

O agir Mëbêngôkre sob a perspectiva de narrativas míticas¹

Dilma Costa Ferreira²
Universidade Federal do Tocantins

Resumo: O presente artigo busca explorar, inicialmente, o lugar do mito entre os Mëbêngôkre, bem como a função exercida sobre a cultura ou *kukràdjà* do povo, por meio do agir dos ancestrais míticos. Traz uma abordagem comparativa do mito Mëbêngôkre intitulado *homem sapo ou inimigo parecido com sapo*, com versões documentadas por Curt Nimuendaju (1986) e Anton Lukesch (1976). Buscou evidenciar além de processos de origem e aquisição de bens culturais alocados ao patrimônio material dos Mëbêngôkre, trazer para cena o agir Mëbêngôkre diante de embates coloniais e conflitos interétnicos e territoriais, que reverberam na atualidade. Considerou-se que os mitos Mëbêngôkre dizem muito mais do presente do que tratam do passado, pois são histórias que ensinam ou orientam o agir Mëbêngôkre frente a diversas situações conflitantes e mesmo, orientam ações sociais/culturais desse povo.

Palavras-chave: narrativas míticas; ancestralidade; agência Mëbêngôkre.

¹ Este artigo é uma adaptação de capítulo de dissertação de mestrado da autora, defendida em março do ano de 2020, no Programa de Pós-graduação em Antropologia – PPGA/UFPA, sob orientação da professora Dra. Nayara da Silva Camargo.

² Doutoranda em Educação na Amazônia pelo PGEDA/UFT (Rede Educanorte). Mestre em antropologia pelo PPGA/UFPA. Membro do grupo de Grupo de Estudos e Pesquisas em Saberes e Fazeres em Contextos Sociais e Educacionais – GEPEFAZE/UFT.

The Mëbêngôkre act from the perspective of mythical narratives

Abstract: This article seeks to explore, initially, the place of myth among the Mëbêngôkre, as well as the function exercised on the culture or *kukràdjà* of the people, through the action of the mythical ancestors. It brings a comparative approach to the Myth Mëbêngôkre entitled *frog man or frog-like enemy*, with versions documented by Curt Nimuendaju (1986) and Anton Lukesch (1976). It sought to highlight, in addition to processes of origin and acquisition of cultural assets allocated to the material heritage of the Mëbêngôkre, to bring to the scene the Mëbêngôkre action in the face of colonial clashes and interethnic and territorial conflicts, which reverberate today. It was considered that the Mëbêngôkre myths say much more of the present than they deal with the past, because they are stories that teach or guide the Mëbêngôkre action in the face of various conflicting situations and even guide social/cultural actions of this people.

Keywords: mythical narratives; mythical; Mëbêngôkre agency.

El acto Mëbêngôkre desde la perspectiva de las narrativas míticas

Resumen: Este artículo busca explorar, inicialmente, el lugar del mito entre los Mëbêngôkre, así como la función ejercida sobre la cultura o *kukràdjà* del pueblo, a través de la acción de los ancestros míticos. Aporta una aproximación comparativa al Mito Mëbêngôkre titulado *hombre rana o enemigo parecido a una rana*, con versiones documentadas por Curt Nimuendaju (1986) y Anton Lukesch (1976). Se buscó destacar, además de los procesos de origen y adquisición de bienes culturales asignados al patrimonio material de los Mëbêngôkre, llevar a escena la acción de Mëbêngôkre frente a los enfrentamientos coloniales y los conflictos interétnicos y territoriales, que repercuten en la actualidad. Se consideró que los mitos Mëbêngôkre dicen mucho más del presente que del pasado, porque son historias que enseñan o guían la acción Mëbêngôkre frente a diversas situaciones conflictivas e incluso guían las acciones sociales/culturales de este pueblo.

Palabras clave: narrativas míticas; ascendencia; agencia Mëbêngôkre.

Para contextualizar a discussão se faz necessário o reconhecimento do lugar do mito entre os Mëbêngôkre. Ao que parece o mito permeia todas as atividades, sejam rituais, danças, modos de ver o mundo, explicação para a origem das coisas, ou seja, são fontes de conhecimentos que estão imbricadas na própria existência Mëbêngôkre. “Para o indígena, o mito e o relato histórico são tão reais quanto uma borduna, na qual se pode pegar e com a qual se pode bater” (LUKESCH, 1976: 2). Além disso, percebe-se que os mitos ameríndios estão permeados por elementos xamânicos que colocam seus personagens em posição de espíritos ou xamãs.

De acordo com Anton Lukesch (1976: 3), nas diversas versões de mitos que lhes foram confiados, “os traços básicos da natureza filosófica permanecem inalterados; inexistem contradições e nada perturba a harmonia na concepção do mundo indígena”. Em muitas dessas versões, percebe-se ainda a presença da transformação ou metamorfose, que na língua Mëbêngôkre é expressa pelo termo *kubê*, que em tradução livre significa “transformar-se em” ou “ser”.

A transformação dá sequência ao afeto que, ao mesmo tempo simboliza e materializa; leva para uma vida mais intensa. Também a transformação em animais provoca a intensificação das forças e da vida, no mínimo, de uma característica decisiva para o mito. (LUKESCH, 1976: 7)

Eduardo Viveiros de Castro (2018), considera a transformação o elemento que define os agentes e pacientes nos mitos, definindo-os como espíritos ou xamãs que atuaram de maneira que na atualidade houvesse explicação para a existência de diversos elementos, com sua razão de ser, nos mitos.

O que define os agentes e pacientes do sucesso mítico, é precisamente, sua capacidade intrínseca de ser outra coisa; neste sentido, cada personagem difere infinitamente de si mesmo, visto que é posto inicialmente pelo discurso mítico apenas para ser substituído, isto é, transformado. Esta “auto” diferença é propriedade característica dos agentes cosmológicos que designamos pela palavra “espíritos”, por isso, todos os seres míticos são concebidos como espíritos (e como xamãs), assim como reciprocamente, todo existente atual ou “modo finito”, pode se revelar agora, porque foi antes, um espírito, uma vez que sua razão de ser encontra-se relatada no mito. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018: 57)

Animais, o céu, a água e o fogo são elementos que constantemente aparecem na mitologia Mëbêngôkre. Em versões míticas de povoamento dos Mëbêngôkre na terra, conforme Lukesch (1976), temos que em tempos antigos estes viviam no céu, onde cultivavam suas roças com plantações de batatas, mandioca e banana, caçavam e mantinham seus rituais. Quando um velho descobriu a terra, decidiram descer, mas com o corte da corda por um garoto danado, muitos não conseguiram, e continuaram a morar no céu, transformados em estrelas.

Não aleatoriamente, há outro mito que aborda a origem das roças, com o auxílio de uma mulher estrela.

Antigamente os Mëbêngôkre comiam apenas gongo e orelha de pau. Mas, um indígena ao admirar a estrela d'alva todos os dias, se apaixonou, desejando que ela descesse do céu para que pudessem se casar. Um dia ela desceu e disse que o desejo do rapaz foi realizado e que agora eles podiam se casar. A estrela, chamada Nhakpoti, viu que os Mëbêngôkre não tinham o costume de fazer roças, não plantavam banana, mandioca e batatas. Ela então disse ao marido: - vou voltar ao céu, e trarei mudas

de plantas para que possamos plantar. Ela subiu em uma vara bem grande e foi lançada ao céu. O marido ficou triste, com medo de que ela não voltasse. Passou-se alguns dias e ela voltou trazendo as mudas, ensinou-o a plantar e hoje os Mëbêngôkre sabem fazer roças. (TOMJAJKWUA KAYAPÓ, 2018)

Podemos estabelecer uma inter-relação entre estes mitos. A versão da mulher estrela parece ser uma continuação da história Mëbêngôkre de povoamento da terra e aquisição de novos conhecimentos e técnicas de cultivo. O fogo roubado da onça também indica novas formas de adaptações, de como os Mëbêngôkre foram agindo e moldando ou dominando o mundo a seu redor. Lévi-Strauss (1991) refere-se ao elemento fogo, nos mitos, desempenhando o papel de fogo “construtor”, quando se trata da origem do fogo de cozinha, ou, fogo destruidor, quando serve como elemento para cremação, cujas cinzas dão origem a algo, que pode ser observado no caso do mito de origem do tabaco, nascido das cinzas da mulher onça, mito com versões encontradas entre povos bororo e outros.

Ressaltando o simbolismo presente nos mitos, as operações não apenas de transformação, mas de oposição ou inversão, Lévi-Strauss (1991: 143) afirma que “os mitos jês de origem do fogo, assim como os mitos tupi-guarani sobre o mesmo tema, operam por meio de uma dupla oposição: entre o cru e o cozido de um lado, entre o fresco e o podre do outro”. E é aqui que Lévi-Strauss (1991) aponta para a oposição entre natureza e cultura, pois “o eixo que une o cru e o cozido é característico da cultura, o que une o fresco e o podre, da natureza, já que o cozimento realiza a transformação cultural do cru, assim como a putrefação é a sua transformação natural” (LÉVI-STRAUSS, 1991: 143).

Outro elemento recorrente nos mitos Mëbêngôkre é a água. O fundo do rio se apresenta como lugar ou espaço em que ocorrem transformações importantes para o ser e estar no mundo dos ancestrais míticos Mëbêngôkre, haja vista que foi a partir da imersão nas águas que esse povo adquiriu força e braveza, como pode ser observado no mito do grande gavião.

Também o fundo dos rios representa um mundo do qual provém o homem. Segundo o mito do homem que foi transformado em Tapir, as mulheres cujo amante morreu pelas mãos dos maridos ciumentos, entoam um canto mágico e, por desespero do amor perdido e para vingar-se dos maridos, se jogam no rio, transformando-se em peixes. Continuam vivendo dentro da água. Os maridos vão pescá-las e, então readquirem suas formas humanas de índias. Portanto, as ascendentes femininas das gerações subsequentes provêm do fundo do rio. (LUKESCH, 1976: 25)

É nesse sentido, do fundo do rio (água) como lugar de transformação, que encontramos a significação da autodenominação Mëbêngôkre, a “gente do fundo do rio” ou do “buraco entre as águas”. É “do elemento água e seu mundo que provêm inclusive a grandeza, a força e a renovação da energia vital que se manifesta através das gerações humanas” (LUKESCH, 1976: 25).

O mito do grande gavião mítico, conforme contado por Pitu Kayapó (2018), traz a narrativa de *Kukry tuire* e *Kukryt kakô*, os quais quando crianças viram a avó ser devorada pelo grande gavião e não puderam fazer nada. Em seguida, foram colocados pelo avô, em uma madeira de jatobá dentro de um rio. Lá foram alimentados até crescerem, adquirirem força e braveza. O avô, fez para ambos uma borduna e uma casa de palha embaixo da árvore onde a ave morava. Pintou os rapazes e os colocou para esperar a ave gigante. Sabe-se que eles conseguiram matá-la. E retiraram suas penas. Cada pena se transformava em um pássaro. Foi também nesse mito que os Mëbêngôkre aprenderam a chorar bonito.

Em versão documentada por Anton Lukesch (1976) a ave já havia devorado muitos indígenas e assombrava os moradores da comunidade que não conseguiam mais sair da aldeia. Os irmãos, ancestrais dos Mëbêngôkre, após longo período no rio, adquiriram força e bravura e munidos de armas, feitas pelo avô, foram até a árvore onde residia o grande gavião e o mataram. Na luta,

a ave perdeu sua penugem. Os dois ancestrais Caiapós sopraram no monte de penas, espalhando-as em todas as direções do vento. Com isto, a penugem transformou-se em pássaros pequenos e, desde então, existem pássaros de toda a espécie. (LUKESCH, 1976: 56)

Analiticamente, “de acordo com essa narrativa, a primeira humanidade mítica não é de fato, nem de direito ou mérito, uma humanidade kayapó. A ela estão associados papéis invertidos aos que assumiram historicamente esses índios. São mansos, medrosos, presas” (MANO, 2012: 140). Essa primeira humanidade os coloca na condição de *uabô*³ ou mansos, o que traz consequências inclusive para situações de caça e pesca. Após, serem colocados no rio, e saírem de lá grandes e fortes, se tem a representação da verdadeira humanidade Mëbêngôkre, a “gente do buraco da água” (MANO, 2012).

Enquanto o céu parece ser sinônimo de vida harmônica e farta, de onde foi possível prover os alimentos que são cultivados nas roças. A água aparenta ser o lugar de onde provém a força, a bravura, sendo um fator intermediário de transformação, pela qual deviam passar os Mëbêngôkre. “E esse esforço para deixarem de ser presas e serem predadores caberia aos irmãos transformados e renascidos da água” (MANO, 2012: 140). A água foi determinante para transformar os irmãos ancestrais em verdadeiros Mëbêngôkre, fortes e bravos. Estes, recém-saídos da água, recebem do avô os instrumentos da guerra, como a borduna e a lança, que mataram o grande gavião, mesmos instrumentos que na história os caracterizaram (MANO, 2012).

Na concepção do mundo Caiapó, sempre reaparece um relacionamento entre o elemento água e o povo Caiapó, que para eles representa a própria humanidade. Segundo o mito das mulheres que pintaram o jaguar, um homem ferido com fogo, pula na água para aliviar a dor, causada pelas queimaduras e, então, se transforma em peixe. Na dança dos peixes aprende todos os nomes deles; posteriormente, volta à terra firme e à sua aldeia, onde ensina aos índios os nomes de peixes que conheceu no fundo das águas. (LUKESCH, 1976: 59)

Além da relação com os elementos fogo e água, há de se destacar as relações de transformação de homem em animal ou o contrário, que possibilitaram a aquisição e domínio de atributos materiais e imateriais que os Mëbêngôkre não dominavam. Conforme disposto em algumas literaturas como de Anton Lukesch (1976), Viveiros de Castro (2017) e Tânia Stolze Lima (1996), as caçadas são exemplos de ambientes propícios para a interação entre homens e animais ou vice-versa.

As narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não humanos, em um contexto comum de comunicabilidade idêntico ao que define o mundo intrahumano atual. O perspectivismo ameríndio conhece então no mito um lugar, geométrico por assim dizer, onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada. Nesse discurso absoluto, cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesmas – como humana, e, entretanto, age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva de animal, planta ou espírito. (VIVEIROS DE CASTRO, 2017: 307)

³ Semanticamente implica em dizer que eram fracos e medrosos (MANO, 2012).

Entende-se, que se tratando de mitos ameríndios, há uma constante transformação das formas humanas em não humanas ou vice-versa, de modo que por vezes seja sutil a diferenciação entre estas no plano mítico.

Como nos ensinam as *Mitológicas*, o mito indígena, enquanto atualização narrativa do plano da imanência, articula-se privilegiadamente em torno das causas e consequências da especiação – a investidura em uma corporalidade característica – dos personagens ou actantes que povoam esse plano, todos concebidos como compartilhando de uma condição geral instável na qual, aspectos humanos e não-humanos se acham inextricavelmente emaranhados. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018: 55)

Diante do exposto, é possível compreender como a relação entre o homem e o animal em uma caçada, para o indígena, “[...] representa uma luta até as últimas consequências, com o objetivo de matança. Apesar disso, o animal continua sendo um parceiro do qual o homem depende” (LUKESCH, 1976: 89). Isso ocorre com base na premissa de que o animal é a fonte de alimento e ao mesmo tempo parceiro.

Tal aspecto se manifesta no dia a dia indígena, pela manutenção de animais domesticados. A doença e morte de tais animais é lamentada da mesma forma como o é a morte de um parente ou amigo. (LUKESCH, 1976: 91)

As caçadas aparentam ser mais que uma simples caça ao alimento, são a personificação da guerra, onde os caçadores, depositam toda a sua força, sabedoria e bravura. Os animais parecem ser equiparados a um oponente em potencial. “Quanto mais forte o oponente, tanto mais deslumbrante a vitória. O animal é inimigo apenas em relação à caçada, à luta que traz a morte” (LUKESCH, 1976: 89).

Algumas vezes me perguntei, ao assistir à caçada de porcos do mato nas aldeias, porque se empenhavam tanto em eliminar a manada inteira e como aquele embate era tão ritualizado. O alvoroço na aldeia parecia indicar uma situação de perigo iminente e os ataques similares a uma zona de guerra, o que nos remete ao que escreveu Tânia Lima (1996), em observação ao povo Juruna, de que a caçada é um acontecimento que se desdobra em dois, paralelamente, um para os humanos e outro para os porcos, ou seja, “a caça apresenta duas dimensões, dadas como dois acontecimentos simultâneos que se refletem um no outro” (LIMA, 1996: 35). De um lado, os porcos concebem como guerra e os guerreiros estão em defronte com potenciais inimigos. E, de outro, “na ordem da realidade dos homens, os porcos atacam e matam o caçador, acontecimento que, aos porcos, parece uma simples captura, e, com efeito, o infeliz se torna um parceiro seu” (LIMA, 1996: 25).

Quanto às relações de guerra, “como no mito, na história colocou-se em ação uma relação guerreira, predatória e ontológica, pela qual se efetivou um processo deliberado de destruição do mundo exterior para a produção do mundo interior” (MANO, 2012: 150), com a aquisição de bens materiais e simbólicos do *kubẽ*.

E, “todos os fatos mostram como, justamente, seres míticos e *kubẽ* foram donos de certos bens materiais e simbólicos no tempo pretérito, tendo-os perdido para os kayapó, seus donos no tempo presente” (MANO, 2012: 150).

As táticas de guerra Mëbêngôkre, adquiridas inicialmente no plano mítico, em razão do ataque ao grande gavião morto pelos ancestrais, são constantemente atualizadas e requisitadas, quer seja através das expedições de caça e pesca, nos rituais ou no embate com os não indígenas. “tal como no mito, na guerra histórica conquistaram bens materiais e simbólicos, construíram pessoas e corpos, e reproduziram seus *ethos*, sua visão de mundo e sua sociedade” (MANO, 2012: 147). E ainda, “nesse cenário, se sobre as penas do gavião mítico eles fundaram sua

sociedade e sua cultura, posteriormente, sobre a pele dos não índios, reproduziram sua cultura e fizeram sua história” (MANO, 2012: 150).

As mulheres ancestrais que, aparentemente, não estão envolvidas diretamente nas caçadas e situações de guerras, são agentes essenciais nos mitos Mëbêngôkre. Em muitos são elas as verdadeiras protagonistas. Em *Kubê brire*, mito do qual trataremos adiante, são as mulheres que, após saberem da morte dos maridos, saem para os vingar, matando seus algozes.

O mito da *Mulher estrela* é outro exemplo do agir de mulheres na construção da identidade Mëbêngôkre. É a *Mulher estrela* quem busca as mudas de plantas para as primeiras plantações. Lukesch (1976: 98) faz referência a *Mulher estrela* como a “filha da chuva” que mantém a terra fecunda. “Para os Caiapós existe ainda uma identificação mística da mulher como portadora de fertilidade, com outra fonte mística de fecundidade, a filha da chuva”. Há ainda a analogia, com base no referido mito, de que “com o pau de cavar, a mulher abre a terra e nela desce as mais importantes plantas do bulbo do céu. E a terra dá à luz produzindo muitos frutos” (LUKESCH, 1976: 99).

Para Lukesch (1976) A mulher sob esse prisma, tem o domínio de fecundação da terra de duas maneiras, concebendo as roças e concebendo os filhos. Embora seja tarefa do homem a derrubada das árvores e tudo o que se refere à limpeza de troncos e vegetação rasteiras, “o plantio e os cuidados das plantas constituem tarefa eminentemente feminina” (LUKESCH, 1976: 100), bem como a colheita, momento no qual recebe o auxílio masculino.

É possível supor, com base nos mitos da *Mulher estrela* e da *Grande árvore do milho*, que há uma “conexão entre duas fontes de fecundidade mítica: árvore, provedora da vida, e o rio, o elemento água, do qual, segundo outro mito, surge a própria vida humana” (LUKESCH, 1976: 100). E considerando a *Mulher estrela* em versão documentada por Lukesch (1976: 101), como “a filha da chuva, que trouxe para a humanidade as preciosas plantas de bulbo e lhe ensinou o cultivo, a qual é encontrada pelos indígenas, junto as raízes de uma árvore enorme”. Parece haver também, relação entre a água e árvore sendo consideradas fontes de vida.

Tal exemplo mítico, dos primeiros tempos, ilustra e demonstra a luta pela vida com toda a sua dureza, exigindo o máximo de esforços de cada indivíduo, para fazer a natureza ceder-lhe seus frutos e vingando única e exclusivamente pelo esforço da comunidade. (LUKESCH, 1976: 101)

Os mitos Mëbêngôkre evidenciam que nos tempos antigos, esse povo não possuía domínio sobre diversos elementos, e suas formas de vidas foram construídas através da agência de ancestrais míticos sobre o mundo que os cercava, por meio da guerra contra o colonizador, no embate com inimigos. Inclusive a aquisição do fogo roubado da onça, possibilitou aos Mëbêngôkre, que antes não coziam os alimentos, mas os aqueciam sob o calor do sol, o domínio sobre esse elemento. Curiosamente,

Sempre se aceitou como prova da existência do homem nos tempos pré-históricos o fato provado deste ter possuído o fogo. A posse do fogo e a capacidade de utilizá-lo racionalmente para determinados fins representam a prova da ação da mente humana. A crença dos Caiapós é diametralmente oposta a tal opinião. A tendência evolucionista nos mitos Caiapós revela-se como representação dramática da mudança de um nível mais baixo para outro mais elevado, uma forma de vida rudimentar para uma forma de vida mais aprimorada, dentro da atual ordem das coisas, na qual se realiza e adquire plenitude na vida. [...]. O fogo ocupa o primeiro plano entre as coisas mais preciosas e vitais que faltava nos primórdios da era primitiva. Ao lado de alimentos importantes

que também teriam faltado naquela época, mencionam-se sempre atividades culturais e meios necessários à sua execução. (LUKESCH, 1976: 173-174).

Outro fator importante para análise é, no mito de aquisição do fogo, ser a mulher da onça sua cuidadora, o que nos leva ao argumento de Anton Lukesch (1976: 180) de que “o comportamento da fêmea do jaguar, cuidando do fogo, além das tarefas domésticas, constitui o exemplo clássico do modo de ser da mulher indígena”. É a mulher, a verdadeira dona da Casa Mëbêngôkre, a *kikre* “[...] que, literalmente, significa ‘para o fogão a toca, moradia’” (LUKESCH, 1976: 143). Diante disso, convém considerar que

A mitologia indígena sempre deixa transparecer formas de conduta, relacionados com esse complexo de problemas; no entanto, são apenas esboçados, aparecendo à margem dos acontecimentos. Alguns nexos aparentemente carecem de força emotiva, são muito inexpressivos e não se prestam a dramatização. Contudo, talvez isto também seja uma característica da concepção do mundo indígena, focalizando preferencialmente acontecimentos terríveis, as lutas e as ameaças à sobrevivência. (LUKESCH, 1976: 141)

De fato, a focalização em acontecimentos terríveis, lutas e ameaças à sobrevivência, coloca os mitos em relação com a história, e

do ponto de vista de uma sociocosmologia, a saga mitológica coloca de forma clara o problema das relações dualísticas entre interior-exterior, identidade-alteridade. Tanto no início quanto no final das narrativas, continua a prevalecer a separação entre os dois polos. No início, determinados bens materiais e simbólicos pertenciam aos outros seres e, no final, passam a ser qualidades apropriadas pela coletividade kayapó. Em outros termos, é o choque do interior com o exterior, do nós com os outros, que funda culturalmente o interior, o nós. (MANO, 2012: 138)

Nesta concepção, o “nós” Mëbêngôkre é fundado no plano mítico através do embate com o outro, em uma relação dual, do interior com o exterior. Essas relações do plano mítico, se atualizam em fatos históricos e as relações históricas dos Mëbêngôkre lhes possibilitaram a construção do “nós”, através da agregação e domínio de diversos elementos às suas formas de vida. Na atualidade a atualização dos míticos se dão, através das lutas contra invasão de suas terras e melhores condições de vida, frente à sociedade nacional, em preparativos para realização de cerimônias, entre outros. Ou seja, o agir dos ancestrais míticos possibilitaram o fortalecimento Mëbêngôkre enquanto povo, cujos ensinamentos são constantemente revisitados no presente.

Com base nas informações trazidas, no intuito de entender o lugar dos mitos na vida dos Mëbêngôkre e a agência de seus ancestrais sobre o mundo que os cerca no plano mítico, serão apresentadas a seguir, os colaboradores desta pesquisa e versões de um mito coletado em épocas e entre grupos Mëbêngôkre distintos.

Os narradores e seus lugares de falas

Um dos interlocutores é Bârî'y Kayapó, jovem que mora na aldeia Kokrajmôr e aprendeu as histórias com um velho contador de histórias. Quando criança sempre ficava perto do sábio, que separava tempo para lhe ensinar as narrativas. Bârî'y, comunicou que seus irmãos aprenderam a ser liderança com antigo cacique que esteve à frente da aldeia Kokrajmôr nos anos 80, pai de seu pai, ao passo que ele aprendeu os mitos Mëbêngôkre com o pai de sua mãe.

As histórias Mëbêngôkre, sejam acontecimentos míticos ou fatos históricos mais recentes como os relatos de ocupação das terras do médio Xingu, são ensinadas para as crianças e jovens pelos velhos da Casa⁴, respeitando-se as relações de parentesco dos sujeitos que são legítimos contadores e têm a responsabilidade de ensiná-las.

A noção do mito sendo transmitido pela família e não pelo povo diz muito da aceção de mitos Mëbêngôkre. Pois não há uma única versão do povo ou da aldeia, mas da Casa como bem coloca Lea (2012: 207) de que:

A noção de descendência uterina é implícita na relação entre as Casas Mëbêngôkre e o passado mítico. A origem do legado dos nomes e nekretx que caracterizam cada Casa se estende ao passado longínquo. (...). O tempo mítico lida com as origens (kraj; raiz/começo) da sociedade Mëbêngôkre e das Casas que a compõem.

Assim como Lea (2012: 207) afirma que é possível encontrar várias versões de um mesmo mito, pois “os mitos se transformam ao longo do tempo através da sua transmissão oral”. Acreditamos que em uma única aldeia há várias versões de um mito, os quais pertencem e são transmitidos pelas Casas, através de seus velhos. Mas, há transformações nas versões contadas, assim como há transformações na língua com o passar dos anos e convívio com novas realidades.

O segundo interlocutor desta pesquisa, foi o cacique Pitu Kayapó, da aldeia Krimejny, indicado por alguns Mëbêngôkre como sabedor dos mitos. Este, argumentou sobre a importância de os jovens saberem as suas histórias, pois são parte da sua cultura ou *kukràdjà*, palavra que “poderia ser glosada como “as partes que compõem a totalidade”. É usada para descrever a soma das sequências das grandes cerimônias e as partes do corpo” (LEA, 2012: 122). A preocupação de Pitu é que, se não há pessoas para contar as histórias, as crianças se tornam adultas que não saberão ensiná-las.

Além de Pitu, vale registrar a presença da narradora Ireràj Kayapó, sua companheira, também contadora de mitos que foram gravados, mas os quais não optei por usar, não porque não foram contados com riqueza de detalhes, muito pelo contrário, as mulheres parecem ter a habilidade da palavra ou das artes verbais quando se trata de contar suas histórias, atraindo para si toda a atenção do público

Optou-se por realizar neste trabalho, uma abordagem comparativa entre as possíveis versões de um mito intitulado *Kubë brire* (homem sapo), contadas por Pitu, da aldeia Krimejny e Bàri'y, da aldeia Kokrajmôr, com duas versões documentadas entre outros grupos Mëbêngôkre que trazem como títulos: *Kubë rop* (homem onça) e *Homem-cachorro*.

Kubë brire/Homem sapo

A versão do mito intitulado *Kubë brire* (homem sapo), que será apresentada a seguir, em tradução livre, foi contada por Pitu Kayapó (2018) na aldeia Krimejny e traz como personagem o homem sapo ou, levando em conta o significado da palavra “kubë”, inimigo sapo. No contexto do presente mito, o sentido adquirido volta-se mais para inimigo parecido com sapo do que apenas para homem sapo.

Essa é a história do kubë brire [homem sapo ou inimigo parecido com sapo]. Antigamente estava tendo uma cerimônia na aldeia, então os homens saíram para caçar

⁴ Termo utilizado por Lea (2012).

carnes. Fizeram um acampamento perto de uma lagoa. O dono da festa [me kra re-remex] saiu para caçar e falou para o filho subir numa árvore a fim de vigiar o acampamento. Então quando todos se foram ele subiu na árvore. Lá do alto viu um ser saindo da lagoa parecido com um homem sapo, o qual ele chamou de kubê brire. O homem sapo ficou observando o acampamento, mas tornou a voltar para dentro da lagoa. Quando todos voltaram o menino avisou o pai e os parentes, do ocorrido, mas disseram que estava mentindo. Apenas o pai do menino acreditou nele e mudou do acampamento sob o pretexto de que tinha muita formiga no local. Os outros continuaram à beira da lagoa.

Quando amanheceu, eles foram ver como estavam os companheiros que decidiram ficar no acampamento à beira da lagoa, porém não havia ninguém, nem mesmo a caça, apenas cheiro de sangue vindo da lagoa. Ficaram muito tristes e voltaram para casa para avisar as mulheres sobre o ocorrido. Todas ficaram muito tristes, choraram bastante, cortaram o cabelo e passaram por todo o ritual de luto. Tempos depois decidiram revidar e pensaram em como fazer isso. Então as mulheres decidiram que todos iriam para a beira da lagoa e montariam acampamento. Acenderam fogo e esquentaram pedras.

Quando as pedras estavam bem quentes, elas jogaram dentro da água onde os homens sapos moravam. A água começou a borbulhar e saiu de lá um homem sapo pequeno parecido com me bôkti [criança indígena do sexo masculino], com enfeites nos braços. Então mataram-no e pegaram os enfeites. Logo em seguida veio outro, que mataram também. Isso foi feito com todos que saíam da lagoa até matarem o último homem sapo. (PITU KAYAPÓ, 2018)

É possível perceber que a narrativa apresentada evidencia situações do agir Mëbêngôkre frente ao embate com os inimigos parecidos com sapo. No primeiro momento, há a presença unicamente masculina na expedição de caça, pois essa é tarefa do homem. Ao filho foi dada a tarefa de vigiar o acampamento, o que também pode ser entendido como um ritual de iniciação. Os mais velhos saem à procura de caça.

Quando os caçadores são atacados e as mulheres que, naturalmente encontravam-se nas Casas cuidando dos preparativos para a cerimônia, ficam sabendo do ocorrido, tem início ao ritual de luto⁵. Nesses termos, somos colocados diante de características culturais assumidas pelos Mëbêngôkre, ainda na atualidade. Após, inicia-se uma expedição de guerra, na qual as mulheres Mëbêngôkre, vencem os inimigos parecidos com sapo.

A versão do mito *Homem sapo*, contada por Bârî'y Kayapó, que será apresentada abaixo, em tradução livre, foi traduzida com a preocupação de manter-se o mais fiel possível ao original escrito na língua pelo narrador, versão que se encontra disponibilizada nos anexos deste trabalho.

Nos tempos antigos, quando nossos ancestrais viviam andando pelo mato, saíram pela mata, encontraram uma grande lagoa e ficaram ali. Alguém levou um filho [ngàdjyre⁶], e pediu-lhe que subisse na árvore. O menino subiu, quando estava sentado viu a lagoa borbulhar e eis que saiu de lá dois seres. Um deles olhou ao redor e para os jabutis presos e retornou para a lagoa. O outro ser com artefato de cor vermelha [nhî'ijangre⁷ kamrêk] também olhou para os jabutis presos e mergulhou na lagoa. A água continuou a borbulhar. Logo os homens que tinham ido para a caçada, chegariam.

O pai do menino chegou primeiro e o filho lhe disse: –vamos procurar um bom lugar para dormirmos. Então todos chegaram. Anoteceu e o menino disse ao pai: –djunuwã, dois seres saíram da lagoa cheiraram os jabutis, o outro ser com enfeite de

⁵ No ritual de luto as mulheres choram lamentando a morte do ente querido, se pintam e cortam os cabelos de modo a ficar bem curtos. Em situação comum as mulheres costumam exibir seus longos cabelos pretos e lisos, quanto mais longo e liso, mais bonita e atraente aos olhos Mëbêngôkre.

⁶ Como entendido em Lea (2012) *Me be ngàdjyre* são considerados os meninos iniciados em cerimônia do *bemp*.

⁷ Conforme comunicado por Bârî'y, *nhî'ijangre* é um artefato (*nekretx*) usado por meninos que são iniciados na cerimônia do *bemp*.

cor vermelha também olhou para os jabutis e mergulhou na lagoa que ficou borbulhando. O homem então falou para o irmão que tinha muita formiga e que procurariam um lugar que não houvesse formigas. – Piren vamos aqui tem muita formiga. Sim tem muita formiga aqui.

Eles saíram e foram para uma abertura grande na mata. O menino então falou para o pai: – vamos olhar os homens no acampamento pois dois seres saíram da lagoa cheiraram o jabuti, o outro ser com enfeite de cor vermelha também olhou para os jabutis e mergulhou na lagoa que ficou borbulhando. Só nós sabemos o que ocorreu. Quando estava anoitecendo o homem pediu a alguém para ver se os parentes do acampamento estavam bem. Quando voltou disse que estavam bem. Momentos depois voltou novamente para verificar se estavam bem e quando retornou disse: – estão todos bem. Deitaram-se e novamente o homem disse – Vai ver as pessoas no acampamento. Então o seu parente foi.

Quando estava chegando sentiu cheiro de sangue. Viu que todos haviam sido mortos. Então voltou novamente e disse: – seu filho [akamrere⁸] fala a verdade, eu vi o cheiro de sangue deles. Então choraram. Amanheceu. Eles saíram andando até chegarem na lagoa. Constataram que realmente os homens sapos haviam comido todos, não encontraram nem ossos e nem sangue. Todos choraram ao ver alguns pertences dos parentes. O pai então procurou pelos jabutis e voltaram para a aldeia. Quando chegaram, logo perguntaram – por que vocês chegaram rápido? E responderam: um homem sapo matou todos. Então começaram a chorar. As mulheres reuniram e foram à lagoa a fim de matar os homens sapos e vingar os maridos.

Pela manhã, as mulheres saíram, levando jabutis para assar e comer na caminhada. No caminho mataram uma anta, comeram e seguiram até chegar na grande lagoa. A lagoa era muito grande! Então uma mulher ancestral Mëbêngôkre [me ba kuka-mârê⁹] acendeu o fogo de cor branca. Esquentaram pedras e jogaram na água, até que começou a borbulhar e um filho de homem sapo apareceu, então lhes atingiram com um objeto cortante e o mataram. Esperaram e logo apareceu um homem sapo grande. Era o chefe! Então o mataram, assim como mataram todos que subiram após ele. Aguardaram para ver se aparecia mais alguém, mas não apareceu ninguém. Dormiram na beira da lagoa para esperar o dia amanhecer. Assim foi que as mulheres fortes vingaram seus maridos e mataram todos os homens sapos. E termina a história. (BÀRÌ'Y KAYAPÓ, 2019)

Nesta narrativa, contada por Bàrì'y, fica evidente, que os ancestrais Mëbêngôkre estão em uma expedição de caça, que como evidenciado por Pitu, pretendem buscar carnes para uma cerimônia. Ao que tudo indica, há o ritual de iniciação de um menino (*ngàd'jyre*), que acompanha toda a narrativa. Fica evidente que apenas o menino e sua família sabem da presença do inimigo parecido com sapo e retiram-se do acampamento para dormirem em um local mais afastado. O pai fica preocupado se realmente o menino fala a verdade e pede para que alguém, provavelmente um tio do menino vá ao local de hora em hora para saber se houve algo com os demais homens do acampamento. Quando têm a confirmação do acontecido, dizem, de fato o menino fala a verdade.

Na versão contada por Pitu, há a aquisição de um *nekretx* que se usa atualmente em cerimônia do *bemp*, o *nhi'ijangre*, artefato usado por meninos em ritual de iniciação, no final da cerimônia *bemp*. As duas versões nos levam a crer que estava ocorrendo uma cerimônia, e que o encontro com os *homens sapos* propiciou agregar novos elementos a riqueza material e simbólica Mëbêngôkre, assim como no mito do grande gavião, através dos feitos dos irmãos ancestrais.

⁸ Conforme comunicado pelo colaborador Bepdjà Kayapó (2019), *akamrere* é uma palavra formal usada geralmente por tios para chamar o filho homem do irmão ou irmã, pouco usada por jovens atualmente. A palavra *kra* que também significa filho é usada informalmente.

⁹ Refere-se aos antepassados ou ancestralidade Mëbêngôkre.

Kubê-rop – Homem-onça

A versão apresentada abaixo, *Kubê-rop*, documentado por Curt Nimuendaju (1986: 76) entre os Ira'ah mrājre, grupo Mēbêngôkre já extinto, também traz um enredo semelhante as versões contadas por Pitu Kayapó e Bàriy Kayapó, assim como as demais que seguem, porém o animal presente na narrativa é a onça.

Uma tropa de caçadores Kayapó estava acampada à margem de um pequeno lago muito profundo e de águas bem claras. As margens eram estranhamente limpas, como se fossem constantemente pisadas por gente, mas os Kayapó não deram importância a esse fato. Depuseram na margem os jabutis que tinham apanhado no caminho e foram caçar. Só deixaram para trás um menino que tinha subido em uma árvore. Algum tempo depois este viu como dois Kubê - rop (rop - onça) assomaram d'água e saíram em terra. Tinham formas humanas, mas as suas presas eram de um palmo de comprimento. Nos pulsos e abaixo dos joelhos usavam ligas vermelhas com bordas. Rodeando um deles o lago pela direita, e o outro pela esquerda, os dois recolheram todos os jabutis que os Kayapó tinham deixado, desaparecendo com eles nas profundezas do lago. Quando os caçadores voltaram, o menino contou o acontecido a seu pai. "Que estás dizendo aí?", perguntou um outro que tinha apanhado algumas palavras do relato do menino. "Nada, nada!", disse o pai. Quando anoiteceu, os caçadores prepararam sua dormida rente à margem do lago. Depois de algum tempo, porém, o pai do menino declarou que ali não se podia aguentar, devido às formigas, e retirou-se com os seus parentes um pouco mais para longe. Mas também lá ele tornou a afirmar que as formigas não o deixavam dormir, mudando, sob este pretexto, o seu acampamento ainda mais para diante, no interior da mata. Durante a noite, enquanto os Kayapó estavam dormindo, subiram os Kubê - rop do fundo do lago, matando a todos e carregando os cadáveres para a sua habitação subaquática. Na margem só ficou sangue. A família do menino, que nada tinha sofrido, voltou à aldeia e contou o que se havia passado. Então, toda a aldeia dos Irāamrāyre saiu contra os Kubê - rop; também as mulheres foram. Chegadas ao lado, estas fizeram ao seu redor, enormes fogueiras nas quais esquentaram pedras, como para um forno de terra. Quando as pedras estavam em brasa, atiraram-nas, ao mesmo tempo, de todos os lados na água do lago, que logo começou a fumejar e ferver. Então apareceram primeiro as crianças dos Kubê - rop na superfície e foram mortas. Depois subiram também os adultos com os quais se procedeu da mesma maneira, ficando os Kubê - rop extintos.

Na versão de Curt Nimuendaju (1986), embora a principal diferença resida na palavra onça (*rop*¹⁰). Há outros elementos de diferenciação. Não há menção de uma grande lagoa, como nas demais versões, mas enfatiza a profundidade e o aspecto límpido da água, morada dos homens onças. A narrativa não foca na caçada e o possível ritual de iniciação da criança. Mas evidencia o embate entre dois povos inimigos, os ataques e contra-ataques, descrevendo uma situação de guerra, aparentemente comum entre os povos indígenas, característicos no tempo histórico.

Desse ponto de vista, os não índios que se interpuseram nos caminhos de ocupação e preambulação dos Kayapó, forneceram as chances históricas para esses indígenas atuarem as façanhas heroicas de seus heróis míticos fundadores. (MANO, 2012: 147)

No entanto, as versões até agora se tocam ao referirem-se ao fundo de uma lagoa como a morada dos homens sapos e dos homens onças. A réplica, assim como no mito narrado por Bàri'y, foi pensada e executada pelas mulheres enlutadas. Ambas as versões fazem referência aos adereços usados pelos seres que saem do fundo da água. "Tinham formas humanas, mas as suas presas eram de um palmo de comprimento. Nos pulsos e abaixo dos joelhos usavam ligas vermelhas com bordas".

¹⁰ *Rop*, pode assumir a função de classificador para referir-se a família das onças, mas essa espécie de mamíferos possui nomes específicos na língua Mēbêngôkre. Os nomes que o complementam *rop*, são dados pela característica do animal, como, por exemplo, manchas ou cor do felino.

Os adereços que os seres usavam, como narrado por Pitu, foram tomados e incorporados à cultura material Mëbêngôkre. Prática característica dos ancestrais míticos desde que se tornaram fortes e bravos, surgindo do buraco ou espaço entre as águas, a partir dos feitos dos irmãos no mito do grande gavião.

Homem-cachorro

A versão a seguir foi documentada por Anton Lukesch (1976: 217-219), que traz como título a tradução “homem cachorro”, sendo o cachorro o animal protagonista, que na língua Mëbêngôkre é designado pelo termo *ropre*. Talvez a semelhança morfológica e fonológica dos itens lexicais *rop* e *ropre*, não seja coincidência nos títulos dos mitos *Homem onça* e *Homem cachorro*. Mas, diferem-se significativamente de *Homem sapo*.

Certa vez, os índios partiram para uma grande caçada, de muitos dias. Naquela caçada encontraram uma ampla clareira onde se situava o lago dos cachorros. Ergueram abrigos para passarem a noite. Na manhã seguinte todos os homens foram caçar na floresta. Somente um menino ficou sozinho no acampamento. Ai um homem cachorro emergiu das águas do lago. Seu cabelo era de índio, seu rosto de índio, todo o seu corpo de índio. Só que seus dentes eram de cachorro e seus pés patas de cachorro. Surgira para ver como seriam os homens, para poder informar os outros lá embaixo. Depois de emergir das águas, sentou-se em um grosso tronco de árvore, flutuando perto da margem. O menino indígena perguntou-lhe: “O que está fazendo aqui?” O homem-cachorro respondeu: “Vi o seu reflexo na água e foi por isso que vim para cá”. Ao falar, encobriu os dentes com a pata, para que o menino não visse seus dentes horríveis. “E o que você está fazendo aqui no lago?” Perguntou. “Nada”, replicou o menino; “os homens foram caçar o dia todo; ainda continuam na floresta”. O homem-cachorro, sentado no tronco flutuante, falou: “Só vim para dar uma espiada. Lá embaixo, no fundo do lago, moram muitos de minha gente”. E apontou para baixo. “Só subi para conhecer o homem e vou-me embora”. E logo mergulhou dentro da água. Pouco tempo depois, os índios voltaram da caçada. O menino contou o que acontecera durante sua ausência. Contou a seus parentes. Ao marido da irmã, ao pai, ao irmão, ao tio, que era irmão de sua mãe, ao tio que era irmão de seu pai, ao avô. A todos os parentes falou de suas aventuras. “Aqui, neste lugar, o homem-cachorro emergiu da água”, repetiu, “eu vi com meus próprios olhos. Por isso é que falo a vocês. Agora devemos sair daqui correndo para passar a noite longe deste lugar, pois certamente todos os homens cachorros vão vir a noite para nos matar”. Porém os homens não deram créditos as palavras dos meninos. Sobrinho você está mentindo, falou o tio-avô. E o menino tornou a afirmar: “É verdade, eu vi um homem cachorro. E de noite certamente virão todos para nos devorar”. Ai enfim os parentes acreditaram no que falou o menino e foram embora. Só quando já estavam bem longe do lago, acamparam para dormir. No entanto, a grande maioria dos índios permaneceu no acampamento, perto das margens do lago e lá sumiu. Somente o menino que no dia anterior falara com o homem-cachorro, e seus parentes, dormiram em lugar seguro. De madrugada, ao raiar do dia, o menino acordou o tio, que era irmão da mãe. Levantou-se e correu em direção ao lago, para ver se o homem-cachorro de fato tinha devorado os índios. Quando chegou nas proximidades do acampamento, já sentiu o cheiro de sangue dos companheiros. Realmente, durante a noite, os homens-cachorros haviam atacado e devorado os silvícolas. O tio correu de volta para os parentes e contou-lhes o pavoroso acontecimento. O sobrinho falou: “viu! Eu não disse! Agora os homens-cachorros comeram todos os índios, conforme falei”. O tio do menino fez então um convite para os parentes: “vamos voltar agora para a nossa aldeia”. Quando lá chegaram, todos os habitantes desta, seus parentes e os parentes dos mortos vieram ao seu encontro e os homens, que voltaram da caçada ilesos, contaram os acontecimentos terríveis. “Os homens-cachorros devoraram todos os homens, somente nós conseguimos escapar”, falaram. “Onde aconteceu isto?”, perguntaram os parentes apavorados. “Longe, longe daqui”, responderam os sobreviventes da caçada fatídica, apontando na direção do local do lago dos cachorros. “Vamos para lá, a fim de ver com nossos próprios olhos o que aconteceu”, falaram os parentes dos que sofreram mortes tão terríveis. Na manhã seguinte, partiram todos os habitantes da aldeia e após uma longa jornada chegaram na clareira, nas proximidades do lago dos cachorros, onde os caçadores haviam acampado. Avistaram as choças vazias de seus parentes infelizes. As mulheres choraram, choraram, com o eco de seus soluços

violentos e gritos alucinantes ressoando nas matas. O menino, o único que viu um homem cachorro, levou-os então, até o lago. Sem demora os homens começaram a executar a sua vingança. Ao redor do lago ergueram fogões de pedra e neles acenderam fogo. Para tanto, abriram valas rasas, que encheram de madeira, em cima da qual colocaram pedras, do tamanho de uma cabeça. Depois, acenderam fogos, cercando todo o lago com um anel de fogueiras. Quando as pedras ficaram em brasa, espalharam o fogo e atiraram as pedras quentes para dentro do lago. A água do lago ficou quente e sempre mais quente, até chegar a ferver. E foi na água fervendo que morreram todos os homens-cachorros. A água evaporou com o calor e os corpos dos homens-cachorros jazeram no fundo do lago. E assim termina a estória dos homens-cachorros.

Nesta última versão, os caçadores “ergueram abrigos para passarem a noite” assim que chegaram na beira do lago, saindo todos para a caçada no dia seguinte, pela manhã. Fato que não ocorre nas versões apresentadas anteriormente, nas quais os caçadores são atacados na primeira noite que passam à beira da lagoa.

É a única versão em que o menino fala com o ser que emerge da água e este lhe diz a que veio: viu seu reflexo e quis conhecer o homem, o que coloca os homens sapos na condição de não humanos. Há ainda uma descrição mais detalhada do homem cachorro, enfatizando-se semelhanças indígenas, diferenciando apenas por seus dentes e pés. “Aí um homem cachorro emergiu das águas do lago. Seu cabelo era de índio, seu rosto de índio, todo o seu corpo de índio. Só que seus dentes eram de cachorro e seus pés, patas de cachorro”.

O menino novamente parece ter participação decisiva como personagem do mito. Inclusive é ele quem guia de volta os Mëbêngôkre até o lago onde moram os homens cachorros. Mas, nessa versão, não são as mulheres as mentoras da revanche, e sim os homens que constroem os fogões de pedras. Quando as pedras ficam quentes são lançadas no lago. Um fato curioso, pois as mulheres são consideradas as donas do fogo e dos fornos de pedras. Chama a atenção ainda que os homens cachorros foram mortos com o calor da água que chegou a evaporar, descobrindo todos os homens cachorros, não necessitando da matança um por um, com os objetos de guerra. Aparentemente, também não há referência a aquisição de nenhum adereço que os homens cachorros utilizavam, como ocorre em outros mitos.

Em comunicação pessoal, Jobal Kayapó (2019) lembrou que em algumas versões que já ouviu sobre o mito do *Homem sapo*, uma mulher Mëbêngôkre teria pegado uma criança, filha do homem sapo para criar. A criança teria ensinado as danças e a música que se canta na cerimônia do *bemp*, atualmente. Acrescentou ainda, que nunca ouviu falar sobre o mito dos homens cachorros ou dos homens onças. No decorrer dessa pesquisa, outros Mëbêngôkre colaboradores desse trabalho, também desconhecem a história dos homens cachorros ou homens onças, reconhecem apenas o mito dos homens sapos.

Resta saber, se a versão encontrada entre os Mëbêngôkre do sul do Pará, é apenas uma particularidade desse grupo e os demais reconhecem os mitos dos homens cachorros ou dos homens onças. Ou se, houve mudança devido à variação temporal e/ou regional, haja vista que inicialmente, anterior as subdivisões, os subgrupos Mëbêngôkre pertenciam a um único grupo, os Goroti kumre ou Pukatôti. E ainda, qual a significação de sapo para esse grupo, levando em conta que não é um elemento comum de aparição nos mitos Mëbêngôkre?

No âmbito interpretativo, é possível inferir que a água, quando há referência a rios, assume a posição de lugar de transformação, como ocorreu com os irmãos ancestrais míticos Mëbêngôkre no mito do grande gavião, com as mulheres ancestrais que se transformaram em peixes a fim de vingar a morte do amante *Birá* e a separação linguística ocorrida as margens de um grande rio, no mito da grande

árvore do milho. Mas, a lagoa, referida nas versões do mito dos homens sapos, aqui apresentadas, não traz a água como lugar de transformação. O fundo da lagoa é a morada do inimigo sapo.

A água parece assumir um duplo sentido: (O1) Enquanto água corrente, que vem e passa pelo ser, é colocada como o lugar de transformação, (O2) ao passo que a água parada e profunda, é considerada a morada dos inimigos sapos. Em relação a este último, ainda é possível fazer analogia com a chuva acompanhada de raios e trovões, que trazem perigo e provocam medo, tendo suas origens no mito do ancestral Bepkororti, pois os raios e trovões são a sua ira, temida pelos Mëbêngôkre ainda na atualidade.

O espaço do fundo da lagoa pertence a outro domínio, o dos inimigos parecidos com sapo e considerados não humanos, ao passo que a superfície, pertence ao domínio humano, de posse dos Mëbêngôkre. No entanto, o embate entre os dois domínios, o fundo da lagoa e a superfície, são de interesse de ambos. Os não humanos (inimigos) se interessam em conhecer os humanos e suas práticas, e os humanos Mëbêngôkre, no embate com o exterior, adquire novos domínios e agregam novas riquezas materiais e imateriais a sua cultura.

É curioso ainda, que nas versões, em especial a de Anton Lukesch (1976), os elementos água e fogo aparecem em oposição. A água represada em uma lagoa, deixa de ser o elemento de transformação e é subsumida pelo fogo por meio da evaporação, dando fim aos inimigos sapos.

Ao contrário da água, que parece ser um elemento que esteve a mais tempo presente na vida humana, o fogo é aprendido ou agregado aos novos conhecimentos. Sendo comum a água ser dominante em relação ao fogo. Mas nas versões apresentadas o fogo assume o papel de elemento superior, embora não se equipare à fonte de vida, ao contrário, serve para destruir os inimigos sapos.

Lévi-Strauss (1991) faz comparações entre os elementos água e fogo presentes nos mitos sul-americanos. Em seu trabalho é possível encontrar mitos Bororo de origem da água e mitos Jê de origem do fogo doméstico das fogueiras, sendo a água o elemento que apaga este fogo. A água é considerada ainda o reino ou senhora das almas. Se voltarmos a atenção as versões míticas comparadas aqui, podemos supor que os inimigos que moravam no fundo da lagoa seriam almas com as quais os ancestrais Mëbêngôkre se depararam, tendo em vista que fica evidente que os seres encontrados não são considerados humanos como os Mëbêngôkre.

Contudo,

o pensamento mítico sul-americano distingue dois tipos de água: uma criadora, de origem celeste, e outra destruidora, de origem terrestre. Haveria, paralelamente, dois tipos de fogo: um celeste e destruidor, outro terrestre e criador, que é o fogo de cozinha. (LÉVI-STRAUSS, 1991: 184)

Ou seja, ao mesmo tempo que o fogo doméstico serviu como elemento de guerra para vencer os inimigos e sua morada, possui um caráter criador que nos remete à incorporação e criação de novos costumes, através da agregação de novas riquezas no âmbito material e imaterial.

A oposição entre água e fogo, nos remete ainda ao pensamento de Lévi-Strauss (1991), sobre os mitos Jê de origem do fogo, os quais assumem dupla oposição entre o cru e o cozido de um lado, e entre o fresco e o podre do outro. “O eixo que une o cru e o cozido é característico da cultura, e o que une o fresco e o podre, da natureza, já que o cozimento realiza a transformação cultural do cru” (LÉVI-STRAUSS, 1991: 143).

Com base nessa reflexão se pode inferir, sobretudo baseando-se na versão documentada por Anton Lukesch (1976), que, ao serem submetidos ao calor do fogo quando em contato com a água que evaporou completamente, os inimigos, agora “cozidos”, se transformaram em outra coisa, somando-se a cultura Mëbêngôkre, sejam através dos artefatos, ou dos próprios ensinamentos que esse embate proporcionou.

Algumas considerações

São muitas as possibilidades de argumentação e temas que podem surgir quando analisamos mitos Mëbêngôkre. Por essa razão, as considerações sobre versões míticas aqui apresentadas, estão longe de esgotar as discussões, “pois os temas se desdobram ao infinito” (LEVI-STRAUSS, 1991: 15). Mas as abordagens aqui empreendidas tiveram como objetivo elencar elementos que evidenciam o agir Mëbêngôkre, por meio de seus ancestrais em narrativas míticas.

As possibilidades de interpretação a que chegamos, levam a compreensão de que os mitos são referências culturais mais ligadas ao presente do que ao passado Mëbêngôkre, visto que evidenciam o agir Mëbêngôkre frente à realidades diversas, quer seja no enfrentamento do colonizador ou nos embates entre povos indígenas distintos, como foi no passado, quer seja na atualidade, pois as ações dos ancestrais míticos reverberam a atualidade Mëbêngôkre, seja no tocante a aquisição de bens culturais, como artefatos e objetos de guerra, seja na construção da própria identidade Mëbêngôkre enquanto povo forte e destemido que continuam a luta contra a invasão de suas terras, garimpagem ilegal e conseqüente garantias de direitos e qualidade de vida, por meio de táticas adquiridas pelo conhecimento dos mitos.

Conhecidos na história por suas façanhas, lutas e resistência, o que aparenta ser uma concretização dos feitos de guerreiros ancestrais míticos, o povo Mëbêngôkre, tendo como base a ação desses ancestrais, continuam a luta, agindo para transformar o mundo que os cerca. Mesmo do caos, do embate colonial e conseqüente invasão de suas terras, agindo e resistindo, tornam-se mais fortes a cada batalha. As lutas Mëbêngôkre continuam, do agir ancestral para o presente, materializadas em táticas, instrumentos, canto, pinturas e adereços utilizados em ambientes de reivindicações frente ao inimigo ou sociedade dita nacional.

Recebido em 30 de abril de 2021.

Aceito em 30 de agosto de 2021.

Referências

- CURT, Nimuendaju. 104 Mitos Indígenas Nunca Publicados. A redescoberta do etnólogo teuto – brasileiro (org. Eduardo B. Viveiros de Castro). *Revista do IPHAN*, v. 21, 1986.
- LEA, Vanessa. *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Edusp, Fapesp, i,2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Cru e o Cozido*. [mitológicas]. (Trad. Beatriz Perrone-Moisés). São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.
- LIMA, Tania Stolze. Os dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, 1 (1) 1996.
- LUKESCH, Anton. *Mito e vida dos Caiapós*. São Paulo: Editora Pioneira, 1976.
- MANO, Marcel. Sobre as penas do gavião mítico: história e cultura entre os Kayapó. *Tellus*, 22 (1): 133-154, 2012.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

Referências orais

- KAYAPÓ, Bàri' y. Entrevista Oral [gravada] por Dilma Costa Ferreira. São Félix do Xingu-PA, 2019.
- KAYAPÓ, Bepdjá. Entrevista Oral [gravada] por Dilma Costa Ferreira. São Félix do Xingu-PA, 2018.
- KAYAPÓ, Ireràj. Entrevista Oral [gravada] por Dilma Costa Ferreira. São Félix do Xingu-PA, 2018.
- KAYAPO, Jobal. Comunicação Individual para Dilma Costa Ferreira. Ourilândia do Norte -PA, 2019.
- KAYAPÓ, Pitu. Entrevista Oral [gravada] por Dilma Costa Ferreira. São Félix do Xingu-PA, 2018.
- KAYAPO, Tomjajkwua. Comunicação Individual para Dilma Costa Ferreira. São Félix do Xingu-PA, 2018.

ACENO
REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE
ISSN: 2358-5587

*A Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste
recebe o ano inteiro, em*

**FLUXO CONTÍNUO,
artigos livres,
resenhas,
ensaios fotográficos,
dossiês (propostas).**

*Interessados na submissão de trabalhos e
também em atuar como*

pareceristas

podem realizar seus cadastros em

<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno>

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Universidade Federal de Mato Grosso