

ORIGEM DO HOMEM BRANCO: O PROBLEMA DO CONTATO NO SISTEMA TRIBAL

UMA TENTATIVA DE ANÁLISE ESTRUTURAL DE MITOS KAYAPÓ *

*Josefa Saleta Barbosa Cavalcanti ***

INTRODUÇÃO

Constitui o presente trabalho uma tentativa de análise de mitos. Escolhemos mitos dos índios Kayapó, que formam o ramo ocidental dos povos Jê do Norte do Brasil, especificamente aqueles sobre a origem dos cristãos.¹ As versões selecionadas são provenientes de dois grupos Kayapó² – grupo Kuben-kran-kegn e Xikrin, que serão analisadas numa perspectiva não apenas comparativa mas com o objetivo de integrando-as, chegarmos à compreensão da estrutura em que foram gerados.

* A primeira versão deste trabalho foi apresentada no Curso Teoria Antropológica, ministrado pelo Dr. Roberto da Matta em 1972, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional do Rio de Janeiro. Agradecemos aos membros daquele curso as sugestões e críticas à versão original. Sua publicação neste número de RAIZES justifica-se pela sua atualidade para o estudo etnológico das sociedades indígenas da América do Sul. O estudo mostra como, decorrente do processo de mudança sofrido nos primeiros períodos do contato, as chamadas "sociedades frias" (sem história) (Levi-Strauss, 1976: 36) incluem nos seus sistemas de representações a presença do colonizador dando origem aos principais problemas enfrentados por aquelas populações para continuarem a existir. Tal situação acentua-se subsequentemente, quando quer que as exigências do processo de desenvolvimento da sociedade maior determinem a abertura de fronteiras para resolver situações criadas por esse mesmo desenvolvimento, como se terras e outros recursos utilizados pelas populações indígenas estivessem disponíveis para apropriação e exploração pelo grupo colonizador.

** Professora Adjunto do Departamento de Sociologia e Antropologia, Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional - UFRJ, Ph.D em Sociologia – Universidade de Manchester (Inglaterra).

- (1) Os Kayapó consideram como "cristãos" a população que forma o campesinato do Brasil Central. (Cf. Dreyfus, 1963: 10).
- (2) Os Kayapó incluem os Kubenkragnotire, os Kuben-kran-kegn, os Gorotire, os Xikrin, os Kreenakarore, os Mentuktire, os Txukarramõre, os Diõre e provavelmente os Beiços de Pau (Cf. Melatti, 1970: 45). Fazem parte da família Jê, do tronco lingüístico Macro Jê.

Rev. RAIZES	Campina Grande	Ano II	N.º 2-3	109-125	jan.-dez./1983
-------------	----------------	--------	---------	---------	----------------

Utilizaremos as idéias que nos são sugeridas por Levi-Strauss (1967, Capítulo XI) e Da Matta (1970). Apresentaremos as versões que serão analisadas divididas em unidades constitutivas ou mitemas e procuraremos isolar episódios de modo a tornar mais fácil a compreensão da estrutura dos mesmos.

As duas variantes que serão aqui analisadas colocam bem o problema do contato interétnico, como os índios explicam e representam o surgimento dos brancos. Acharmos interessante esclarecer que a primeira versão a ser analisada data de 1960, poucos anos após o contato muito tênue e apresenta poucos dados sobre a situação. Já a segunda, data de 1971 e nos fornece mais elementos sobre o contato com os brancos. Assim, verificaremos como, pelo menos em termos do mito, é reconhecido, interpretado e solucionado o problema.³

O MITO DO GRUPO KUBEN-KRAN-KEGN SOBRE A ORIGEM DOS CRISTÃOS

- A 1. Era um pouco antes da festa do Kurakágo. 2. Todos os homens estavam na caçada. 3. Um lagarto, "pino", aproximou-se de uma jovem que havia ficado na aldeia com seu pai e sua mãe. 4. De noite ele retornou e fez amor com ela e assim muitas noites seguidas.
- B 5. A mãe da moça ouvindo o barulho, perguntou-se quem falava à sua filha. 6. Na noite seguinte, ela não dormiu e escutou. 7. Ela se convenceu de que um homem vinha cada noite dormir com sua filha, mas ela não conseguia ver sua aparência. 8. Ela se levantou de madrugada e se escondeu perto da porta. 9. Ela ouviu bem alguém sair, mas não viu nada. 10. Ela olhou para todo lugar e percebeu um lagarto que subia ao longo de uma árvore. 11. Ela compreendeu que este era o amante de sua filha.
- C 12. Ela foi contar a coisa a seu marido e ambos decidiram queimar a árvore para matar todos os lagartos que nela estavam aninhados. 13. O casal amontoou lenha e folhas secas no pé da árvore e pôs fogo. 14. Se tivessem reunido mais material, todos os lagartos teriam morrido; mas não foram bastante diligentes e alguns répteis, caindo no fogo, escaparam. 15. Foram engrossar as águas de um pequeno regato que se tornou um grande rio. 16. Seguindo o curso deste rio, os índios chegaram a uma aldeia de grandes casas. Galos cantavam. 17. Era a aldeia dos lagartos metamorfoseados em cristãos.

(3) A primeira versão aqui apresentada, fomos encontrar em Metraux (1960), e a segunda nos foi fornecida pelo professor Roberto da Matta, datada de 1971. As variantes são aqui apresentadas com divisões introduzidas por nós. As letras maiúsculas representam as divisões maiores ou episódios. Os números arábicos marcam as partes que serão destacadas no trabalho e assim facilitarão as referências que serão feitas quando da interpretação.

- D 18. A amante do lagarto estava grávida. 19. Deu à luz um menino que, cada tarde, transformava-se em pequenos lagartos que dormiam junto de sua mãe. 20. Os pais da moça queriam matar esses animais. 21. porém, quando, no dia em que o avô deles pensava em abatê-los, sua mulher o impediu, dizendo que estes eram um menino. 22. Uma tarde, entretanto, os avós assaltaram os lagartos.
- E 23. Quando a jovem despertou, não restava senão um. 24. Ela o tomou em seus braços e gritou: "Não o mateis, é meu filho" – "Não", disseram seus pais, "é um bicho". 25. Enterraram-se os lagartos mortos 26. e a moça partiu com o sobrevivente. 27. Ambos se tornaram também cristãos e possuíram muitos machados.

MITO DO GRUPO XIKRIN DE CAETETE SOBRE A ORIGEM DOS CRISTÃOS

- A 1. Amrebe, Amrebe, Kuben Ket. Há muito tempo não havia cristãos; 2. só índio; tudo era índio. 3. Ue-Me-Kaprãñ brigou com mulher dele. 4. Ela mandou os outros índios matar ele. 5. Eles o matam, 6. e depois ele fica vivo de novo. 7. Chega no acampamento novo de tarde. 8. De novo a mulher dele mandou matar. 9. Matam ele de novo e vão embora. 10. Ficou vivo de novo. 11. Isto acontece várias vezes. 12. Os índios iam mudando de acampamento e o Ue-Me-Kaprãñ ia atrás. 13. Quando chegou a mulher dele gritou de novo 14. então ele disse: "Me dá as minhas coisas para ir embora de uma vez". 15. Mulher deu as coisas dele.
- B 16. Quando o filho dele já tinha crescido e ficado homem, ele vai ao mato com compadre. 17. O compadre flechou uma arara sentada numa árvore e a flecha ficou fincada lá em cima do pau. 18. Ele subiu para pegar a flecha e viu uma roça de lá de cima. 19. Desceu e foi ver. 20. Viu a roça dele, tinha arroz, abóbora, feijão e pipoca. 21. No barracão dele tinha sal, panela. 22. Tem tudo; querosene, lata de gasolina de barco. 23. Só olhou pela janela, já viu o leite ninho, já viu tudo. 24. Vai embora para o mato de novo. 25. "Oh, compadrel o homem está na roça brocando descoivara, não é índio não é cristão. 26. Já tem roupa; teu pai já é Kuben".
- C 27. O filho vai para a roça e aproxima-se do pai; 28. disse: "Djunua, Djunua". 29. Ele não escuta não, só capina na roça. 30. O filho fala de novo: "Djunua", segurando-lhe o braço. 31. Ele olha para o filho: "Eu não sou teu pai não" 32. o filho chora: "Eu estou crescido, não sou mais pequeno". 33. O pai perguntou: "Tem outro índio, quem está com você?". 34. "É o meu compadre". 35. "Vai chamar o compadre".

- D 36. O pai os leva no barracão dele, senta um pouco, cansado. 37. Depois vai buscar ango (missanga). 38. Filho dele ganhou pouco, ele quer mais: "aité"l, "aité"l (mais, mais). 39. Está bom, o pai dá mais. 40. Compadre ganhou poucas misangas, "aité", "aité", "aité"l 41. Está bom, ganha mais. 42. Vai facão também; ganha pouco; quer mais; "aité"l Ganhou de novo. 43. Agora ele diz: "Está bom, já ganhei muito". 44. O pai disse: "Meu filho toma um rifle". 45. O filho respondeu: "Eu só quero arco e flecha". 46. Não quis o rifle porque não sabia. 47. Já vai embora. Quando está longe ouve um tiro de rifle. 48. Estão escutando Bum! Bum! 49. Os dois correm e depois ficam com vontade de pegar o rifle; mas não voltam não.
- E 50. Chegam ao Kimbre (aldeia). 51. De noite eles contam às mulheres: "Ue-Me-Kaprãñ tem muita conta, machado, facão". 52. No dia seguinte de manhã, todas as mulheres vão para lá; a mulher dele, vai junto. 53. No barracão todos pegam coisas: ango, machado, facão e já vão voltando. Outros ficam esperando que ele dê. 54. Ue-Me-Kaprãñ estava roçando, capinando na sua roça. 55. Mulher dele o chamou para que ele dê as coisas, e ele chegou limpando o facão; 56. ele vem falando: "Quem é minha mulher?" e limpando o facão vem falando, vem falando, perto da mulher, agarra-lhe o cabelo e o corta com facão. 57. As mulheres todas correm de medo para o mato. 58. Ue-Me-Kaprãñ disse: "Não corram que eu só quis matar a minha mulher (é só dela que eu estou com raiva)". 59. Ue-Me-Kaprãñ disse: "Não vou matar tudo não". 60. Ele pega as mulheres, fecha, tranca a porta. "Fiquem aqui".
- F 61. De noite vai tudo embora de "Penta". 62. De manhã os índios querem ir matar Ue-Me-Kaprãñ 63. mas no barracão não tem ninguém; 64. os homens correm na beira do rio, mas cansam, não vêem nada. 65. O barco é ligeiro e vai pelo rio, 66. os índios vão por terra. 67. Os índios voltam para o Kimbre. 68. Não acharam as mulheres deles. Ue-Me-Kaprãñ levou muita mulher. 69. Agora tem muito Kuben, no Conceição do Araguaia, no Belém, no Rio, no Brasília (tu que sabes, eu não ví não). 70. As mulheres tiveram muitos filhos. Agora tem muito Kuben.

ANÁLISE DO MITO DO GRUPO KUBEN-KRAN-KEGN

Episódio A: Das relações moça, lagarto e sociedade

Este mito inicia-se refletindo a presença de um conceito de tempo entre os Kayapó, se nos utilizarmos da idéia que nos oferece Evans Pritchard em seu trabalho sobre os Nuer⁴, que seria evidenciado entre os Kayapó por A, 1. Este

(4) O autor considera que entre os Nuer, o "conceito de tempo é primariamente baseado nas variações sazonais das atividades sociais (Pritchard, 1940: 96).

marco de referência reflete a importância de uma atividade social para aquela sociedade: a Festa de Kurakãgo. Simone Dreyfus (1963: 132) faz menção à dança de Kurakãgo que ocorre no momento da colheita da mandioca. Para tanto, homens, mulheres e jovens se dispõem cada dia sobre a praça da aldeia em arcos e círculos concêntricos. Sua dança é acompanhada de cantos, inicia-se antes do sol se pôr e pode prolongar-se até à madrugada.

Reportando-se a um tempo antes dessa festa, e em seguida ao fato dos homens estarem caçando, este mito nos coloca de início a oposição Natureza/Sociedade. A festa realiza-se dentro da aldeia (Sociedade),⁵ na praça da aldeia; os homens caçam fora da aldeia (Natureza) e por isso sempre anunciam o retorno da caça gritando em uníssono enquanto estão longe da aldeia e disparando flechas na praça, induzem mulheres e crianças na aldeia a se recolherem às suas casas. (Cf. Turner, 1966: 15). Assim, podemos verificar outros pares de oposição: dentro/fora; centro (onde está localizada a praça da aldeia)/periferia (onde ficam as casas da aldeia em torno da praça). Evidencia-se também a oposição homem/mulher; em preparação às grandes festas realizam-se caçadas coletivas para que se acumule bastante caça; estas são preocupações das metades masculinas e organizadas pelos chefes das metades. Observe-se A. 2 e 3; enquanto os homens estavam caçando, a moça havia ficado na aldeia com sua mãe; portanto, há uma oposição homem/mulher — homens fora da aldeia, mulheres dentro da aldeia. A presença do pai da moça na aldeia ao invés de fora da aldeia, podemos opinar que se deva ao fato de ser ele já muito velho, pois os homens mais velhos também ficam na aldeia quando os mais novos vão caçar. Daí, verifica-se uma oposição muito importante para a sociedade Kayapó: Mais velho/mais novo, bem evidenciada pelo sistema de classes de idade que organiza a vida social daquele grupo.

A situação complica-se no momento em que a moça "faz amor" com o lagarto, elemento da natureza e animal de categoria não comestível para os Kayapó; estabelece-se uma confusão dessas categorias. Em relação a este fato, achamos útil fazer aqui algumas considerações sobre proibições alimentares no que diz respeito à carne de certos animais entre os Kayapó: Animais carnívoros como o lobo, cachorro, gato selvagem, pantera, jaguar e outros não são comíveis. Preguiça, macacos que uivam, insetos e répteis (exceto tartaruga e tartaruga de rio) são também considerados não comestíveis (Turner, 1966: 14-15). Podemos então opinar que houve uma relação da jovem com o animal tabu, réptil, isto é, o lagarto que traz todo um sentido de transformação e, ao que nos parece, esta é a conotação para os Kayapó.

Essas proibições alimentares alcançam maior relevância em situações cruciais de vida. Assim durante a gravidez, deixa a mulher de comer a carne de qual-

(5) A aldeia Kayapó tradicional é circular na forma, com um ou mais círculos de casas de famílias extensas uxoriocais cercando uma praça central aberta; no oriente e ocidente erguem-se duas casas dos homens (Cf. Turner, 1968).

quer animal da classe "mrúkakrit"⁶ para que o filho dela não sofra efeitos maus da influência dos animais, a qual é concebida operar por meio de uma pequena parte de substância física real do animal, como cabelo, pedaço de osso ou sangue que tenham entrado no corpo da paciente por ingestão normal ou contato, uma vez que no corpo é animado pela malevolência do animal. Por exemplo, acredita-se que se a mulher grávida come de tamanduá grande, seu filho terá "clava quadrúpede", refletindo a influência do curvado e patas em transformação do tamanduá (Cf. Turner, 1966: 289-290). A nossa interpretação pode aqui ser enriquecida com uma citação de Levi-Strauss (1970: 83) sobre proibições alimentares relacionadas ao esquilo: "... O mesmo esquilo é proibido às mulheres grávidas, pelos Fang do Gabão, em face de considerações de outra ordem: esse animal se refugia nas cavidades dos troncos das árvores e a futura mãe que comer sua carne arrisca-se a que o feto imite o animal e recuse a sair do útero" (associado a bu-raco).

Como veremos nos episódios seguintes, o lagarto está intimamente associado com a jovem que fica grávida e cujo filho transforma-se continuamente em lagarto.

Episódio B: Das relações mãe e filho

Nesta segunda fase as relações implícitas são entre mãe e filha. A necessidade da mãe controlar a vida sexual da filha (ver B) liga-se ao fato de que no momento em que a filha passe para a categoria de mulher adulta, tendo um filho, sua mãe passará imediatamente para uma classe de idade superior, quando atinge o status de sogra em sua "household" natal. Como sabemos, a residência entre os Kayapó é uxori-local e há, como bem nos coloca Turner (1968: 369) uma oposição dentro da "household" entre os status daquelas que são esposas jovens e as que já são sogras, análoga à divisão entre as categorias junior e senior do grau de idade masculina⁷.

(6) Na categoria "Mrukakrit" incluem-se os roedores, macacos e todos os outros alimentos de pequenos animais. O termo é também aplicado para jaguar, lobos, insetos e répteis, que (com exceção da tartaruga) não são considerados comestíveis (cf. Turner, 1966, nota 1, p. 172).

(7) Uma menina é introduzida nas metades das mulheres mais tarde do que o menino, em idade consideravelmente passada da puberdade, quando ela é considerada apta para a maternidade. Ela permanece um membro da sociedade junior da idade das mulheres (mê-kra-puyn, pessoas com poucos filhos) de sua metade até que ela atinja a mais idade; neste tempo ela normalmente terá tido vários filhos e se tornado uma sogra atual ou prospectiva em sua própria "household". Este tempo, é em termos do sistema de idade, o ponto em que a filha mais velha da mulher atinge a idade para a introdução na sociedade junior das mulheres de uma das metades. Assim ela matricula-se no grau de idade de mê-kra-kranti (pessoas com muitos filhos) e na sociedade senior das mulheres de sua metade.

O fato de tornar-se sogra dá à mulher o prestígio de ascender ao status mais alto das sociedades das mulheres e, portanto, há interesse de conhecer o seu futuro genro que irá conviver em sua "household" após o nascimento do seu primeiro filho, considerado pelos Kayapó como o fato consumidor do casamento. É a mãe que observa e acompanha o primeiro ato sexual de sua filha, como nos coloca Simone Dreyfus (1963:55) e por isso ela pode descobrir quem, neste caso, era o amante de sua filha (ver B, 11). Observe-se aqui a presença de um par em oposição: alto/baixo; a mulher em baixo observa o lagarto que sobe (ver B, 10); que talvez esteja relacionado à ascensão de uma classe de idade a outra.

Episódio C: Das relações marido, mulher e lagarto

A mulher conta o fato presenciado ao marido e ambos resolvem matar os lagartos que estavam aninhados numa árvore, colocando fogo, mas o objetivo não foi atingido; alguns répteis escaparam indo engrossar as águas de um pequeno regato que se tornou um grande rio; seguindo o curso deste rio, os índios encontraram uma aldeia com grandes casas e concluíram ser aquela a aldeia dos lagartos que haviam sido transformados em cristãos.

Nota-se nesta fase que a sociedade representada pelo homem e a mulher, procura meios, dentre os existentes em si, para afastar elementos cujo contato com os seus membros iria desorganizar as suas relações sociais. Observe-se que homem e mulher se unem, como se a sociedade que é normalmente dividida em metades, se esquecesse por um momento de sua organização para enfrentar um inimigo potencial, no caso o lagarto.

Há aqui uma oposição muito nítida entre *fogo* e *água*. Quando aos lagartos é ateadado fogo eles morrem (ver C, 13 e 14) e aqueles que conseguem escapar do fogo (ver C, 14), vão encontrar a água como elemento que lhe dá possibilidade de vida (ver C, 15), não mais como lagartos (pois o fogo é também elemento transformador), mas como cristãos (ver C, 17), uma nova categoria que não pertence à sociedade indígena, "mas também não é natural" (Cf. Da Matta, 1970: 98). Assinala-se também a presença do rio como facilitando a passagem do mundo indígena ao mundo dos brancos. Incorpora-se assim uma nova categoria ao modo de os índios ordenarem seu universo que sendo estranha a ele, não pode ser abandonada pois sua presença irá influenciar a sociedade indígena.

Parece-nos que até esta fase, como colocamos inicialmente, há apenas uma ameaça à sociedade Kayapó pois ainda não apareceu o fruto das relações do lagarto com a moça; quando os lagartos transformam-se em cristãos, não estão ainda em contato com índios; aqui é mencionado apenas que os lagartos metamorfoseados em cristãos estão do outro lado do rio (ver C, 16 e 17).

Episódio D: Da ambigüidade menino-lagarto

Como prevíamos no episódio inicial, a relação da moça com o lagarto está associada aos tabus que cercam uma mulher grávida Kayapó; a moça estava grávi-

da e o seu contato com o lagarto fez com que ela tivesse um filho que transformava-se cada tarde em lagarto (ver D, 18 e 19). Associe-se isso ao que mencionamos sobre a possibilidade de um filho, cuja mãe violasse restrições alimentares com relação a certos animais no período de gravidez, vir a apresentar características semelhantes ao animal em consideração. Concretiza-se a ameaça e uma resolução para o problema é apontado pelo código da sociedade: "Uma criança que nasce deformada é enterrada viva, como são os gêmeos" (Turner, 1966: 290).

Há uma certa discussão entre os pais da moça sobre a aplicação da sanção (ver D, 20 e 21), mas enfim concordam (ver D, 22) e assaltam os lagartos. Note-se que quando a avó discorda em que se matem os lagartos é alegando que são um menino, e há entre as mulheres Kayapó um grande amor às crianças. Quando concordam em matá-los, é por considerá-los elementos ambíguos. O menino não ficou na aldeia, porque sua ambigüidade ameaçava a organização daquela sociedade, pois não possuía condições de atuar como membro do grupo. Associe-se também ao fato da ausência do pai como elemento que possibilitaria a introdução do menino na sociedade, garantida pela presença de um amigo formal herdado patrilinearmente.

Episódio E: Das relações índios e cristãos

Na fase inicial do mito dá-se a resolução do conflito, uma vez que a mãe, aceitando como filho aquele ser ambíguo (ver E, 24) ratificava sua posição de elemento desorganizador e a única solução seria o seu afastamento da sociedade (ver E, 26). Foi assim, a nível tribal, estabelecido o equilíbrio, com a expulsão dos elementos infratores do seu código. No entanto, isto vai possibilitar em outro nível o surgimento de uma nova ameaça: os cristãos; colocados aqui mais claramente pela posse de machados.

Esta versão, como já dissemos, é mais antiga, poucos anos após o contato deste grupo com os brancos; embora reconhecendo a presença dos brancos, não faz alusões mais claras à situação de contato, como o do grupo Xikrin que analisaremos agora, recolhido mais recentemente.

ANÁLISE DO MITO DO GRUPO XIKRIN

Episódio A: Das relações homem, mulher e sociedade

Este mito inicia-se estabelecendo uma forte oposição, do ponto de vista Kayapó, a ser mediada; aquela entre índios e cristãos (ver Mito Xikrin, A, 1 e 2). A referência aqui é a um tempo antes do contato e pacificação, que ocorreu entre os Kayapó por volta de 1950.

Anterior ao contato, isto é, antes da presença dos "cristãos" em seu território, o único mundo conhecido para eles era aquele em que havia apenas índios; daí, o relato se prende a acontecimentos do dia a dia daquela sociedade. Um ma-

rido briga com sua mulher e, por causa disso, estabelece-se um conflito dentro daquela sociedade, pois a mulher manda que os outros índios o matem. Todas as vezes que é morto, ele retorna com vida ao acampamento novo (o que remete a constante mudança do local da aldeia que ocorre entre aquele grupo, especialmente quando da morte de um certo número de pessoas)⁸, até que se estabeleça um rompimento definitivo marido/mulher, quando a mulher lhe entrega todas as suas coisas (ver A, 14 e 15).

A expulsão de Ue-Me-Kaprã da aldeia, nos remete a uma oposição mais marcante Natureza/Sociedade. O homem é colocado fora do convívio social, porque desrespeitou o código do grupo a que pertencia, tornando-se um indivíduo marginal ao mesmo. O uso da força física que se patenteia em A, 4, 5, 8 e 9, só pode ser efetivada legitimamente a indivíduos ou grupos definidos como estranhos à comunidade (Exemplo: feiticeiros, comunidades estranhas, imigrantes refugiados, ou membros da comunidade que tenham repudiado sua conexão com ela por atos ou ameaças de violência). É o chefe como representante da sociedade que pode definir indivíduos em grupos como estranhos à comunidade neste sentido e baseado nisso requerer sanções violentas contra eles. (Cf. Turner: 1966, 96).

O fato de haverem sido quebradas as ligações que um indivíduo tinha dentro da aldeia, é sintomático de que o uso da força física contra esse indivíduo se deva a acusações de feitiçaria, que situa-se entre as causas da morte entre os Kayapó.⁹ "Homens que falharam em adquirir posições sólidas de prestígio e influência para si na sociedade dos homens, resolvem algumas vezes por meio da feitiçaria ganhar prestígio na comunidade. É um risco político, porque sua posição social marginal e por outro lado não influente, deixa-o duplamente vulnerável de se tornar o "bode expiatório" por causa da morte de alguém, ou de um desastre ou epidemia pública" (Turner, 1966, Apêndice I, I).

O rompimento das relações com sua mulher explicam porque apenas ele sofreria o castigo, pois "todos os parentes do feiticeiro de ambos os sexos e de todas as idades são mortos com ele, a menos que cortem suas relações de parentesco com ele, para a satisfação da comunidade" (Turner, 1966, Apêndice I, V).

(8) Depois de um período de 5 a 10 anos, em que muitas mortes têm ocorrido na aldeia, uma aldeia estilo aborígine é queimada, o local abandonado, e uma nova aldeia erigida a uma pequena distância. Isto é feito para escapar à insalubre proximidade do fantasma do morto (Cf. Turner, 1966: 395).

(9) Feiticeiros (me-udju) são geralmente estrangeiros (refugiados ou imigrantes de outros grupos Kayapó ou de tribos estrangeiras), indivíduos marginais sem parentes ou conexões firmes na comunidade, homens que têm construído uma reputação como Shaman (wayanga) ou indivíduos ocasionais que possam ter alardiado publicamente que conhecia algo sobre feitiçaria, embora não coloque em prática. (Cf. Turner, 1966, Apêndice I, I.)

A oposição homem/mulher é reafirmada pelo fato de o feiticeiro ser concebido para os Kayapó como uma categoria essencialmente masculina (Turner, 1966, Apêndice I, VI).

Neste Episódio as oposições marcantes são entre índios/cristãos; homem/mulher; natureza/sociedade e dentro/fora. Quanto ao primeiro par em oposição será explicitado melhor nos outros episódios; a segunda e terceira, no entanto, ficam claramente estabelecidas quando homem/mulher separam-se definitivamente (ver A, 14 e 15); o homem é expulso da sociedade, passando para a natureza, o que dá origem a um novo par em oposição dentro da sociedade/fora da sociedade.

Episódio B: Das relações homem e compadre

O filho de Ue-Me-Kaprã já crescido, homem, sai da aldeia e vai ao mato com o "compadre" que descobre uma roça e lhe diz que o homem que está na roça é seu pai, é cristão (ver B, 25 e 26). Uma oposição visível aqui é entre grande/pequeno relacionada à estratificação com base na idade que existe entre os Kayapó, onde homens e mulheres são organizados de acordo com classes de idade.¹⁰ Outra oposição alto/baixo (ver B, 17, 18 e 19), Esta oposição é colocada também em outros mitos Kayapó (ver Metraux, 1960). Índios/ Cristãos; patenteada especialmente pela posse de objetos considerados como dos "civilizados" (ver B, 21, 22 e 23) e também pela posse de roupa (ver B, 25 e 26), Objetos indígenas/objetos de civilizados (ver B, 17 e 18/21, 22 e 23).

Pouco a pouco o mito vai estabelecendo diferenças entre índios e cristãos que será a principal oposição a ser resolvida no final do relato. Neste episódio há apenas a constatação de objetos próprios de índios ou de cristãos. Mas o ponto que consideramos crucial para a sociedade Kayapó e que é aqui bem colocado, é a relação entre "compadres". O "compadre" cujo termo pode ter sido incorporado ao vocabulário indígena pelo contato com os brancos parece relacionar-se aqui ao amigo formal de um homem Kayapó; Krab-djuo (amigo formal) realiza a função de mediador entre os indivíduos considerados como membros de um grupo de parentes pessoal e a comunidade como um todo nas ocasiões em que a comunidade redefine o status público de um indivíduo por meio do ritual coletivo (Turner, 1968: 368). Assim, aqui nos parece, a presença do compadre é de grande importância para a definição do status do filho perante seu próprio pai, pois estavam separados pelo fato de ter o pai infringido normas daquela sociedade.

(10) As casas dos homens são os domicílios de meninos e rapazes de duas classes de idade mais jovens dos homens (entre idade aproximada de 8 a 21 anos) e os lugares de encontro das sociedades dos homens, às quais pertencem indivíduos de grau de idade madura dos homens. A cada casa dos homens une-se um grupo de sociedade das mulheres também estratificada com base na idade. (Cf. Turner, 1968:367).

Episódio C: Das relações pai e filho

Nesta fase dá-se o encontro do pai com o filho claramente colocada quando o filho chama o pai pelo termo vocativo empregado para este entre os Kayapó (ver C, 28). No entanto o pai não reconhece o filho (ver C, 31). O filho decepcionado chora, explicando que ele agora está crescido, não é mais pequeno (ver C, 32). É colocada mais uma vez a diferenciação entre classes de idade; quando o pai separou-se da mãe, o filho era certamente de uma classe de idade junior; agora ele vem ao pai como membro de uma classe senior. Entre os Kayapó o ciclo de vida de um homem realiza-se por fases claramente marcadas pelo sistema de classes de idade e sua ligação a uma das metades da sociedade. Assim, os meninos são introduzidos na casa dos homens com a idade de oito anos mais ou menos por um responsável cerimonial, o pai substituto (ban káak). Este deve ser um indivíduo não parente do menino. O menino torna-se membro da casa dos homens a que pertence o pai substituto e daí, da metade que esta representa.

Pela introdução na casa dos homens, o menino torna-se membro da classe de idade das pessoas pintadas (me-ôkre) — característica do rito de introdução na casa dos homens. Depois de uma meia dúzia de anos nesta classe de idade, ele passa pela cerimônia de iniciação, que é novamente apadrinhado pelo pai substituto e seu amigo formal ou companheiro cerimonial; é também uma cerimônia de casamento e fortalece o papel dos laços afins em sua obtenção de uma vida social adulta. O companheiro cerimonial como o pai substituto devem ser não parentes, mas a posição é patrilinearmente herdada e é assim também unida simbolicamente com patrifiliação (Cf. Turner, 1968: 367-368). Como nos diz Turner: "A patrilinearidade da relação enfatiza simbolicamente o status paterno como o principal ponto de contato entre as funções individuais de um homem como membro de uma família privada e da comunidade como um todo, como incorporada no grau de idade, sociedade dos homens e instituições de metades, assim como o papel do pai substituto cerimonial (Turner, 1968: 368).

O jovem fica residindo na casa dos homens até que o seu casamento seja consumado. Depois do nascimento do seu primeiro filho, ele muda-se para "household" de sua esposa e gradua-se como "mëkra-re", isto é, para a categoria de homens maduros ou pais. Esta categoria é em si estratificada em "mëkra-nu-re" (aqueles com crianças pequenas ou pais novos que ocupam o status de genro na household da esposa) e "më-kra-jramt" (aqueles com muitos filhos que atingiram o idade e posição de sogros na household afim). "Os membros desta última categoria são os líderes oradores e figuras políticas da comunidade, dominando os negócios das sociedades dos homens que são as entidades políticas dominantes da sociedade Kayapó e o foco organizacional da maioria das atividades adultas masculinas fora da esfera familiar" (Turner, 1968: 368).

Se a nossa associação é correta, a presença do compadre é crucial em seu papel mediador entre pai e filho, funcionando inclusive como garantia para confirmar o status do filho perante o pai.

Um outro ponto que consideramos importante nesta fase, é que o encontro pai e filho ocorre em uma situação especial: o filho é índio, o pai é cristão. O filho vai ao pai com um elemento mediador; mediador entre natureza (estado em que o pai se encontra) e sociedade colocada por sua presença e presença do compadre.

Uma vez que o problema principal do mito é o contato índios/cristãos, podemos também colocar que o filho está aí colocado como um líder da sociedade Kayapó; estes são indivíduos da classe de idade senior masculina. Se o filho que aí se apresenta é o chefe, o compadre seria um representante da sociedade dos homens, revelando-se a sua importância para a sociedade Kayapó, pois do chefe em cooperação com os homens maduros são esperadas decisões relacionadas aos assuntos comuns do dia a dia. O chefe é também o repositório da autoridade judicial e se espera dele resolver ou ao menos pacificar disputas. (Cf. Turner, 1966: 88-89).

De acordo com estas considerações podemos aqui estabelecer ligações com o primeiro episódio deste mito, onde admitimos a possibilidade de que o homem expulso do grupo poderia ter sido acusado de feitiçaria, que é um dos indícios para um indivíduo ser considerado estranho ao grupo e daí ser passível de acusações violentas, que estão entre as atribuições do chefe a quem é também dado o poder de resolver as situações e é, ao que nos parece, a sua função no presente episódio. Daí concluímos que a expulsão do homem como elemento hostil à comunidade e sua conseqüente transformação fez com que num nível ele deixasse de constituir uma ameaça àquela sociedade, mas passasse a estabelecer relações com a mesma num outro nível, em virtude mesmo de sua presença que será tema do episódio seguinte.

Epidósio D: Das relações índios e cristãos

Este episódio inicia-se com o encontro de índios e cristãos (Ver D, 36), que na descrição completa do episódio deixa clara uma relação que poder-se-ia dizer de patronagem. O cristão possui vários instrumentos e objetos que não são conhecidos dos índios (ver D, 37, 40 e 42); ele presenteia os índios com estes, até que eles fiquem completamente satisfeitos (ver D, 43); nota-se aí claramente, a presença do dom estabelecendo uma relação hierárquica índios/cristãos. É o filho que pede e o pai que dá; como nos diz Marcel Mauss: "Entre chefes e vassallos, por seus dons é a hierarquia que se estabelece. Dar é manifestar sua superioridade, ser mais alto; aceitar sem dar nada em troca ou sem restituir nada, é subordinar-se, tornar-se cliente e servidor, tornar-se pequeno (Cf. Mauss, 1950: 270). Analisando nestes termos, os índios recebendo presentes dos brancos sem lhes dar nada em troca, ficam a eles subordinados.

Na segunda fase deste episódio há uma tentativa por parte do branco de resolver a situação, quando ele oferece um rifle ao filho (ver D, 44), mas o filho

Uem / BIBLIOTECA

não aceita e em sua negativa coloca bem a oposição rifle/arco e flecha (ver D, 45) isto é, arma de civilizado em contraposição às armas dos índios. Aqui, se confrontarmos com o mito de Aukê dos Índios Timbira, veremos que no momento em que os índios preferem continuar a usar arco e flecha, eles estão escolhendo permanecer índios; no mito Aukê ocorre assim: "Quando Aukê fé-los escolher entre a espingarda e o arco, os índios ficaram com medo de usar a primeira, preferindo o segundo. Por terem preferido o arco, os índios permaneceram como índios. Se tivessem preferido a espingarda teriam se transformado em civilizados. Aukê chorou com pena dos índios não terem escolhido a civilização" (Cf. Melatti, 1970: 28).

Preferindo o arco e flecha os índios voltam à aldeia mas quando já estavam longe ouvem um tiro de rifle (sinal da força do branco); arrependem-se de não terem escolhido o rifle, mas não voltam (ver D, 47, 48 e 49). Assim a hierarquia branco/índio é claramente colocada; os índios subordinam-se aos brancos porque eles possuem poder e força.

Episódio E: Das relações homens cristãos e mulheres indígenas

Do regresso à aldeia, os índios contam do poder de Ue-Me-Kaprãn (ver E, 51) e todas as mulheres resolvem ir ao encontro do homem.

Como observamos, o episódio inicial do mito coloca bem a oposição homem/mulher, quando Ue-Me-Kaprãn briga com sua mulher e é expulso da aldeia. No presente episódio são as mulheres que saem da aldeia e vão ao encontro do homem, o que é bem colocado no mito, numa tentativa talvez de resolver a oposição homem/mulher. A mulher que no início possui o poder de mandar matar o homem (ver A) é, neste episódio quem se aproxima dele para pedir-lhe as coisas, tentando relacionar-se com ele (ver E, 55). Ue-Me-Kaprãn resolve a situação inicial cortando o cabelo de sua mulher com um facão (ver E, 56), numa demonstração de sua força, a força do civilizado. As mulheres tentam fugir, mas não conseguem pois Ue-Me-Kaprãn as apanha e deixa-as trancadas (ver E, 57, 58, 59 e 60). Como observamos, a oposição homem/mulher foi assim resolvida: No início o homem é expulso da sociedade, colocando-se do lado da natureza; neste episódio são as mulheres que se colocam, quando o homem as prende e as deixa sem possibilidades de regressar à aldeia, à sociedade.

Episódio F: Da situação do contato

Neste episódio, que é o final do mito, os cristãos (homens e mulheres) vão embora de "Penta" (barco a motor, ver F, 61), o que impede os índios, que queriam matar Ue-Me-Kaprãn, de o encontrar (ver F, 62, 63 e 64).

Um novo elemento surge aqui, o barco a motor, utilizado pelos "cristãos" próximos ao local da aldeia e o rio, via de acesso dos civilizados à aldeia indígena; é a água do rio que possibilita a fuga dos cristãos; é a terra que impede

aos índios encontrá-los (ver F, 65 e 66).

Não podendo alcançá-los, os índios voltam à aldeia (ver F, 67) mas não encontram as suas mulheres (ver F, 68); Ue-Me-Kaprán as tinha levado. É assim, dando as suas mulheres, os índios contribuíram para que fosse aumentada a população dos brancos e o povoamento dos locais que são os conhecidos para eles, além de suas aldeias (ver. F, 69 e 70), causa porque agora "tem muito Kuben".

Nesta fase final do mito, a relação hierárquica Branco/Índio que caracteriza o contato inicial, é substituída por uma de reciprocidade, no momento em que os índios dão aos brancos as suas mulheres, possibilitando a que aumentem o seu número, o que é contrapartida aos bens que receberam dos brancos. E assim, nos parece, é colocada a esperança do grupo num momento em que as relações índios e brancos sejam estabelecidas num clima de reciprocidade, talvez uma esperança de convivência tranquila entre índios e brancos, embora observemos que quando o branco toma as mulheres índias para si, o faz sem o consentimento explícito dos índios.

A ESTRUTURA DOS MITOS

Tentando compreender melhor a estrutura das variantes dos mitos que analisamos, verifiquemos os personagens componentes de cada um e relacionemo-los:

MITO I

- a — Lagarto
- b — Moça (filha)
Mulher (esposa)
Mãe
Avó
- c — Menino (filho)
Marido
Pai
Avô
- d — Índios
- e — Cristãos

MITO II

- a — Cristãos
- b — Índios
- c — Filho
Homem (marido)
Pai
- d — Mulher (esposa, mãe)
- e — Compadre

Procedendo assim, verificamos que os únicos personagens que diferem são o Lagarto (Mito I) e o Compadre (Mito II). O lagarto surge como um elemento desorganizador; a sua presença e relação com um membro da sociedade foi a causa da desorganização no plano das relações sociais. O compadre aparece como um elemento mediador por excelência, pois é ele juntamente com o filho do homem que havia sido expulso da comunidade, que vai ao encontro daquele, agora transformado em cristão, tentando estabelecer uma relação de aliança entre pai e filho, que no plano do contato interétnico pode ser visto como uma

relação entre índios e cristãos. É o lagarto que, caindo no rio, possibilita que os índios encontrem os cristãos (Cf. Mito I, C, 16 e 17). É o compadre que ao subir para pegar a flecha (Mito II, B, 18) pode ver o homem transformado em cristão, e dar possibilidades a que pai e filho se encontrem restabelecendo um elo crucial para a sociedade Kayapó — aquele entre pai e filho. O compadre, se visto como amigo formal, conforme nossas colocações anteriores, é o elemento cuja presença possibilita a um indivíduo passar de uma classe de idade a outra, de acordo com a organização social Kayapó. A presença desses personagens nos indicam que apesar de suas diferentes funções naquela sociedade, tornaram possível o estabelecimento de uma nova situação — a do contato interétnico.

Os elementos do Mito I, *d* e *e*, e Mito II, *a* e *b*, já foram bastante discutidos ao decorrer de nossa análise e constituíram o tema principal dos relatos.

Os elementos que formam os conjuntos *b* e *c* do Mito I e *c* e *d* do Mito II, estão intimamente relacionados ao sistema de classes de idade, entre os Kayapó; aí estão bem explicitadas as principais fases da vida de um homem: menino (filho), marido, pai e avô; e do ciclo de vida de uma mulher: filha, mulher (esposa), mãe e avó, como apresentamos.

Além dos personagens dos outros elementos analisados no decorrer do trabalho, nos apresentam estes mitos como originados de uma mesma estrutura; a estrutura social Kayapó.

CONCLUSÃO:

O PLANO DO CONTATO INTERÉTNICO

Como observamos, a sociedade Kayapó é apresentada no início dos mitos e só pouco a pouco vai se colocando a sociedade dos cristãos que vai apresentar-se distinta da sociedade Kayapó no final do relato. Achamos útil algumas considerações a esse respeito: A Sociedade Indígena apresenta-se como o elemento essencial para a origem dos brancos, já que é um seu elemento, a mulher, que tem em si o potencial para isso. É como se a própria sociedade indígena estivesse grávida dos cristãos. Mas como explicar que os brancos originados daquela sociedade estejam dela separados? Aí, parece-nos, coloca-se o verdadeiro problema do mito, que é solucionado, em termos da narrativa por elementos que formam a estrutura daquela sociedade; no primeiro caso, como já comentamos, pela quebra de um tabu no período de gravidez; e no segundo caso, pela ameaça devida possivelmente à feitiçaria. A solução oferecida pela sociedade Kayapó para os dois casos seria o afastamento dos indivíduos cujas presenças ameaçariam a ordem e sobrevivência daquela sociedade.

Note-se por exemplo, que no início dos dois relatos, a referência é feita a um momento em que só existiam índios no caso, os Kayapó, e só pouco a pouco se coloca a presença dos brancos. No Mito I, só na última fase aparece o branco, sem maiores comentários sobre a situação de contato; já no Mito II, maiores detalhes são fornecidos sobre isto. Averigüe-se, por exemplo, que a data

do recolhimento do primeiro mito é 1960 e a do segundo, 1971.

Colocando claramente a situação do contato, o Mito II relata vários problemas decorrentes disto: uma certa relação de patronagem entre brancos e índios, colocando o índio numa situação de inferioridade em relação ao branco. Mas ao que nos parece, esta situação é resolvida (pelo menos no relato) no momento em que os índios dão (ou elas lhes são tomadas em troca de favores outros), suas mulheres para serem as mães dos brancos.

Embora possa parecer que o equilíbrio seja restabelecido quando de uma relação de reciprocidade entre índios e brancos, numa visão muito otimista sobre a situação do contato, a sociedade indígena não é mais aquela de antes; os brancos levaram as suas mulheres; com elas tiveram muitos filhos, povoaram cidades e o grupo tribal sofreu um desfalque tremendo; um número reduzido de mulheres, impossibilidade de expandir-se em termos populacionais. Os índios retribuem os presentes dos brancos, mas a que custo!!!

Colocando-se tudo isso em termos da entropia do próprio sistema, podemos concluir que a Sociedade Indígena poderia ter em si uma certa desorganização, mas a presença do branco foi o elemento desorganizador por excelência; a sociedade indígena, utilizando-se de elementos fornecidos por sua estrutura, tenta resolver a situação, mas incorpora algo do colonizador; apesar do equilíbrio ter sido aparentemente restabelecido, ela já não é mais a mesma do momento anterior ao contato.

BIBLIOGRAFIA

DA MATA, Roberto: (1970), "Mito e Antimito entre os Timbira", In: *Mito e Linguagem Social*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

DREYFUS, Simone: (1963), *Les Kayapó du Nord*, Paris, Mouton & Co.

EVANS-PRITCHARD, E. E: (1940), *The Nuer*, Oxford University Press.

LEVI-STRAUSS, Claude: (1967), *Antropologia Estrutural*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.

_____ : (1976), *Antropologia Estrutural Dois*, Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro.

_____ : (1970), *O Pensamento Selvagem*, Trad. de Maria Celeste da Costa e Souza e Almir de Oliveira Aguiar, São Paulo, Ed. Nacional e Ed. da USP.

MAUSS, Marcel: (1950), "Essai Sur le Don. Forme et Raison de L'Echange dans les Sociétés Archaïques", In: *Sociologie et Antropologie*, Paris, Press Universitaires de France.

MELATTI, Júlio Cezar: (1970), *Índios do Brasil*, Brasília, Editora de Brasília.

- METRAUX, A.: (1960), "Mythes et Contes des Indiens Cayapo (Groupe Kuben-kran-kegn)", In: *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, Volume XII, São Paulo.
- NUR YALMAN: (1960), "The Raw: The Cooked: Nature: Culture. Observations on Le Cru et Le Cuit", In: *A.S.A. Monographs* 5, London, Tavistock Publications.
- TURNER, Terence S.: (1960), *Social Structure and Political Organization the Northern Cayapo*, Cambridge/Massachusetts, Harvard University.
- _____ : (1968), "Northern Kayapo Social Structure", Verhandlungen des XXXVIII, In: *Internationalen Amerikanisten Kongress*, Stuttgart-München, August 1968, Band III.