo portador dessa qualidade, quer seja o médico-feiticeiro 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 = a si próprio, mó = fazer, karaí = magia. (46) Dessa etimologia se depreende com

(44). — Georg Friederici, resenha de *Etymologisches Wörterbuch der amerikanischen (indianischen) Wörter im Deutschen*, de Karl Lokotsch; *Göttingische Gelehrte Anzeigen*; 1927, pág. 297.

(45). — Karl von den Steinen, *apud* G. Friederici, l. c.

(46). — Nimuendajú, “Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung etc.”, pág. 349.



facilidade o sentido original da palavra karáí, que passou para o português sob a forma de caraiba.

\*  
\* \*

### VIII. — A COSMOGONIA MUNDURUKÚ COMO EXPRESSÃO E SÍNTESE DUMA CULTURA TRIBAL

A tribo dos Mundurukú, distribuída pelos vales do Xingú, do Tapajoz 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-guaraní (1) salienta “que precisamente as mais importantes palavras-fio, relativas às partes do corpo e aos fenómenos da natureza, são tôdas 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 mesmo autor inclui o dialeto mundurukú na família lingüística dos Tupí-Guaraní, sem afirmar, todavia, que os Mundurukú sejam índios pertencentes originariamente a êsse grupo. Em seu estudo classificatório das línguas indígenas do Brasil, Chestmír Loukotka, por sua vez, inclui o idioma dos Mundurukú na família tupí sob a rubrica “línguas mescladas com Aruak”, juntamente com os Yuruna e os Xipaya do vale do Xingú. (2) Os Mundurukú do Xingú são conhecidos geralmente sob o nome de Kuruaya.

A afinidade lingüística dêsses índios com as tribos tupí-guaraní não corresponde parentesco cultural. Alguns autores admitem a probabilidade de uma filiação étnica dos Mundurukú com povos estabelecidos mais a oeste, talvez em terras bolivianas. No que se refere aos textos principais da mitologia, veremos que é realmente possível indicar importantes pontos de contacto.

(1) — “Beziehungen der Mundurukú zu den Tupi”, *Anthropos*, XXIII, págs. 975-976. (Reproduzido de “Lose Blätter vom Cururú”, 1937, pág. 80.)

(2). — “Línguas indígenas do Brasil”, *Revista do Arquivo Municipal*, vol. LIV, pág. 164; 1939.

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 sôbre a filiação do idioma, Nimuendajú escreve que as semelhanças com o Tupi-Guaraní não se explicam por influências exercidas pelos Apiaká e Parintintin. (3) Entretanto, a leitura do relatório de Gonçalves Tocantins (4) dá a impressão de que, pelo menos em certa época, a infiltração parintintin na tribo mundurukú deve ter sido bem considerável. O grupo por êle 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, sendo tratados exatamente como os Mundurukú natos. “São pintados, diz Tocantins, com os mesmos arabescos de côres indeléveis; a mulher encontra logo marido, e o menor encontra pai adotivo; que quase sempre é o próprio índio que o aprisionou.” (6) Deve-se frisar que a tatuagem tribal é de máxima importância para um Mundurukú, fato que também já é 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 tribo”. (7) A sua instituição é atribuída ao herói civilizador. (8) Segundo Agassiz, a tatuagem tribal é considerada como índice de nobreza; nas povoações em que os processos de aculturação haviam feito desaparecer o costume, recebia-se com distinção e deferência aos que ainda ostentavam os desenhos tradicionais. (9)

Deduz-se daí que os prisioneiros de guerra, uma vez adornados com a tatuagem tribal, são realmente mem-

(3). — Nimuendajú, *l. c.*

(4). — Antônio Manuel Gonçalves Tocantins, “Estudos sôbre a tribo Mundurukú”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo XL, vol. 55, parte II, págs. 73-161; 1877.

(5). — Gonçalves Tocantins, *o. c.*, pág. 84.

(6). — *O. c.*, pág. 93.

(7). — *O. c.*, pág. 115.

(8). — *Ibidem.*

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

bro da comunidade e não apenas uma classe de escravos. Assim, devem exercer influências decisivas na cultura tribal e modificar profundamente o idioma. (10)

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 Kruse que a vida social dos Mundurukú é organizada segundo princípios totêmicos, em conexão com um mixto de patrilinearidade e matrilinearidade. Conquanto a mulher seja respeitada, a posição social do homem é predominante. (11)

A tribo se divide em duas frátrias ou metades exógamas, a dos “brancos” e a dos “vermelhos”, por sua vez subdivididas em 34 clãs, cabendo 19 à frátria dos “brancos”, e 15 à dos “vermelhos”. (12)

- (10). — E' 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 tão pouco usar os mesmos adornos móveis, mas também não ousavam conservar os enfeites e distintivos nacionais de sua própria tribo”. C. Fr. Ph. von Martius, *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens*, I, pág. 71. — Dum modo geral, o número de indivíduos estranhos incorporados à comunidade mundurukú foi tão notável que deu origem a uma estratificação social baseada numa estratificação étnica. Herbert Baldus, “Herrschaftsbildung und Schichtung bei Naturvölkern Südamerikas”, *Archiv für Anthropologie*, N. F., XXV, pág. 116, 1939, e “Introdução” a *Os Caduveo*, de Guido Boggiani, págs. 16-17, estribado em von Martius, *l.c.*
- (11). — P. Albert Kruse, “Lose Blätter vom Cururú”, *Santo António — Provinzzeitung der Franziskaner in Nordbrasilien*, ano XI, n.º 2, pág. 103; outubro de 1933.
- (12). — P. Albert Kruse, *o. c.*, *Santo António*, ano XII, n.º 1, pág. 25; abril de 1934. — Segundo Barbosa Rodrigues (*apud* Henri Coudreau, *Viagem ao Tapajoz*, págs. 181-182), os Mundurukú estão organizados em tres divisões, a vermelha, a branca e a negra; em seus enfeites predominam respectivamente as cores vermelha, amarela e azul, que são as das diferentes araras criadas para êsse fim. A êsse respeito, é preciso frisar

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 constituem 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 como instituição do herói civilizador e imposta pela tradição, não se observa mais de um modo geral. (13) 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 jovem. (14)

No centro da aldeia mundurukú, eleva-se o ekçá, casa-dos-homens ou "quartel dos guerreiros", como se exprime Gonçalves Tocantins, (15) ou "pequeno templo do culto", como diz o padre Kruse. (16) 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

---

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* Fr. Valter Gary Kempf, O. F. M., "A contribuição franciscana para o conhecimento da tribo dos mundurucus", *Vozes de Petrópolis*, pág. 469, julho-agosto de 1944). Por sua vez, o mito da revolução social, a que nos referimos em outro capítulo, faz menção de três flautas kadukê. É possível, pois, que originariamente tenha havido uma flauta para cada grupo.

(13). — Valter G. Kempf, *o.c.*, págs. 469-470.

(14). — Valter G. Kempf, *o.c.*, pág. 470.

(15). — *O.c.*, pág. 102.

(16). — *Apud* V. G. Kempf, *o.c.*, pág. 469.

de um mito importante, recolhido por frei A. Kruse, e relativo à instituição da casa dos homens. (17)

\*  
\* \*

### 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 freqüentes 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 nheengatú (que não é a língua dos Mundurukú) e em português. (18) São valiosas também as versões colhidas por Gonçalves Tocantins (19) e Agassiz. (20) Outra foi publicada por Coudreau. (21) Modernamente, a contribuição científica dos missionários franciscanos veio completar, de vários pontos-de-vista, êsse material do século passado. (22)

- (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*, pág. 570) e dá-se-lhe a denominação de itai-chiát em substituição a itaichi-amát, impúbere. (V. G. Kempf, *o. c.*, pág. 470.)
- (18). — João Barbosa Rodrigues, “Poranduba Amazonense”, *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, vol. XIV (1886-1887), fascículo n.º 2, págs. 245-251; Rio de Janeiro 1890.
- (19). — *O. c.*, págs. 86-88.
- (20). — Agassiz, *o. c.*, págs. 396-399.
- (21). — Henri Coudreau, *Viagem ao Tapajoz*, págs. 162-166.
- (22). — Consultamos os seguintes trabalhos: P. Albert Kruse, “Lose Blätter com Cururú”, *cit.*: Frei Valter Kempf, O. F. M., “A contribuição franciscana para o conhecimento da tribo dos mundurucus”, *cit.*, “A mitologia dos mundurucus”, *Vozes de Petrópolis*, março-abril de 1945, págs. 166-177. Não nos foi possível encontrar as publicações dos missionários Hugo Mense

Os atributos de Karu-Sakaibê e o culto que lhe é tributado levaram os missionários franciscanos a classificar êsse personagem como ser supremo. De fato, os Mundurukú, apesar de incluí-lo em um de seus clãs totêmicos, afirmam que não teve pai nem mãe, (23) e que é Tupana “e não homem como nós outros (huei-diéniá-emá)”. (24) Além disso, fala-se em sua grande bondade. (25) As almas dos falecidos vão reunir-se a êle no além. E’ objeto não somente de preces e súplicas, como de uma espécie de sacrifício. Quanto a êste último ponto, afirma frei V. Kempf: “Omitiam-se escrupulosamente sacrifícios às outras personagens míticas porque Karu-Sakaibê o proibira”, (26) o que está em contradição com o seguinte depoimento do padre Kruse: “Os antepassados dos clãs, tubê ou unçun, estão abrigados nos kadukê, grandes instrumentos de sôpro 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 mesêri, que é uma beberagem 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 descendentes”. (27) Trata-se, pois, dum 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,

---

e Chrisostomos Strömer.

Já estava redigido êste capítulo quando saiu do prelo o vol. IV dos *Arquivos do Museu Paranaense*, contendo erudito “Estudo sôbre a mitologia dos índios mundurucus” (págs. 249-290), da autoria de frei Valter Kempf, O. F. M. 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.

(23). — Gonçalves Tocantins, *o. c.*, pág. 86.

(24). — Frei Valter G. Kempf, O. F. M. “A contribuição franciscana para o conhecimento da tribo dos mundurucus”, pág. 473.

(25). — Coudreau, *o. c.*, pág. 165; Kempf, *o. c.*, pág. 473.

(26). — Kempf, *o. c.*, págs. 473-474.

(27). — Kruse, *o. c.*, 1934, pág. 25.

Karu-Sakaibê é chamado de “nosso pai”, (28) da mesma forma como, segundo Preuss, (29) o ser supremo dos Uitoto se chama simplesmente de “pai”. Entretanto, a designação de “pai” ou “nosso pai” também pode significar simplesmente ancestral ou pai do gênero humano e, como tal, segundo o próprio padre Schmidt, (30) seria o protótipo dos heróis civilizadores.

Com referência ao ser supremo dos Uitoto, Radin (31) exprime a opinião de que o título de “nosso pai” constitui um esforço — por parte do espírito realista, em oposição à mentalidade 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 antepassados. (32)

Se é verdade que Karu-Sakaibê pode ser arrolado como ser supremo, o que não pretendemos pôr em dúvida, é certo também, de outro lado, 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 Preuss, (33) 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 ex-

FAÇULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

(28). — Kruse, *o.c.*, 1934, pág. 27.

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

(30). — Wilhelm Schmidt, “Heilbringer bei den Naturvölkern”, *Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse (IVe session)*, pág. 251.

(31). — Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher*, pág. 357.

(32). — E' preciso assinalar, porém, que, na opinião de K. Th. Preuss, os designativos de “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. *O. c.*, págs. 46-47.

(33). — *O. c.*, págs. 42-43.

clusivas. 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 constitui um processo tão comum que nas "culturas secundárias" (segundo o esquema elaborado pela 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 civilizador. (34)

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 êle se retirou para o céu, depois de deixar, como recordação, as inscrições rupestres que se encontram no vale do Tapajoz; segundo a versão de Barbosa Rodrigues, sumiu-se num buraco da terra. Ademais, além de não lhe atribuir pai nem mãe, o mito o apresenta com a faculdade de criar homens, pois, quando se lhe extravia o filho, êle cria outro, esculpindo-o de madeira e dando-lhe vida. (35)

Karu-Sakaibê não é somente o autor da divisão da tribo em metades (êle próprio pertencia ao clã karu, i. é., da arara vermelha, que faz parte da frátria dos "vermelhos"), como também do rigoroso preceito da exogamia, que se observa invariavelmente. Além disso, instituiu a monogamia. (36)

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 à superfície da terra, estabelecendo-os no território do Alto-Tapajoz, na aldeia de Necedemos ou Decodemo, considerada, por isso mesmo, como berço do gênero humano. (37)

---

(34). — W. Schmidt, "Heilbringer bei den Naturvölkern", pág. 257.

(35). — Gonçalves Tocantins, *o. c.*, pág. 87.

(36). — Kruse, *o. c.*, 1934, pág. 25; Kempf, *o. c.*, pág. 470.

(37). — Gonçalves Tocantins, *o. c.*, pág. 75.



Rairu, companheiro de Karu-Sakaibê, é arrastado ad inferos por um tatú, (38) 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 restantes — os melhores e os mais bonitos — ficam em baixo. Esse incidente ocorre também, mais ou menos diferenciado, na mitologia de outras tribos americanas. (39)

Karu-Sakaibê é também herói transformador. Sooprando em penas fincadas na terra, produz rochas e montanhas, mais ou menos como Kon, o “sem-ossos”, personificação da tempestade entre os Yunka do Perú, que faz os montes e os vales. (40)

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: “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”, disse êle”. (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 Tapajoz, que falam a mesma língua. Dos sinais por êles deixados concluíram os Mundurukú que os visitantes queriam confraternizar-se com êles. (42)

Tudo isso vem corroborar a nossa opinião de que, pelo menos em determinados casos, as frâtrias são simplesmente hordas outrora independentes e que afinal se fundiram, como tivemos ensejo de dizer com relação aos Bororo.

- 
- (38). — Segundo Kempf, rairu significa tatú. (*O. c.*, pág. 473.) Seria, pois, uma personificação da lua. (W. Schmidt, *o. c.*, pág. 251.)
- (39). — P. Ehrenreich (“Die Mythen und Legenden der Süd-amerikanischen Urvölker etc.” págs. 32-33), reuniu várias formas análogas ou paralelas de tribos de diferentes partes da América. Veja-se também, sobre este assunto, R. H. Lowie, “American Culture History”, *American Anthropologist*, vol. 42, pág. 421; 1940.
- (40). — Analogia lembrada por Ehrenreich, *o. c.*, pág. 29.
- (41). — Kruse, *o. c.*, 1934, pág. 27.
- (42). — Kruse, *o. c.*, 1934, nota à pág. 33.

O rapto de mulheres, praticado pelos Mundurukú, segundo o testemunho de Gonçalves Tocantins, (43) 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 exogamia. (44)

O distintivo tribal, e ao mesmo tempo clânico, — pois varia de acôrdo com os clãs, — foi também inventado por Karu-Sakaibê, como atrás já lembramos. “Então, escreve Coudreau, (45) num gesto de infinita bondade, o grande Carú-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 Carú-Sacaebê.” Também os Borcro, 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 feiticeiros. (46) Segundo Gonçalves Tocantins, a feitiçaria é o único crime que se castiga com pena de morte. (47) E parece ser a única coisa de que os Mundurukú realmente têm medo, já que não há más espíritos que povoam a natureza. (48) A não existência de más espíritos explica provavelmente o pouco relêvo dado ao culto religioso e o papel reduzido dos médicos-feiticeiros. A êstes cabe descobrir e inutilizar o kauri, i. é, o feitiço ou matéria enfeitiçada que os más 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 êle quem deu origem à caça de maior porte, pois antigamente havia só caça miuda, e quem ensinou aos homens todos os processos de caçar. (49) Mas não foi só isso;

(43). — *O. c.*, pág. 84.

(44). — Veja-se, por exemplo, a crítica de Freud a Mac Lennan. Sigmund Freud, *Totem und Tabu — Einige Uebereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und Neurotiker* (4.ª edição), págs. 147-148.

(45). — *O. c.*, pág. 165.

(46). — Gonçalves Tocantins, *o. c.*, pág. 111.

(47). — *O. c.*, pág. 107.

(48). — Gonçalves Tocantins, *o. c.*, pág. 117.

(49). — Coudreau, *o. c.*, pág. 162.

apesar de experimentar a ingratidão dos primeiros homens, a quem depois transformou em porcos do mato, ensinou aos antepassados dos atuais Mundurukú os processos agrícolas e a preparação dos alimentos. A versão colhida por Gonçalves Tocantins dá-lo da seguinte maneira: "Em Necodemus 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 farinha". (50) Segundo informes registados 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 coleta. (51) Afirmação 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 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 animais. (55) O mito mundurukú exprime o "valor social" do

(50). — *O.c.*, pág. 87.

(51). — *O.c.*, 1933, pág. 103.

(52). — Barbosa Rodrigues, *o.c.*, pág. 251.

(53). — C. Teschauer, S. J., *Avifauna e flora nos costumes, superstições e lendas brasileiras e americanas* (3.ª edição), pág. 208.

(54). — Barbosa Rodrigues, *l.c.*

(55). — A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders*, pág. 345.

trabalho, da mesma forma como 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. E' 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, vão saindo cada qual com a pele mais escura, e o último aparece com a pele bem preta, porque a água já estava muito suja. (56) — 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-Sacaebê) 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-Sacaebê pintou pela mesma forma por que êle 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 terras". (57)

Karu-Sakaibê é, pois, responsabilizado pelos mais variados fenômenos que solicitam a atenção do Mundurukú. Logo que surgem fenômenos novos que reclamam explicação, a fantasia mítica forja os episódios correspondentes, cujo protagonista é o mesmo Karu-Sakaibê.

(56). — Kruse, *o.c.*, 1934, pág. 29.

(57). — Gonçalves Tocantins, *o.c.*, pág. 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 alimentamos de juca, de canaguiche (beberagem de frutos) e dos frutos da palmeira milpesos. E' por isso que somos escuros. Vocês, porém, comem carne e arroz, por isso vocês são brancos. Nós todos comemos frutos, por isso somos escuros." (Preuss, *o.c.*, pág. 9.) — E interessante exemplo para ilustrar o raciocínio pseudo-científico do *post hoc, ergo propter hoc*.

Dissemos, no início dêste 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 Mamoré. (58)

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 reminiscência 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 americanas. (60)

Mas, como há pouco lembramos, o nome Karu se aplica também a um dos heróis míticos dos Yurakarê. E o mito principal dêstes 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 Ehrenreich, (61) é provável que no mito mundurukú, a figura de Rairú (companheiro de Karu-Sakaibê no texto de Gonçalves Tocantins, e filho dele na versão colhida por Barbosa Rodrigues) reuna, 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; êste, além de fazer um filho de unha de seu pé, também possui um irmão, que

---

(58). — Uma das versões mais conhecidas dêsse mito é a de Barbosa Rodrigues, *o.c.*, págs. 252-255.

(59). — *O.c.*, pág. 245.

(60). — Referimo-nos, por exemplo, aos heróis civilizadores das altas culturas da América (Azteca, Maya, Chibcha, Quéchua), que teriam vindo de modo misterioso, duma região do oriente. (Cf. P. Ehrenreich, *o.c.*, pág. 41.) Outro Exemplo é o do herói civilizador de certas tribos tupí, Sumé ou Maira (-Atá); a êste respeito, Nimuendajú colheu material interessante entre os Tembê do Maranhão e do Pará. ("Sagen der Tembê-Indianer", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 47, págs. 281 ss.; 1915.)

(61). — *O.c.*, págs. 46-49.

depois sobe ao céu, transformado em lua. (62) De seu lado, Karu-Sakaibê, depois de perder a Rairú, faz de madeira um segundo filho, que é posteriormente transformado numa anta. (63)

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 de Mundurukú, enquanto do outro assinala com côres 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, afim de se dividirem e de ocuparem tôda a terra; em seguida, torna, porém, a pacificá-las, embora não apague o ódio que fez nascer no meio delas. Dêsse 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. E' a expressão mítica do problema das situações intertribais.

\*

\* \*

## IX. — OBSERVAÇÕES SOBRE OS FUNDAMENTOS MÍTICOS DAS CHAMADAS “FESTAS-DE-JURUPARÍ” 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 Juruparí”. 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 Juruparí”, registada entre os ín-

(62). — Na versão referida por Ehrenreich (*o. c.*, pág. 46, segundo d'Orbigny?). No texto de Barbosa Rodrigues, é Karu que se origina da unha do pé de Tiri.

(63). — Gonçalves Tocantins, *o. c.*, págs. 87, 88.

dios Tukano. A seguir, algumas palavras sôbre os conhecimentos atuais acêrca 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 attribuiam importância científica apenas ao estudo de uma língua indígena: o tupí-guaraní. Traduziram-se para êsse idioma textos míticos colhidos entre índios de classificação lingüística inteiramente diversa. Nessas traduções, um espírito que por qualquer motivo pudesse lembrar o diabo era quase sempre batizado de Jurupari, assim como qualquer "trickster" era designado como Kurupira.

Um dos primeiros a incorrer nesse êrro foi Barbosa Rodrigues, que em sua "Poranduba Amazonense" (1) publicou em nheengatú 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 sôbre o assunto, contribuiu, por sua vez, para a perpetuação do êrro. (3)

(1). — J. Barbosa Rodrigues, "Poranduba Amazonense", *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, tomo XIV (1886-1887), fascículo n.º 2; Rio de Janeiro 1890.

(2). — Ermano Stradelli, "Leggenda dell' Jurupary", *Bollettino de la Società Geografica Italiana*, 659-689, 798-835; Roma 1890. — Conhecemos êste trabalho somente através do resumo dado por Luiz da Câmara Cascudo, *Em memória de Stradelli*, págs. 61-75; Manaus 1936.

(3). — Henri A. Coudreau, *La France Équinoxiale --- Voyages à travers les Guyanes et l'Amazonie*, vol. I, págs. 181-210.

Ehrenreich foi o primeiro a reagir contra o abuso de nomes próprios de proveniência tupí-guaraní: “O constante emprêgo 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 Yuruparí é motivo de confusão, porquanto êsse 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 Tucano”. (4)

Infelizmente, porém, a admoestação de Ehrenreich não foi levada em consideração pela maioria dos etnólogos. Bastaria comparar, ainda que superficialmente, a idéia do Juruparí tupinambá com as heróis míticos do Orinoco, do Rio Negro, do Uaupés e do Japurá, para se verificar desde logo que, além do nome, não há traço que permita identificar êsses “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 Juruparí — 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 evidente que houve erro em identificar Jurupary com o demônio”. (5)

---

(4). — Paul Ehrenreich, “Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt”, *cit.*, pág. 7.

(5). — Carta Pastoral de D. Frederico Costa a seus amados diocesanos, pág. 53. — A opinião do bispo se apoia 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 à 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 a comida, pelo espaço de uma lua, afim de que a fôrça dessa lua passe toda para a criança;
- 4.ª — O chefe fraco será substituído pelo mais valente da tribo;



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 Juruparí 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 uma 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 tabú mecânicamente ligado a seus instrumentos sacros, e ao caráter um tanto rude dos ritos ligados ao seu culto". (6) Depois de lembrar que a denominação Yurupary "designa o principal demônio dos antigos Tupinambá", 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, veem-se, por exemplo, em Koai dos Siusí, e em Milómaki, dos Yahúna, que podem muito bem ser comparados com o velho demônio Yurupary". (7) Ora, em oposição a isso, cumpre acentuar que em toda a obra de Koch-Grünberg não encontramos nenhuma afirmação que justifique esse

---

5.ª — O tuixaua poderá ter tantas mulheres quantas puder sustentar;

6.ª — A mulher esteril 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, afim de que assim seja castigada de algum dos três defeitos nela dominantes; incontinência, curiosidade e facilidade em revelar segredos". (*Ibidem.*)

(6). — *The Civilization of the South American Indians with Special Reference to Magic and Religion*, pág. 308. — Compare-se com Theodor Koch-Grünberg, *Zwei Jahre unter den Indianern*, I, pág. 190.

(7). — *O. c.*, págs. 308-309.

ponto-de-vista. Ao contrário, Koch-Grünberg frisa repetidamente o verdadeiro nome e sobretudo o caráter dos heróis, e quando reproduz, por exemplo, a seguinte afirmação dos índios, com relação aos instrumentos sagrados: "São demônios (Yuruparý) com diferentes nomes e diferentes vozes", (8) a palavra Yuruparý é empregada apenas como substantivo comum. Em outra passagem, refere que os Siusí usam o nome de Yuruparý para o mais temido dos seus demônios, cuja verdadeira designação é Iyälmi. (9) Este sim, talvez seja comparável ao antigo demônio tupinambá. (10)

O sentido em que atualmente se costuma empregar a denominação Juruparí não se deve, pois, confundir 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

---

(8). — Theodor Koch-Grünberg, *o.c.*, I, pág. 350.

(9). — *O.c.*, I, pág. 190.

(10). — Artur Ramos, diante da dificuldade de conciliar os vários entes míticos hoje encontrados na literatura etnológica sob a denominação de Juruparí, contenta-se com apontar-lhes, como caracteres comuns, o facto de serem gênios maléficos, habitando nos bosques, e de inspirarem terror aos índios. (*Introdução à antropologia brasileira*, I, pág. 119.) Essa caracterização é demasiado vaga e imprecisa. Para Artur Ramos, os mitos de "Juruparí" recolhidos por Barbosa Rodrigues e por Ermano Stradelli são de tribos tupí, o que evidentemente não está certo. Basta, p. ex., 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 "Yuruparý" 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 pes-119-120.) — Os "mitos de Juruparí" divulgados por quisas modernas sobre os mitos tupis". (*O.c.*, págs. Barbosa Rodrigues e Stradelli são, como já dissemos acima, dos índios Tariana, do grupo aruak, e nada têm que ver com a mitologia tupi-guaraní. Não importa a circunstância de que os textos são às vezes apresentados em nheengatú.

rapazes entre numerosas tribos indígenas da Guiana. O nome próprio desses heróis varia às vezes de tribo em tribo; por exemplo, Izi entre os Tariana, Koai entre várias tribos aruak e entre os Kobeua, Uaktí entre os Tukano do Tiquiê, Milómaki entre os Yahuna, e assim por diante.

\*  
\* \*

A 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 “Juruparí” 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 a 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)

---

(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 Juruparí a que se refere o bispo D. Frederico Costa em sua Carta Pastoral. *Vide retro*, nota n.º 5.

Além desse texto mítico, forneceu-nos o Dr. E. Biocca valiosos informes relativos à “usança do Juruparí” entre os Tukano do Rio Tiquiê. Os instrumentos sagrados — uns 6 ou 8 pares —, que as mulheres não podem ver, são guardados nos igarapés, debaixo da água. Sòmente o pagé e alguns adultos podem ir a êsses igarapés. Para evitar que as mulheres se aproximem dos esconderijos, amedrontam-nas, dizendo que os igarapés são protegidos pelo Bolaro. Trata-se dum 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 Juruparí, defendendo a êstes da curiosidade feminina e infantil; chupa o cérebro de suas vítimas.

Os Tukano do Rio Tiquiê não conhecem o macacaruá ou “máscara de Juruparí”, encontradiça 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 Juruparí”, a diferença dos trajes caracteriza a posição social do indivíduo. Distinguem-se três categorias ou cârnadas acima dos impúberes e das mulheres:

- 1.ª — os caciques e os principais,
- 2.ª — o comum da população,
- 3.ª — os jovens recém-iniciados.

Essa estratificação observa-se com certeza nas “danças de Juruparí”, e possivelmente também nas demais. As “danças de Juruparí” 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 fase, da qual participam as mulheres, e que consiste em danças orgiásticas.

Um fato significativo, ocorrido entre os Tukano do Papurí, afluente do Uaupés: uma índia catequizada, ao morrer, confessa ao missionário o maior pecado de sua vida, que era o de ter visto o Juruparí. “Eu estava trabalhando num igarapé e, escondido debaixo da areia, vi o Juruparí”. Provavelmente julgava estar morrendo

por ter visto o Juruparí, i. é, o instrumento sagrado que o representa e que se toca nas festas dos homens.

\*  
\*   \*  
\*

Os informes fornecidos pelo Dr. Biocca confirmam e completam os nossos dados sôbre religião e mitologia das tribos setentrionais do continente sulamericano, principalmente da região das Gúianas.

Em comparação com outras partes da América do Sul, o território das Gúianas, estendendo-se mais ou menos desde o vale do Rio Negro até o do Orinoco 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 Karaió e Tukano do outro. Podemos, por isso, encarar as Gúianas como "província etnográfica", sobretudo no tocante à mitologia e à religião.

Alexander von Humboldt, o primeiro cientista que percorreu essa região, nos primórdios de século passado, refere que os índios do Alto-Orinoco, de 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 Jolokiana, o princípio máu, menos poderoso, mas, em compensação, mais esperto e mais ativo do que o primeiro. Esses indígenas veneram o botuto, i. é, a 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 permite participar do culto religioso, nem tampouco ver a trombeta sagrada, sob pena de morte. Os médi-co-feiticeiros, chamados piaches, fazem soar o botuto

debaixo das palmeiras, afim 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, as tribos vizinhas. (12)

Em princípios dêste século, Theodor Koch-Grünberg verificou em tôda a região do alto Rio Negro e de seus tributários a realização de festas em que se tocam enormes flautas de madeira de paxiuba. A tradição conservou-se mesmo entre os chamados índios cristãos, sendo encontrada, com muitas variações, em grande parte da zona tropical da América do Sul.

Segundo a descrição de Koch-Grünberg, (13) 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 Yaperikuli, herói legislador das tribos aruak daquela região. (14)
2. Realiza-se a festa quando estão maduros os frutos da palmeira assaí 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 paxiuba 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.

(12). — Alexander von Humboldt, *Reise in die Aequinoctial-Gegenden des neuen Continents*, vol. III, págs. 150, 185, 202-204.

(13). — *O.c.*, I, págs. 187 ss., 314 *et passim*.

(14). — Às flautas tocadas durante a festa, como também à própria dança, os Siusi (Aruak) davam igualmente o nome de Koai. (Págs. 187, 188.)

Interrogado sôbre o sentido da festa, um informante indígena 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, i. 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, afim de influenciá-lo por meio de danças, mortificações e flagelação, e de obter outra colheita abundante". (15)

O próprio Koch-Grünberg, assistindo à festa entre os Tuyúka 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 mirití e de japurá, que iam depositar no interior da maloca. (16)

Este, porém, é apenas um dos aspectos das "festas de Juruparí". Entre outras coisas, constituem também ritos de iniciação pubertária para os rapazes, como se lê nos relatos de numerosos observadores. (17)

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 sôbre o elemento feminino da tribo. 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 Juruparí" em tôda 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 paxiuba, atrás reproduzido, não o diz de modo explícito, mas isto porque a narração é

---

(15). — Koch-Grünberg, *o. c.*, I, págs. 189-190.

(16). — Koch-Grünberg, *o. c.*, I, págs. 314-316.

(17). — Veja-se, por exemplo, Koch-Grünberg, *o. c.*, I, págs. 347-348.

apenas um simples fragmento do mito tribal. (18)  
 O mito tariana de Izi, em cuja parte final se relata tam-  
 bém a cremação dum "feiticeiro" e o aparecimento da

- (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 muííssimos anos, veio da casa-da-água, a pátria do sol, um pequeno menino, que cantava tão maravilhosamente que muita gente vinha de tôda 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 os seus parentes pegaram Milómaki, que enquanto isso crescera e ficara rapaz, e queimaram-no numa grande fogueira, dizendo que era máu 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: 'uádyudyáú — uádyudyáú — uádyudyáú — uádyudyáú — uádyudyáú — uádyudyáú — máki — uadyúdyá — hé — ! 'Agora eu morro, meu filho, agora deixo êste mundo' — Enquanto o seu corpo intumescia pelo calor, cantava ainda maravilhosas melodias: "padyúleré — padyúleré — padyúleré — padyúleré — padyúleré — padyúleré — 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 paxiuba, pois antes não havia paxiubas. 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 tôda vez que estão maduros os frutos de ingá, pupunha, castanha, umari, etc., e dançam em honra de Milómaki, que criou tôdas as frutas. Todavia as mulheres e os meninos pouco crescidos não podem ver as flautas. Aquelas morreriam, e êstes comeriam terra, ficariam doentes e morreriam também. Após a dança, os homens só podem alimentar-se depois de o médico-feiticeiro lhes ter dado um fruto de pimenta torrado, e mesmo então só podem comer beijú, capsicum, tucupí e saúvas durante dois dias e meio; depois disso, podem tomar quaisquer alimentos. Uma vez por ano, por ocasião da grande festa do Yurupary', 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, *o. c.*, II, págs. 292-293.



primeira paxiuba, certamente se aproxima muito mais da feição completa e original do texto. (19) Essa versão, aliás bastante conhecida, exprime claramente a instituição dos mistérios como festa-dos-homens. É o próprio herói quem ordena: “Tôdas 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 sôbre o regime de terror em que se mantêm as mulheres por meio das representações e práticas relativas ao herói Uaktí. (20)

\*  
\* \* \*

Para uma compreensão mais exata dêste último aspecto das idéias e práticas de “religião de Juruparí”, seria muito útil estudar a instituição da casa-dos-homens através de todo o continente sulamericano e a distribuição dos mitos e ritos correspondentes. Queremos mencionar aqui sômente um mito particularmente significativo a êsse respeito. É o mito da revolução social, i. é, da substituição do regime matriarcal ou ginecocrata pelo domínio dos homens; por êle se explica a origem da atual organização política da tribo.

É o que se observa, por exemplo, entre os Mundurukú. Segundo a tradição dêsses índios, o govêrno da tribo, ligado à guarda e ao uso das flautas sagradas (ka-

---

(19). — Barbosa Rodrigues, *o. c.*, págs. 105-118.

(20). — Quanto à estratificação social ligada às “festas de Juruparí” entre os Tukano do Tiquiê, que é outro aspecto importante, já lembramos o fenômeno análogo do Orinoco, 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 pagés, dum corpo sacerdotal fortemente organizado, consoante a expressão de Coudreau. Este autor menciona a seguinte hierarquia de médicos-feiticeiros no Uaupés: os pagés perfeitos (uarassú), os grandes pagés (assú) e os aprendizes de pagé (mirim). Henri A. Coudreau, *o. c.*, I, pág. 197.

dukê), esteve outrora nas mãos das mulheres. Dois heróis, Marimarapê 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 tabú para o elemento feminino, os homens adquiriram o poder político, passando a ocupar o ekçá (edifício central da aldeia) em lugar das mulheres. (21)

Em outras tribos sulamericanas, 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 paraguaio. (22) Entre estes índios, celebra-se a festa dos espíritos, ou anâpôsô, descrita por vários autores, entre os quais Herbert Baldus, que traz a descrição mais pormenorizada. (23) Cunho essencial de toda a cerimônia é o terror infundido nas mulheres pelos homens mascarados que representam os espíritos. Acreditam os Txamakoko que toda 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 Fric, e publicado e comentado por Métraux no citado artigo, refere "o morticínio das mulheres que descobriram a identidade dos anâpôsô". É provável, pondera Métraux, que, segundo a feição original do mito, a festa dos anâpôsô fosse primitivamente celebrada pelas mulheres, tendo os homens descoberto o segredo. O mesmo autor

---

(21). — P. Albert Kruse, "Lose Blätter vom Cururú", *Santo Antônio*, ano 12, n.º 1, págs. 27-29; 1934.

(22). — A. Métraux, "A Myth of the Chamacoco Indians and its Social Significance", *Journal of American Folklore*, vol. 56, págs. 113-119; 1943.

(23). — Herbert Baldus, *Indianerstudien im nordöstlichen Chaco*, págs. 90-95.

mostra que “êsse 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-las”. (24) É esta a significação social do mito.

Com efeito, os três povos da Terra do Fogo, que são os Selknam, os Yâmana e os Alakaluf, celebram a festa dos homens de maneira muito semelhante à que acabamos de citar; entre os Selkam e Yâmana há também uma associação entre a festa e a iniciação dos rapazes. Além disso, as três tribos explicam a origem da cerimônia por intermédio dum mito que se pode resumir da seguinte maneira: “As mulheres governavam, enquanto os homens ficavam em casa, realizando trabalhos servis. Afim 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 poder”. (25) Na versão dos Yâmana lê-se textualmente: “Desde êsse 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, a que, a nosso ver, se liga certa ascendência do elemento masculino sôbre as mulheres. E entre êsses indígenas, como vimos no capítulo anterior, observa-se de fato um status social dominante do elemento masculino.

---

(24). — A. Métraux, *o.c.*, págs. 116-117.

(25). — A. Métraux, *o. c.*, pág. 117, segundo Martin Gusinde.

(26). — M. Gusinde, *apud* A. Kruse, *o.c.*, nota à pág. 34.

Há pouco tempo, o mito da revolução social contra o matriarcado foi encontrado também entre os Puinave, onde se liga a ritos de iniciação. (27)

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 ginococrata é análogo aos “mitos de Juruparí”. Já os próprios textos revelam afinidade, a tal ponto que o mito da revolução social vem a constituir simples episódio do “mito de Juruparí”, o que quer dizer que o “Juruparí” 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 um grande papel na religião de Juruparí), eram as mulheres que tocavam paxiuba, vestiam o macacaraua, evocavam a Juruparí. Mas êste 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 paxiubas. Ela parou para urinar e depois para lavar-se. Juruparí afinal a alcançou. Deitou-a sobre a pedra, violou-a e tirou-lhe as paxiubas e o macacaraua. Desde essa época, as mulheres não devem ver o macacaraua, sob pena de morte”. (28) E foi depois do citado incidente que o herói instituiu definitivamente as festas solenes de sua religião. (29)

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 êstes, por meio duma contra-revolução, apoderando-se, como acabamos de ver, do macacaraua e das paxiubas. (30) Na versão de Barbosa Rodrigues, o episódio se narra 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 reapare-

---

(27). — Hermann von Waldegg, *apud* Métraux, *o. c.*, pág. 118.

(28). — Henri A. Coudreau, *o. c.*, I, pág. 186.

(29). — *Ibidem*.

(30). — Coudreau, *o. c.*, I, págs. 205-206.

ce, manda jejuar, açoita os homens e as mulheres, e pega a que revelou o segredo, matando-a após ter tido cópula com ela. (31) Aqui não parece ter havido propriamente usurpação do poder político por parte do elemento feminino, mas apenas uma tentativa, mal sucedida, nesse sentido.

O fato principal é, porém, 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 representam êsses espíritos, constituem fenômenos geralmente associados a essa categoria de mitos heróicos, espalhados por todo o continente sulamericano.

A finalidade das festas em que se tocam as flautas sagradas e em que se representam os espíritos de heróis ou antepassados costuma ser caracterizada, com tôda razão, como sendo a de assustar ou aterrorizar as mulheres. Há pouco, citamos mesmo uma passagem do mito yãmana em que se faz essa afirmativa. Nem por isso se pode, entretanto, dizer, como às vezes acontece, que tôda a cerimônia se reduza a fraude e mistificação. Além do cunho político, que é indiscutível, essas festas não deixam de ter caráter profundamente religioso. Os índios que representam os heróis têm a convicção de identificar-se com êles e quando fazem soar os instrumentos sagrados creem tratar-se realmente da voz dos espíritos, como já foi notado por Alexander von Humboldt com referência a índios da Guiana. (32) Também a crença dos Mundurukú, de que os espíritos dos avoengos tribais residem nos kadukê, bem como o fato — atrás referido — de se lhes oferecer, em sacrifício, beberagem de mandioca, provam com evidência a sinceridade com que se realizam essas cerimônias.

\*  
\* \*

---

(31). — Barbosa Rodrigues, *o. c.*, págs. 111-112, 116-117.

(32). — *O. c.*, III, pág. 203.

## X. — CONCLUSÃO

O estudo etno-sociológico 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, pode se estabelecer um confronto entre os diferentes aspectos duma determinada cultura e a mitologia heróica tribal, afim 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 sulamericanas. 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 do nosso ensaio podem se resumir do seguinte modo:

1. O estudo dos movimentos messiânicos entre 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 na-

tivas com a civilização ocidental. Os exemplos colhidos entre índios sulamericanos indicam a existência duma relação entre o messianismo e o mito do herói civilizador, baseada na crença da reencarnação ou de outra manifestação do herói para conduzir o seu povo a um paraíso, terrestre ou não, ou para salvá-lo de um cataclisma 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 a 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 Apopokuva 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-Juruparí”, 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 sulamericano. A principal função social dos mitos heróicos conhecidos sob o nome de Juruparí — e que não se devem confundir com o demônio tupinambá assim denominado — é a de legitimar a “usança-de-Juruparí”, 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-Juruparí” levaram a uma estratificação no seio 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-Juruparí”, 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 que caracterizam os Kaduveo. O herói-demiurgo é o caracará, falcãoídeo 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 médicos-feiticeiros, 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 muitos heróicos constitui o aspecto predominante das festas religiosas dos Bororo; os adornos usados na representação pantomímica de Bakororo consideram-se 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 ca-



ráter dum genuino 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 médico-feiticeiro, 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 médico-feiticeiro. Embora o mito tribal apresente, como heróis, os irmãos Nyanderykey e Tyvry, é especialmente o primeiro que atua como transformador e civilizador. A êle se remonta sobretudo a instituição de importantes práticas religiosas de feição coletiva. Atribui-se-lhe o govêrno 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 pagés, 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 médico-feiticeiro. O pagé é um pequeno herói, e o herói um grande pagé.

7. O herói transformador e civilizador dos Mundurukú é Karu-Sakaibê. Produziu não somente uma série de acidentes geográficos da região do Tapajoz, mas é também o autor da organização social da tribo. Trouxe os primeiros homens duma região subterrânea. A sociedade mundurukú se divide em metades exôgamas, 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 aos 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 um modo geral, cumpre acentuar que o caráter assumido pelos 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 tôdas as divergências, se podem apontar feições relativamente constantes nos heróis das diferentes culturas, deve-se isto ao fato de que essas culturas, por mais variadas que sejam, apresentam sempre um mínimo de "idéias elementares" indispensável a qualquer ordem social.

A existência duma estreita relação entre a configuração cultural e a mitologia heróica da tribo é comum a tôdas as culturas aqui estudadas.

Entre as tribos indígenas sulamericanas, pelo menos na medida em que foram consideradas neste ensaio, os mitos heróicos ocupam uma posição de excepcional relêvo 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 nos adornos que o representam e nos instrumentos musicais que lhe reproduzem a voz.

Uma das principais preocupações dos mitos heróicos aquí 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 própria tribo e de seus valores em oposição a outros grupos, humanos e animais, o mito heróico se revela como fator máximo de coesão social.

## Conclusion

The ethno-sociological study of the hero-myths of Brazilian Indian tribes can be undertaken in two different but complementary ways. In the first place, you might choose determined characteristic social phenomena or important institutions observed in aboriginal cultures of different regions, investigating the relations existing between those elements and the hero-mythology of the tribes in question, in order to verify whether there is some interdependence between those phenomena, under which conditions it prevails and of which nature it is. In the second place, you might confront the various aspects of one determined culture with the tribal hero-myths, so as to characterize not only the way in which the culture-configuration is reflected in the tradition of the mythical heroes, but also the significance and function of that mythology in the tribal life.

It is from those two points of view that the problem has been considered here. Starting from the first one, we studied the occurrence of messianism in connexion with hero-mythology, checking into the relation between the two phenomena in Indian cultures of different regions of South America. And at the end of the essay we broached, by way of a sketch, the tradition of mythical heroes in relation to men's feasts, an important social institution of many South American tribes. We utilized the second point of view for analyzing briefly the tribal cultures of the Kaduveo, the Bororo, the Kaingang, the Apapokuva and the Mundurukú, confronting them with the respective hero-myths.

\*  
\*   \*  
\*

The principal results of this essay may be summarized as follows:

1. The study of messianic movements among South American Indian tribes reveals that risings of this nature cannot always be explained simply as a consequence of acculturation crises or of other manifestations of cultural desintegration and social disorganization brought about by the clash of native cultures with Western Civilization. The instances gathered among South American Indians indicate the existence of a relation between messianism and the myth of a culture-hero, based on the belief of reincarnation or some other exteriorization of the hero in order to lead his people to a paradise, on Earth or beyond, or to save it from a cataclysm announced in its tribal mythology. Thus the tribal cultures themselves had elaborated already — both in the wording and

the sence of their mythical teachings on the one hand, and in the social meaning of religious practices on the other hand — the conceptions and rites that came to constitute the bases of the messianic risings. On their part the social crises brought about by the clash with the adventitious civilization facilitated often the appearance of the messiahs. Noteworthy, however, is the example of the Apapokuva and their neighbours, whose messianic movements seem to be due exclusively to a special form assumed by their religious life in connection with the myth of the culture-hero.

2. The mythical foundations of the "Jurupari" feasts, wich are found among many tribes of the Guiana region, show many points of contact with the myth of social revolution explaining the institution of the men's house and scattered throughout the South American continent: The main social function of the heroic myths known by the name of "Jurupari" myths — and which are not to be confounded with the Tupinambá demon bearing the same name — is the legitimation of the "Jurupari" usages, which include the religious ceremonies of the men's feast, the rites of boys' initiation and the means employed by the men to warrant their dominant status in tribal life; among a certain number of tribes the "Jurupari" ceremonies brought about stratification in the interior of the community of the men themselves, with tendencies towards the formation of a privileged group of religious chiefs. On its part the myth of social revolution, appearing sometimes as a simple episode of the "Jurupari" myth, constitutes the background of the men's feast, the institution of the men's house, and the "terror rule" imposed upon women.

3. The Kaduveo culture configuration includes a series of patterns characteristic of a mastertribe. Very early the Kaduveo became a people of dominators enslaving individuals of foreign tribes and reducing peasants to a situation of servitude. One of the outstanding cultural elements adopted by them after the contact with the whites was the horse which contributed considerably to the development of a genuine imperialism. — The heroic mythology of this tribe reflects the conspicuous ethnocentrism and the war-mindednes that characterize the Kaduveo. The hero-demiurge is the caracara, a kind of falcon well symbolizing by its aggressiveness the tribal behaviour. The basic idea of the myth is the creation of the Kaduveo for the special purpose of fighting and dominating other people. The pattern of international relations is given by the creation myth which expresses the imperialistic doctrine and which at the same time serves as its justification.

4. The hero-mythology of the Bororo reflects clearly the fundamental traces of a social organization and ways of life peculiar to a tribe of hunters. The position of human beings as against the animal world constitutes an ever-returning problem of their mythology. The Bororo totemic system, legitimated by the hero-myths, seems to be derived less from a creed in a "collective demon" than from the extension or amplification of some form of individual totemism in connexion with a cult of the dead. The most varying institutions and social activities are under the patronage of the two brothers Bakororo and Itubore, the outstanding heroes of Bororo mythology. Clan organization, chiefs' authority, medicine-men's pow-

er, funeral ceremonies, boys' initiation, collective hunting trips and many other aspects of the culture of this tribe are closely interrelated with the Bakororo and Itubore myth. Dramatization of hero-myths is the predominant aspect of the Bororo religious feasts; the ornaments worn at the pantomimic representation of Bakororo are being looked at as animated by the hero's spirit.

5. The dual organization of Kaingang society constitutes the fundamental matter of the heroic mythology of these Indians. The division of the tribe into exogamous and patrilineal moieties determined the conception of the duality of Kayurú and Kamé, who are the mythical ancestors of the Kaingang tribe. The notion of this duality is transferred to the general view of the world, assuming thus the character of a genuine dualism. Besides sanctioning and rationalizing enslavement, which is practiced by the Kaingang, the myth of the tribal ancestors functions as a legitimation of different other features of the social structure and the mentality of these aborigines. Noteworthy is also the close connection of the mythic tale with the features of Kaingang geographical environments.

6. The extraordinary mysticism dominating the mental life of the Apapokuva (and of other Tupi-Guaraní tribes) determines the medicine-man's outstanding role, his authority and his strong prestige in the community's eyes. The mythic hero, adapted to the type of ideal personality as conceived by Apapokuva culture, is, more than anything else, a powerful medicine-man. Although the tribal myth presents the two brothers Nyanderykéy and Tyvýry in a function of heroes, it is specially the first one that acts as a transformer and culture-hero.

Especially the institution of many important religious collective practices is ascribed to him. One attributes to him the government of the Earth and expects of him the salvation of the tribe at the day on which the world will be destroyed by decision of the Supreme Being. The great medicine-men, ceremonial masters, consider themselves to be legitimate representatives of Nyanderykéy, whom they imitate. On the other hand, the figure of the Apapokuva hero with his peculiar features seems to be brought about by an idealization of the medicine-man. The medicine-man is a little hero, and the hero a great medicine-man.

7. The transformer and culture-hero of the Mundurukú is Karu-Sakaibê. He produced not only a series of geographical accidents in the Tapajoz region, but is also the author of the tribe's social organization. He brought the first men from some subterranean realms. Mundurukú society is divided into exogamous moieties composed of numerous totem clans. Now, it was Karu-Sakaibê who united the Mundurukú into one tribe, pacifying the groups that had formerly been hostile to each other and establishing various tattooings as clan distinctions. On the other hand, he assigned different colours to the individuals of the various tribes. He is the mythical expression of social cohesion on the one hand and of opposition to foreign tribes on the other. Among other problems represented in the Karu-Sakaibê myth the human condition as against animal creation stands out conspicuously: only active individuals are

considered worthy to be humans, while the lazy are transformed into birds, bats, pigs and butterflies.

8. Generally speaking, it must be pointed out that the character assumed by the myth heroes, far from showing itself relatively constant and uniform, varies greatly with the peculiar features of the different cultural configurations. And if in spite of all divergencies relatively constant features can be found in the heroes of the different cultures, this is due to the fact that these cultures, however varying, present always a minimum of "elementary ideas" indispensable to any social order.

The existence of a close relation between the cultural configuration and the hero myths of a tribe is common to all the cultures studied here.

Among the South American Indian tribes, at least as far as they have been considered in this essay, the hero myths occupy an exceptionally outstanding position in the system of tribal traditions, and they can be looked upon as a necessity for the group, inasmuch as on them is incumbent the primordial function to express the "social value" of the culture peculiar to the group and thus to legitimate the tribal pattern of behaviour, the moral values and the basic institutions of society. This necessity can manifest itself with greater or lesser intensity and reaches its highest expression in the great religious feasts, especially when the myth is dramatized. Nevertheless, the spirits of the forbears or mythical heroes keep generally well alive in the midst of the community, not only symbolically, but as something distinctly real; they live in the ornaments that represent them and in the musical instruments reproducing their voices.

One of the conspicuous problems of the hero-myths here studied is to define the community's position in relation to the geographical environment, the animal world and other human beings. Firmly cementing thus the conscience of the own tribe and its values in opposition to other groups, human and animal, the hero myth reveals itself as a most important factor of social cohesion.

## BIBLIOGRAFIA

- D'ABBEVILLE, CLAUDE — *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e terras circunvizinhas.* Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo (1945).
- AGASSIZ, LUIZ e AGASSIZ, ELIZABETH CARY — *Viagem ao Brasil (1865-1866).* Tradução de Edgar Süssekind de Mendonça. (Brasiliana, vol. 95.) São Paulo 1938.
- ALBISETTI, P. CESAR — *Veja-se Colbacchini.*
- ALEXANDER, HARTLEY BURR — "Latin American". Vol. XI de *The Mythology of all Races*, Louis Herbert Grey ed. Boston 1920.
- 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*. Vol. 28, pág. 286. Menasha 1926.
- AYROSA, PLÍNIO — *Notas à Viagem à terra do Brasil*, de Jean de Léry, tradução de Sérgio Milliet. São Paulo (1941).
- BALDUS, HERBERT — *Indianerstudien im nordöstlichen Chaco.* Leipzig 1931.
- BALDUS, HERBERT — "Die Allmutter in der Mythologie zweier südamerikanischer Indianerstämme (Kágaba und Tumerhã)". *Archiv für Religionswissenschaft*, XXIX, págs. 285-292. Leipzig 1932.
- BALDUS, HERBERT — "Sprachproben des Kaingang von Palmas". *Anthropos — Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde*. Tomo XXX, págs. 191-202. Mödling bei Wien 1935.
- BALDUS, HERBERT — *Ensaio de etnologia brasileira.* (Brasiliana, vol. 101.) São Paulo 1937.
- BALDUS, HERBERT — "Terenó-Texto". *Anthropos — Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde*. Tomo XXXII, págs. 528-544. Mödling bei Wien 1937.
- BALDUS, HERBERT e WILLEMS, EMÍLIO — *Dicionário de etnologia e sociologia.* São Paulo 1939.

- BALDUS, HERBERT — “Herrschaftsbildung und Schichtung bei Naturvölkern Südamerikas”. *Archiv für Anthropologie*. N. F., vol. XXV, págs. 112-130. Braunschweig 1939.
- BALDUS, HERBERT — “Introdução” a *Os Caduveo* de Guido Boggiani. págs. 11-46. São Paulo (1945).
- BARBER, BERNHARD — “Acculturation and Messianic Movements”. *American Sociological Review*. Vol. 6, págs. 663-669. Menasha 1941.
- BASTIDE, ROGER — *Éléments de Sociologie religieuse*. Paris 1935.
- BAUMANN, HERMANN — *Schöpfung und Urzeit im Mythos der Afrikanischen Völker*. Berlin 1936.
- BIARD, AUGUSTE FANÇOIS — *Deux années au Brésil*. Paris 1862.
- BOAS, FRANZ — Artigo “Anthropology” em *Encyclopaedia of the Social Sciences*. Vol. I, págs. 73-110. Nova York 1935.
- BOAS, FRANZ — *Race, Language and Culture*. Nova York 1940.
- BOGGIANI, GUIDO — *Os Caduveo*. Tradução de Amadeu Amaral Júnior. São Paulo (1945).
- BORBA, TELEMACO — *Atualidade indígena*. Curitiba 1908.
- CARDIM, P. FERNÃO — *Tratados da terra e gente do Brasil* (2.a edição). (Brasiliana, vol. 168.) São Paulo 1939.
- CASCUDO, LUIZ DA CAMARA — *Em memória de Stradelli*. Manaus 1936.
- CHAMBERLAIN, ALEXANDER F. — Artigo “Heroes and Hero-gods (American)” em *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Vol. XI, págs. 633 ss. Edinburgh 1925.
- COLBACCHINI, P. ANTONIO — *I Bororos Orientali “Orarimugodoge” del Matto Grosso (Brasile)*. — Turim, s.d.
- COLBACCHINI, P. ANTÓNIO — *A tribo dos Boróros*. Rio de Janeiro 1919.
- COLBACCHINI, P. ANTÓNIO e ALBISETTI, P. CESAR — *Os Boróros Orientais — Orarimogodogue do Planalto Oriental de Mato Grosso*. (Brasiliana, grande formato, vol. 4.) São Paulo 1942.
- COLINI, G. A. — “Notícia histórica e etnográfica sôbre os Guaicurú e os Mbayá”. Apêndice a *Os Caduveo*, de Guido Boggiani. Págs. 249-305. São Paulo (1935).
- COSTA, D. FREDERICO — *Carta Pastoral de D. Frederico Costa a seus amados diocesanos*. Fortaleza 1909.
- COUDREAU, HENRI A. — *La France Equinoxiale — Voyages à travers les Guyanes et l'Amazonie* (2 vols.). Paris 1887.



- COUDREAU, HENRI — *Viagem ao Tapajoz*. Tradução de A. de Miranda Bastos. (Brasiliana, vol. 208.) São Paulo, s. d.
- CRUZ, MANUEL — “O exorcismo da caça, do peixe e das frutas entre os Borôro”. *Revista do Arquivo Municipal*. Vol. LXXXIX, págs. 151-156. São Paulo 1943.
- CZARNOWSKI, STEFAN — *Le culte des héros et ses conditions sociales*. *Saint Patrick, héros national de l'Irlande*. Paris 1919.
- VAN DEURSEN, A. — Veja-se Hirschberg, Walter.
- 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*. Vol. 69, págs. 135-140. Berlin 1937.
- EHRENREICH, PAUL — “Die Einteilung und Verbreitung der Völkerstämme Brasiliens nach dem gegenwärtigen Stande unsrer Kenntnisse”. *Petermanns Mitteilungen*. Tomo XXXVII, págs. 81-89, 114-124. Gotha 1891.
- EHRENREICH, PAUL — *Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens*. Berlin 1891.
- EHRENREICH PAUL — “Ueber die Verbreitung und Wanderung der Mythen bei den Naturvölkern Südamerikas”. XIV. *Amerikanisten-Kongress* (Stuttgart 1904).
- EHRENREICH, PAUL — “Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt”. *Zeitschrift für Ethnologie*. Vol. 37 (suplemento). Berlin 1905.
- EHRENREICH, PAUL — “Götter und Heilbringer”. *Zeitschrift für Ethnologie*. Vol. 38, págs. 536-610. Berlin 1906.
- FERNANDES, LOUREIRO — “Os caingangues de Palmas”. *Arquivos do Museu Paranaense*. Vol. I, págs. 161-209. Curitiba 1941.
- FIGUEIREDO, LIMA — *Índios do Brasil*. (Brasiliana, vol. 163.) São Paulo 1939.
- FRAZER, SIR JAMES GEORGE — *Mythes sur l'origine du feu*. Tradução de G. M. Michel Drucker. Paris 1931.
- FREUD, SIGMUND — *Totem und Tabu — Einige Uebereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (4.ª edição). Viena 1925.
- FRIEDERICI, GEORG — *Hilfswörterbuch für den Amerikanisten*. Halle (Saale) 1926.
- FRIEDERICI, GEORG — “Karl Lokotsch, Etymologisches Wörterbuch der amerikanischen (indianischen) Wörter im Deutschen”. *Göttingische Gelehrte Anzeigen*. Berlin 1927.

- HANKE, WANDA — “Cadivéns y Terenos”. *Arquivos do Museu Paranaense*. Vol. II, págs. 79-86. Curitiba, julho de 1942.
- 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*. — *Zeitschrift für Ethnologie*. Vol. 64, págs. 421-422. Berlim 1932.
- VON HORNBOSTEL, ERICH M. — “Musik der Makuschi, Taulipáng und Yekuaná”. Apêndice a *Vom Roroima zum Orinoco*, de Theodor Koch-Grünberg. Vol. III, págs. 395-423. Stuttgart 1923.
- HUBERT, HENRI — “Préface” da obra *Le culte des héros et ses conditions sociales — Saint Patrick, héros national de l'Irlande*, de S. Czarnowski. Paris 1919.
- VON HUMBOLDT, ALEXANDER — *Reise in die Aequinoctial-Gegenden des neuen Continents*. In deutscher Bearbeitung von Hermann Hauff. (4 vols.) Stuttgart 1874.
- KARSTEN, RAFAEL — *The Civilization of the South American Indians with Special Reference to Magic and Religion*. Londres e Nova York 1926.
- KEMPF, O. F. M., FR. VALTER GARY — “A contribuição franciscana para o conhecimento da tribo dos mundurucus”. *Vozes de Petrópolis*. Págs. 462-474. Julho-agosto de 1944.
- KEMPF, O. F. M., FR. VALTER GARY — “A mitologia dos mundurucus”. *Vozes de Petrópolis*. Págs. 166-177. Março-abril de 1945.
- KOCH-GRÜNBERG, THEODOR — *Zwei Jahre unter den Indianern*. (2 vols.) Berlim 1909-1910.
- KOCH-GRÜNBERG, THEODOR — *Indianermärchen aus Südamerika*. Iena 1920.
- KOHN, HANS — Artigo “Messianism” em *Encyclopaedia of the Social Sciences*. Nova York 1935.
- KRÄMER, A. — “Die Entstehung der Familie vom totemistischen Standpunkte”. *Zeitschrift für Ethnologie*. Vol. 55, págs. 187-191. Berlim 1923.
- KRAPPE, A. H. — “Zum antiken Zwillingskult im Lichte der Ethnologie”. *Zeitschrift für Ethnologie*. Vol. 66, págs. 187-191. Berlim 1934.
- KRAUSE, FRITZ — *In den Wildnissen Brasiliens*. Leipzig 1911.
- KRUSE, P. ALBERT — “Lose Blätter vom Cururú”. *Santo Antônio. Provinzzeitung der Franziskaner in Nordbrasilien*. Ano 11, n.º 2, pág. 103, Bahia, outubro de 1933; ano 12, n.º 1, págs. 24-34, Bahia, abril de 1934.

- LÉVY-BRUHL, LUCIEN — *La mythologie primitive* (5.ª edição). Paris 1935.
- LIMA, FRANCISCO DAS CHAGAS — “Memória sôbre o descobrimento e colônia de Guarapuava. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo IV, págs. 43-64. Rio de Janeiro 1842.
- LINTON, RALPH — *O homem: uma introdução à antropologia*. Tradução de Lavinia 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., tomo XXV, págs. 251-277.
- LOUKOTKA, CHESTMÍR — “Línguas indígenas do Brasil”. *Revista do Arquivo Municipal*. Vol. LIV. São Paulo 1939.
- LOWIE, ROBERT H. — “American Culture History”. *American Anthropologist*. Vol. 42, págs. 409-428. Menasha 1940.
- MAGALHÃES, AMILCAR A. BOTELHO DE — *Impressões da Comissão Rondon* (5.ª edição; Brasiliana, vol. 211.) São Paulo 1942.
- MALINOWSKI, BRONISLAV — *Myth in Primitive Psychology*. Londres 1926.
- MALINOWSKI, BRONISLAV — Artigo “Culture” em *Encyclopaedia of the Social Sciences*. Vol. IV, págs. 621-645. Nova York 1935.
- MARETT, R. R. — *Glaube, Hoffnung und Liebe in der primitiven Religion*. Stuttgart 1936.
- VON MARTIUS, CARL FRIEDRICH PHILIPP — *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens* (2 vols.). Leipzig 1867.
- MAUSS, M. — Resenha da obra *Les maladies du sentiment religieux*, de E. Murisier. *L'Année Sociologique*. Vol. V, pág. 199.
- MÉTRAUX, ALFRED — *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupi-Guarani*. Paris 1928.
- MÉTRAUX, ALFRED — “Les hommes-dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud”. *Revista del Instituto de Ethnologia de la Universidad Nacional de Tucumán* — Tomo II, págs. 61-91. Tucumán 1931.
- MÉTRAUX, ALFRED — “A Myth of the Chamacoco Indians and its Social Significance”. *Journal of American Folklore*. Vol. 56, págs. 113-119. Filadélfia 1943.
- MONTANDON, GEORGE — *Traité d'ethnologie cyclo-culturelle et d'ergologie systématique*. Paris 1934.
- MUHLMANN, WILHELM — *Rassen- und Völkerkunde*. Braunschweig 1936.
- MURDOCK, GEORGE PETER — “The Science of Culture”. *American Anthropologist*. Vol. 34, págs. 200 ss. Menasha 1932.

- NIMUENDAJÓ UNKEL, CURT** — “Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní”. *Zeitschrift für Ethnologie*. Vol. 46, págs. 284-403. Berlim 1914. — Tradução espanhola por Juan Francisco Recalde, *Leyenda de la creación y juicio final del mundo como fundamento de la religión de los Apapokuva-Guaraní* (edição mimeografada). São Paulo 1944.
- NIMUENDAJÓ, CURT** — “Sagen der Tembé-Indianer”. *Zeitschrift für Ethnologie*. Vol. 47, págs. 281-301. Berlim 1915.
- NIMUENDAJÓ, CURT**. — “Os índios Parintintin do Rio Madeira”. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*. N. s., tomo XVI, págs. 201-278. Paris 1924.
- NIMUENDAJÓ, CURT** — “Beziehungen der Mundurukú zu den Tupi”. *Anthropos — Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde*. Tomo XXXIII, págs. 975-976. Mödling bei Wien 1938. (Contém a argumentação sobre a classificação dos Mundurukú inserta em “Lose Blätter vom Cururú”, 1937, pág. 80.)
- NOGUEIRA, BATISTA CAETANO DE ALMEIDA** — “Primeira catequese dos índios selvagens feita pelos padres da Companhia de Jesús”. *Anais da Biblioteca Nacional*. Vol. VI, págs. 91-366. Rio de Janeiro 1879.
- NOGUEIRA, BATISTA CAETANO DE ALMEIDA** — “Vocabulário das palavras guaranis usadas pelo tradutor da ‘Conquista Espiritual’ do Padre A. Ruiz de Montoya”. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. Vol. VII. Rio de Janeiro 1879.
- NORDENSKIÖLD, ERLAND** — “La vie des indiens dans le Chaco”. *Revue de Géographie*. Tomo VI, fasc. III. Paris 1912.
- PRADO, FRANCISCO RODRIGUES DO** — “História dos índios Cavaleiros ou da nação Guaicurú”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo I (3.ª edição), págs. 21-32. Rio de Janeiro 1908.
- PREUSS, K. TH.** — *Glauben und Mystik im Schatten des Höchsten Wesens*. Leipzig 1926.
- PREUSS, K. TH.** — “Die Religion” em *Lehrbuch der Völkerkunde* (2.ª edição, editada por Richard Thurnwald). Stuttgart 1939.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.** — *The Andaman Islanders*. Cambridge 1933.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R.** — “On Social Structure”. Separata de *The Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. LXX, parte I. Londres 1940.
- RADIN, PAUL** — *Primitive Man as Philosopher*. Nova York e Londres 1927.
- RADIN, PAUL** — *Indians of South America*. Nova York 1942.
- RAMOS, ARTUR** — *Introdução à antropologia brasileira*. 1.º volume. Rio de Janeiro 1943.

- RESTIVO, PAULO — *Vocabulário de la lengua Guarani*. Reeditado por Cristiano Frederico Seybold. Stuttgart 1893.
- REUTER, E. B. — *Handbook of Sociology*. Nova York 1943.
- RIVASSEAU, EMILIO — *A vida dos índios Guaicurus* (Brasília, vol. 60). São Paulo 1936.
- RODRIGUES, JOÃO BARBOSA — “Poranduba Amazonense”. *Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*. Tomo XIV (1886-1887), fascículo n.º 2. Rio de Janeiro 1890.
- SAMPAIO, TEODORO — *O tupi na geografia nacional* (3.ª edição). Bahia 1928.
- SCHMIDT, MAX — *Völkerkunde*. Berlim 1924.
- SCHMIDT, S. V. D., P. WILHELM — “Heilbringer bei den Naturvölkern”. *Semaine internationale d’ethnologie religieuse; IVe session, Milan 1925*. Págs. 247-261. Paris 1926.
- SERRA, RICARDO FRANCO DE ALMEIDA — “Parecer sobre o aldeamento dos índios uaicurus e guanás, com a descrição dos seus usos, religião, estabilidade e costumes”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo VII (3.a edição), págs. 196-204. Rio de Janeiro 1931. — Tomo XIII (2.ª edição), págs. 348-395. Rio de Janeiro 1872.
- 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*. Vol. 46, pág. 137. Menasha 1944.
- SOUTHEY, ROBERTO — *História do Brasil* (6 vols.). Tradução de Luiz Joaquim de Oliveira e Castro. Rio de Janeiro 1862.
- VON DEN STEINEN, KARL — *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*. Berlim 1894.
- TAUNAY, VISCONDE DE — *Entre os nossos índios*. São Paulo (1931).
- TESCHAUER, P. CARLOS — “Die Caingang oder Coroados-Indianer im brasilianischen Staate Rio Grande do Sul”. *Anthropos — Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde*. Tomo IX, págs. 16-35. Mödling bei Wien 1914.
- TESCHAUER, S. J., CARLOS — *Avifauna e flora nos costumes, superstições e lendas brasileiras e americanas* (3.a edição). Pôrto Alegre 1925.
- TESCHAUER, P. CARLOS — “Os Caingang ou Coroados no Rio Grande do Sul”. *Boletim do Museu Nacional*. Vol. III, n.º 3, págs. 37-56. Rio de Janeiro, setembro de 1927.
- TESCHAUER, P. CARLOS — *Poranduba riograndense*. Pôrto Alegre 1929.
- THOMAS, W. I. and ZNANIECKI, FLORIAN — *The Polish Peasant in Europe and America* (4 vols.). Boston 1920.

- TOCANTINS, ANTONIO MANUEL GONÇALVES — “Estudos sôbre a tribo “Mundurucú”.” *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Tomo XL, vol. 55, parte II, págs. 73-161. Rio de Janeiro 1877.
- TYLOR, EDWARD B. — *Primitive Culture* (2 vols. 7.<sup>a</sup> edição). Nova York (1924).
- TYLOR, EDWARD B. — *Anthropology* (2 vols.). Londres 1937.
- VAL-FLORIANA, FREI MANSUETO BARCATTI DE — “Dicionários Kainjgang-Português e Português-Kainjgang”. Separata da *Revista do Museu Paulista*, Tomo XII. São Paulo 1920.
- WAGLEY, CHARLES — “Xamanismo tapirapé”. *Boletim do Museu Nacional* (nova série). *Antropologia*, n.º 3. Rio de Janeiro, 15 de setembro de 1943.
- WATSON, VIRGINIA DREW — “Notas sôbre o sistema de parentesco dos índios cayuá”. *Sociologia*, Vol. VI, págs. 31-48. São Paulo 1944.
- WILLEMS, EMÍLIO — *Dicionário de Sociologia* (manuscrito).
- WILLEMS, EMÍLIO — Veja-se também Baldus.
- ZNANIECKI — Veja-se Thomas.

## I N D I C E

OBSERVAÇÃO PRELIMINAR .....	5
I — A MITOLOGIA COMO ESTUDO SOCIOLÓGICO ..	9
II — CARACTERIZAÇÃO SUMÁRIA DOS MITOS HERÓICOS E SUA POSIÇÃO NO QUADRO GERAL DAS MITOLOGIAS INDÍGENAS .....	21
III — MOVIMENTOS MESSIANICOS ENTRE OS ÍNDIOS DA AMÉRICA DO SUL E SUA RELAÇÃO COM MITOS HERÓICOS .....	35
IV — A MITOLOGIA HERÓICA DUMA TRIBO SENHORIAL: OS KADUVEO .....	55
V — A ORGANIZAÇÃO SOCIAL E A VIDA RELIGIOSA DOS BORORO ORIENTAIS À LUZ DA MITOLOGIA HERÓICA TRIBAL .....	67
VI — A REPRESENTAÇÃO DO DUALISMO KAINGANG NO MITO HERÓICO TRIBAL .....	96
VII — A MITOLOGIA HERÓICA DOS APAOKUVA EM SUAS RELAÇÕES COM A VIDA RELIGIOSA E A ORGANIZAÇÃO SOCIAL .....	109
VIII — A COSMOGONIA MUNDURUKÚ COMO EXPRESSÃO E SÍNTESE DUMA CULTURA TRIBAL ....	127
IX — OBSERVAÇÕES SOBRE OS FUNDAMENTOS MÍTICOS DAS CHAMADAS “FESTAS-DE-JURUPARI” E DA INSTITUIÇÃO DA CASA-DOS-HOMENS .....	140
X — CONCLUSÃO .....	156
CONCLUSION .....	161
BIBLIOGRAFIA .....	165





*INDÚSTRIA GRÁFICA  
JOSÉ MAGALHÃES LTDA  
Rua Quirino de Andrade, 59 - 67  
SÃO PAULO*







