

OS SENHORES DA CRIAÇÃO DO
MUNDO XAVANTE

ROMHÏS'WA

ARTHUR SHAKER
RUPAWË
SEREZABDI
SEREBURÃ
SERENHIMIRÃMI
HIPRU
PAULO SUPRETAPRÃ
AZEVEDO PRÉPE



Os Senhores da Criação do
Mundo Xavante

ROMHÔSI'WA

Os Senhores da Criação do
Mundo Xavante
ROMHÕSI'WA

Romhõsi'wai hawi rowa'õno re ihõimana mono
a Criação do mundo segundo os velhos narradores Xavante

Fundamentos Primeiros para uma Antropologia Espiritual

ARTHUR SHAKER
RUPAWÊ
SEREZABDI
SEREBURÃ
SERENHIMIRÃMI
HIPRU
PAULO SUPRETAPRÃ
AZEVEDO PRÉPE

São Paulo
2012



Ao Canabre Seretó'wê
ao Rupawê
ao Serezabdi
(*in memoriam*)

Sumário

Prefácio

Introdução

O tema do livro

Agradecimentos

O caminho dos Criadores do mundo Xavante –

O povo A'uwê e sua Cosmogonia: os mitos de transformação

Os mitos A'uwê

1. Hōiwana'rada – A Origem dos A'uwê

2. Rómrraréhã Rówasu'u – História do Tempo da Escuridão

3. Ti'amoimé te irópótó zahuré – História dos Criadores

4. Wasi Wasu'u – Wapté e a Estrela

5. Ti'ärewa te Isaproni Wasu'u – História do Fogo

6. Abazei'õrehã Rowasu'u – História da Anta

7. Öwawê wai wasu'u – História da Água Grande

8. Sare'wai wasu'u – História do Povo que Não se Deixa Ver

9. Höare idö'ö Wasu'u – A Morte do Höare

10. Waihöro hã Adö'ö te Iwatawai Wasu'u – O Papagaio e os Mortos

Etnografia e os desafios do trabalho: Anexos Antropológicos.

1. O trabalho de campo, e seus desafios.

2. O corpo mítico, outro desafio.

3. Os velhos narradores e os tradutores.

4. O povo Xavante: literatura e Etnografia.

5. Fundamentos Metafísicos da Criação do mundo A'uwê.

Conclusão

Arquitetura Cosmológica A'uwê

Bibliografia

Prefácio

Este importante livro apresenta de modo original o complexo tema da mitologia. Muitos anos de estudo e familiaridade com o povo Xavante permitiram a Arthur Shaker Fauzi Eid uma escolha cuidadosa dos narradores, dos tradutores e comentaristas, montando assim um alicerce firme para a análise de vários mitos que relatam a criação do mundo. Cada capítulo trata de uma narrativa, seguida da exegese Xavante, terminando com a interpretação do autor. O procedimento permite que paulatinamente seja construída a cosmogonia indígena.

O bonito espetáculo cósmico que surge da escuridão primordial tem início com a modelação do céu no formato próprio, abrigando o sol e a lua. Em seguida, o poder de dois jovens cria animais e vegetais necessários à sustentação da vida, instituindo como fonte da vida a própria vida. A vida vive de vidas, nos lembra Joseph Campbell.

A estrela Wasi vem em seguida para estabelecer o caminho entre céu e terra e o encontro entre o povo lá de cima e o cá de baixo. Após o quê, desvenda-se o mistério do brilho estelar que pontilha o firmamento: trata-se do colar de capivara, adorno usado pelo povo do céu.

No caminhar da criação, cabe ao avô-onça a dádiva do fogo e com ele o alimento cozido, o clarão que rasga a noite ampliando espaços e o calor que aquece. Chega a vez de mãe e filho incestuosos serem transformados em anta, tornando-se alvo e alimento do povo que se afirma caçador.

Nos últimos capítulos desta história fantástica, o Xavante se desdobra em dois povos, um permanecendo índio e o outro virando gente branca. São instituídos os rituais de formação dos jovens, a cerimônia fúnebre e os procedimentos para impedir a volta dos mortos ao mundo dos vivos.

Ao término da leitura, aprendemos que as narrativas da origem do mundo natural, das leis e costumes transportam o ouvinte para um reino invisível, que só pode ser conhecido pela mente, mas também revelam através da linguagem do mito uma maneira enriquecida de pensar a existência e a condição humana.

Há muitos anos, quando meu olhar antropológico se abria para a sabedoria dos povos milenares, tive a forte intuição de que na raiz dessa sabedoria estavam os princípios espirituais que ligam o Cosmos manifesto ao transcendente. E, quando se fala em povos milenares nas Américas, estamos diante dos povos indígenas.

Este livro é fruto desse trabalho coletivo, eu, os velhos narradores Xavante, seus tradutores e toda a comunidade Xavante da aldeia das atuais aldeias de Pimentel Barbosa e Etênheritipa. (Na ocasião do trabalho, era uma aldeia única, aldeia de Pimentel Barbosa, que se autodenominava também de “aldeia Etênheritipa”. No decurso do livro, para evitarmos confusões e repetições, manteremos o termo “aldeia de Pimentel Barbosa” como sinônimo de “Etênheritipa”, como era no contexto original do trabalho. Quando for necessário explicitar a diferenciação nominativa de cada aldeia, usaremos a referência “atual aldeia de”).

Os objetivos deste livro: em primeiro lugar, a realização do meu compromisso com os velhos narradores e as aldeias. Os velhos das atuais aldeias de Pimentel Barbosa e Etênheritipa estão preocupados com a marcha dos tempos. As novas gerações já enfrentam o desafio de se verem entre duas culturas conflitantes. As seduções e os perigos trazidos pela crescente presença da sociedade envolvente vêm minando algumas bases da vida tradicional dos *A'uwê*. Readaptação e perdas são inevitáveis.

Para os velhos, uma das perdas mais preocupantes é a perda do conhecimento dos fundamentos da vida *A'uwê* que estão contidos em suas histórias míticas. Este livro é o esforço para salvaguardar essa memória. Os velhos esperam que isto sirva de recurso para uso didático de seus professores junto às suas crianças e adolescentes.

Em segundo lugar, a realização do esforço dos velhos Xavante e seus tradutores em trazer seu saber espiritual a todos, indígenas e não-indígenas, incentivando os estudantes e interessados no conhecimento humano a *re-olharem* a profundidade do saber espiritual guardado nas cosmologias e metafísica dos povos indígenas sul-americanos, e a compreensão do lugar da humanidade no Cosmos, junto aos outros seres.

Em terceiro lugar, repensar certas questões da Etnologia e os desafios de uma comparação das cosmogonias indígenas sul-americanas, e que sirva de base para uma diretriz conceitual antropológica sobre **os fundamentos de uma Antropologia Espiritual**, que, partindo da **Metafísica**, a alta e miste-

riosa instância última da Realidade Total, desça à instância da **Cosmologia**, a realidade limitada da manifestação fenomênica com sua incessante mudança e transformação. E dentro da Cosmologia, a instância da **Antropologia**, o domínio e o próprio conhecimento do homem, aqui focalizado na tradição *A'uuwê*.

Dentro dessa hierarquia de ordens principiais está o lugar ontológico do homem, que as múltiplas tradições humanas permitiriam aprofundar. Desenraizar o homem de seu fundamento cosmológico e metafísico é torná-lo um ser errante, que já não sabe de onde vem, nem para onde vai. E é assim que os povos indígenas vêem o “homem branco”, o *warazu*. E este foi o passo tenebroso que as ciências humanas do Ocidente moderno deram ao propor um paradigma de “teoria científica” que rompesse com o princípio fundante do sagrado em nome de um “progresso iluminista” que superaria as travas do “ilusório da religião”. Nesta vereda, a suposta cientificidade da hipótese evolucionista pretendeu ser o substituto “científico” da visão metafísica-espiritual, que está na base de todas as doutrinas tradicionais milenares e da qual, espero evidenciar, a tradição *A'uuwê* compartilha em seus próprios termos.

Possamos entender e colocar em nossas vidas diárias, algo do que os velhos Xavante ensinam sobre os criadores do mundo, os **romhõsi'wa**, e que deu o nome a este livro: *o saber da criação vem dos romhõsi' wa, e nós continuamos*.

Possamos *continuar*, no caminho dos criadores.

ARTHUR SHAKER, ABRIL 2008

O tema do livro

Este livro nasceu como fruto de minha pesquisa e tese de doutoramento em Etnologia Indígena pela UNICAMP, sob a orientação do Prof. Dr. Robin M. Wright, e teve como propósito o conhecimento sobre os princípios fundantes da cosmogonia do povo indígena *A'uuwê*, e mais delimitadamente, dos Xavante das atuais aldeias de Pimentel Barbosa e Etênhriritipa.

Seguindo a leitura de cada mito de criação, pretendo mostrar que o princípio maior da criação do mundo Xavante é o princípio da **transformação**, através do qual os criadores fazem vir à existência os entes e ritos que constituirão a tradição dos Xavante. Para isto, os criadores têm o poder **romhõ**; por isso, são referidos como os **romhõsi'wa**, “aqueles que detêm o poder *romhõ*”. A cosmogonia Xavante narra exatamente como, através desse poder *romhõ*, os *romhõsi'wa* atuam: eles **transformam-se a si mesmos** na lua, no sol, nos animais e vegetais necessários à vida dos Xavante.

Procurarei mostrar que eles fazem isto porque possuem os princípios de manifestação de certas possibilidades cósmicas, que estão contidas em sua natureza ontológica. Esta qualidade ontológica lhes confere o poder de se transformarem em múltiplos seres, manifestando-os em suas formas específicas. Os seres míticos conjugam em sua natureza própria uma dupla natureza, de ser e devir, pois manifestam os seres fenomênicos a partir de si mesmos e, no caso de certos criadores especiais, sem perderem sua natureza original. Os *romhõsi'wa* possuem um saber prévio do que eles têm que fazer para criar o mundo, e é este saber **rowa'õno** que os orientará, e cada um deles fará o que tem de ser feito.

O poder de se transformarem nos seres advém desta qualidade intrínseca que permite aos seres primordiais **abrir as formas** que estão contidas **em princípio** em sua natureza ontológica. Estes seres primordiais se manifestam no mundo como seres humanos, mas carregam em si a possibilidade de se transformarem nos múltiplos seres, que passam a existir como tais, e, no caso de alguns seres primordiais, eles retornam à sua forma humana. Isto nos levará a refletir sobre a questão fundamental da **forma humana**: o que exatamente isso significa na cosmogonia Xavante e como isto se liga à natureza espiritual dos seres primordiais? Que compreensão nos abre sobre o tema da **humanidade**?

Acompanhando o modo de atuação dos criadores *rombōsi'wa*, procurei trazer uma contribuição para a questão do **transformismo**, repensando qual sua real distinção com o **criacionismo**.

Orientado pelos velhos e seus tradutores, escolhi do vasto *corpus* dos relatos cosmogônicos dez mitos centrais presentes neste livro. Desses dez mitos, um deles (o Tempo da Escuridão) engloba dois mitos (a Criação da Lua e do Sol, e a História do Céu), mas que são relatados dentro de um mesmo contexto narrativo, de modo que de fato teríamos onze grandes relatos.

1. **Hōiwana'rada** – *A Origem dos A'uuwê*
2. **Rómraréhã Rówasu'u** – *História do Tempo da Escuridão*
3. **T'iamoimé te irópótó zaburé** – *História dos Criadores*
4. **Wasi Wasu'u** – *Wapté e a Estrela*
5. **T'ãrewa te Isaproni Wasu'u** – *História do Fogo*
6. **Abazei'óréhã Rówasu'u** – *História da Anta*
7. **Ōwawê wai Wasu'u** – *História da Água Grande*
8. **Sare'wai Wasu'u** – *História do Povo que Não se Deixa Ver*
9. **Hōare Idö'ö Wasu'u** – *A Morte do Hōare*
10. **Waihōro hã Adö'ö te Iwatawai Wasu'u** – *o Papagaio e os Mortos*

Cada mito começa com sua **narrativa** feita pelos velhos, de acordo com seus tradutores; seguida da **exegese dos A'uuwê**, a interpretação deles sobre os vários significados contidos no mito, e por último, os **meus comentários**. Tanto na narrativa quanto na exegese será a fala deles que estará presente.

No início de cada mito, faço um breve resumo do seu conteúdo (com minhas palavras em itálico) e no início de cada exegese faço uma introdução (com minhas palavras em itálico) que auxilie o leitor a seguir os fios com que fui procurando construir o diálogo com os velhos, a partir das pistas que a temática de cada mito ia apontando durante nossos vários encontros.

Em outras palavras, não foi que os velhos tivessem sentado na minha frente e fôssem refletindo em uma linha de consciência contínua os significados dos mitos, tal qual aparece nas exegeses. Houve um permanente diálogo entre nós, uma construção compreensiva possibilitada em parte pelas questões e sugestões que o enredo ia me sugerindo, e na qual minha compreensão de outras mitologias ia evocando, e em parte pela própria elaboração espontânea dos velhos e dos tradutores no decorrer de nosso filosofar. Mas, no momento de apresentar essas exegeses, optei por fazê-lo de um modo que não fôsse nos moldes de perguntas e respostas, mas em uma versão construída por tópicos temáticos que provieram dos vários momentos do aprofundamento do diálogo de compreensão dos mitos.

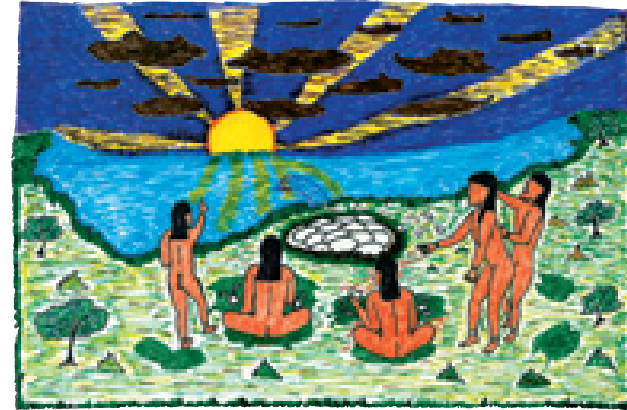
A introdução no início de cada exegese é uma espécie de roteiro do percurso desta construção. Parênteses dentro das narrativas ou exegeses cor-

respondem às minhas inserções, e colchetes indicam inserções dos tradutores.

No terceiro nível, faço **meus comentários** sobre aspectos significativos. Seria um percorrer como que por um cenário teatral, onde o texto se compõe de três planos performáticos:

- no plano frontal, as narrativas dos velhos;
- no plano intermediário, as exegeses deles, fomentadas pelo nosso diálogo de reflexão e amizade;
- no plano de fundo, meus comentários. Considero os dois primeiros planos os principais, e meu lugar secundário. É assim que vejo a hierarquia das relações entre os velhos, os tradutores e o pesquisador.

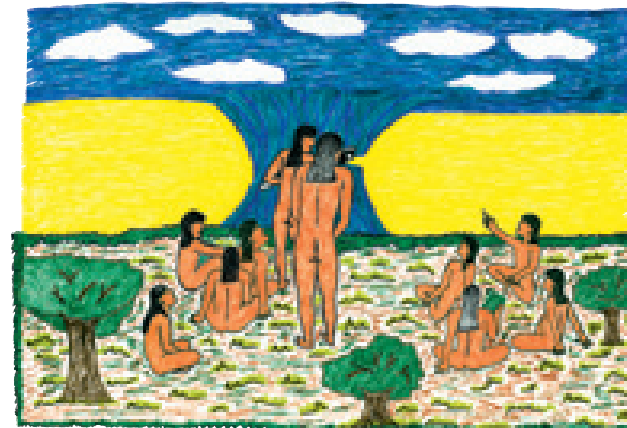
Cada um desses mitos fala de uma etapa do processo cosmogônico. Mas não no sentido necessariamente cronológico da palavra “etapa”, já que os narradores esclarecem que não há (ou não sabem qual seria) a seqüência temporal dos mitos. Entendi que o foco mais frutífero é o de compreender a noção de etapa no sentido das *faces* constitutivas, as operações cosmogônicas desse processo, como um leque que se abre, um enredo que se trama, mito a mito, pelas ações dos *rombōsi'wa*.



...Quando o menino quebrou o ovo da ema no peito, ele não virou lua imediatamente. Os meninos só deram o nome a'amo. No dia seguinte, a lua começou a sair. Então começou a clarear. O menino virou lua... Assim é como existe essa lua hoje, para nós...



...O menino veio se afastando, descendo, para baixo, de volta... o menino, escorregando para baixo. Então os meninos já chamaram bödö, já falaram. Já deram o nome. Agora é o sol...



...O céu começou a subir quando estava de dia, por isso eles iam lá para cortar. Quando eles desistiram de cortar o céu, ele se espalhou de uma vez. Então veio a divisão, a separação entre a noite e o dia...



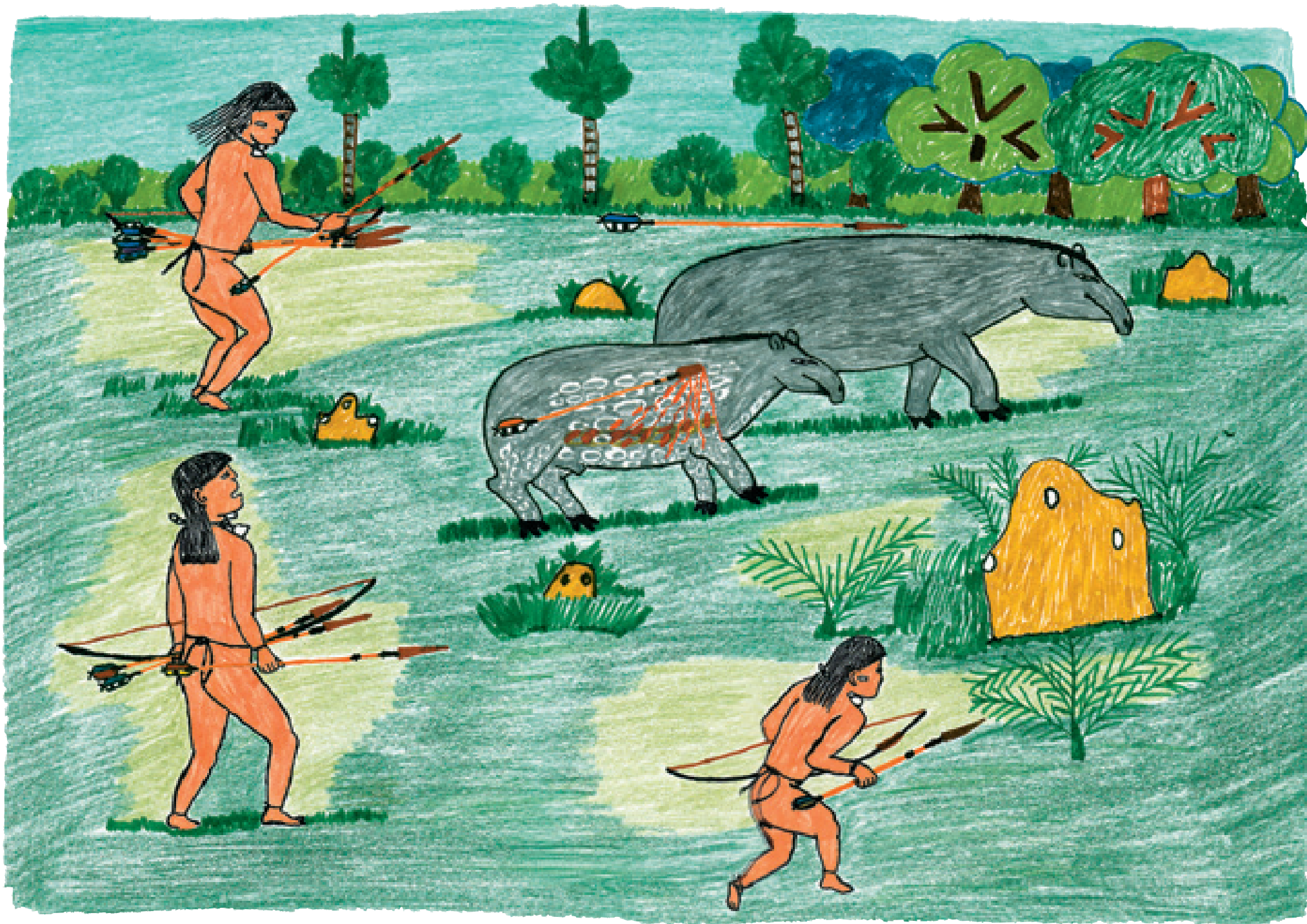
...Um deles perguntou: -“Tamo, e marihã? O que nós vamos ser agora?”
- “Você escolhe”. -“Pewatô uptabí. Tem que ser pewatô”. Os dois wapté viraram traíra....



...Um deles perguntou: -“Tamo, e marihã? O que nós vamos ser agora?”
- “Você escolhe”. -“Pewatô uptabí. Tem que ser pewatô”. Os dois wapté viraram traíra....



...Todo mundo gritando, e o avô acordou e falou que ele não ia mais ter dó de ninguém, que agora ele vai ficar no escuro, que ele não vai ter dó de ninguém. E eles gritando, gritando, e já sumindo, já foram. A onça ficou só, lá, levantou e gritou, que tinha sido roubado...



...Então o marido foi fazer flecha, foi preparando flechas, para isso, para matar os dois. Foi assim que ele preparou a flecha. Esse é o início da caçada, o início de bicho também, e início da anta. Essa é a primeira anta, antes não tinha anta, não tinha bicho...



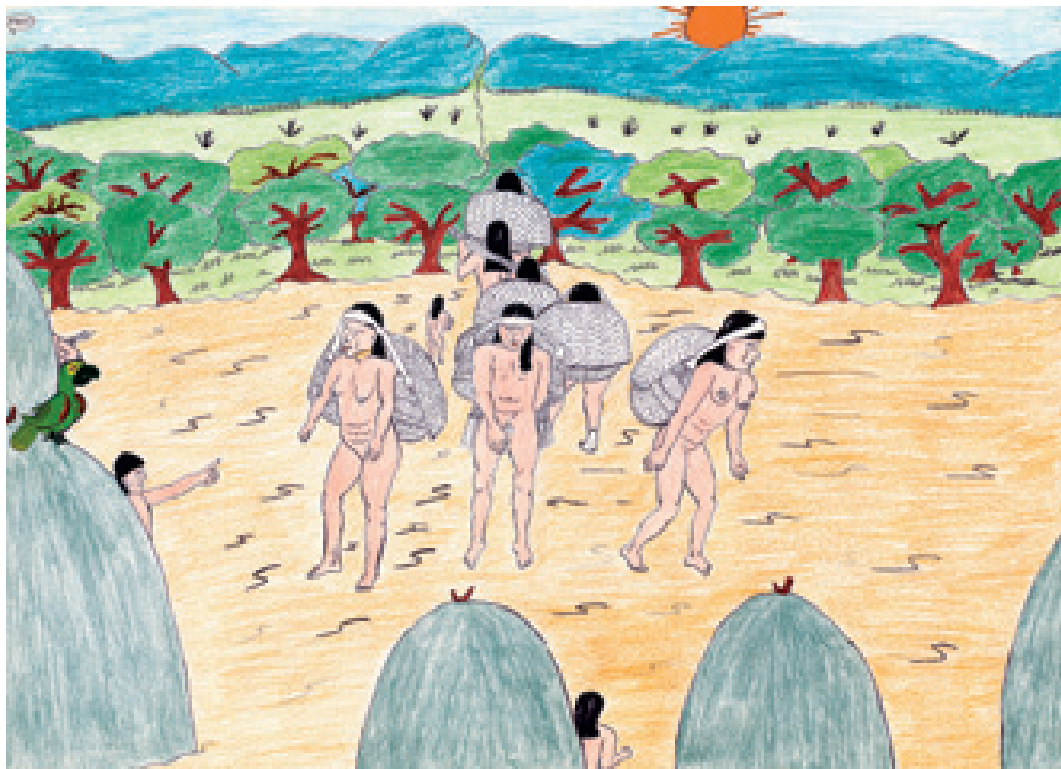
...Então um dos irmãos falou: “Agora não tem mais jeito de entrarmos em contato com ele, já se distanciou de nós”. E olhavam para ele, não tinha jeito para eles irem até lá, já está longe, distanciou. Não tiveram contato. Agora já tinha galo cantando, tudo isso, roupa, tiro, gente acampada na praia, no outro lado do mar...



...Os outros foram. Eles ficaram para trás. Então Si'rupi falou: - "Eu vou me separar do meu povo agora"...



...É assim a morte do Hõare, foi assim que com a morte do Hõare se iniciou a morte e o enterro. Até hoje fazemos essa tradição. Foi assim...



...Esses que voltaram foram morrendo, foram indo, indo, virava redemoinho e sumia, ia embora...

Agradecimentos

Este trabalho deve gratidão a muitas pessoas e instituições, que contribuíram para torná-lo possível. Meus sinceros agradecimentos à:

Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, FAPESP; parecerista da FAPESP; professores do Doutorado em Ciências Sociais do IFCH/UNICAMP, bem como aos da área de Etnologia Indígena; membros da Secretaria da Pós-Graduação; Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto, do Depto. de Filosofia do IFCH/UNICAMP; Dra. Vanessa Lea, do Depto. de Antropologia do IFCH/UNICAMP; Dr. John M. Monteiro; Dra. Nadia Farrage; a banca composta por: Dr. Carlos Brandão, Dra. Carmen Junqueira; Dr. Etienne Samain, Dr. Francisco Benjamin de Souza Netto e meu orientador Dr. Robin M. Wright; ISA (Instituto Socioambiental); a todos os povos indígenas; Michel Veber; Ailton Krenak, do NCI/CPI; Angela Pappiani, Erliê, Adriana; Cristina Maria S. Flória; Paz F. Grünberg; Celso Aoki; Miriam M. Aoki; Edson Nishi e todos os amigos do NCI/CPI; Frans Leeuwenberg; Mário Wajc; Antonio Passoni; Chico Penteadó; Heloisa Pires; Denise Barros; Maurício Negro; Erico L. Pereira; Íris Matos de Andrade; Eduardo Okuno; Cristina F. Leitão; Dr. Rui Arantes; enfermeira Neusa; Eurico e familiares, Dona Zilda, Mauro e Divina.

Agradecimentos especiais para todos os amigos Xavante:

Os velhos: Rupawê, Sereburã, Raimundo Serezabdi, Daru Serenimirãmi e Luis Hipru; Barreto Pariwaia; Antonio Pariwai'a; o tradutor Paulo Supretaprã; Suptó Bupréwen; José Paulo Sere'uwarã; Roberto Wawe'ru; Azevedo Prépe; Tito Wa'adaité; Alceu Wa'átö, Valdo Serezaduté; Vinicius Simri'ö; Romário Siwapariwe; Ronaldo Serewaipó; José Luiz Serenhiomô; Lazinho Wabuwa; Dirceu Wawerã; Caime Waiasé; George Siwiwi; Ari Butse; Samuel Sahutuwé; Aroldo Waiazasé; Luciano, Wadehi Waai'hö, Bernabé Were'é, Robertinho Waarinãsé, Mario Waza'itiwe, Marinho Waihipó, Tata Siehomowe, Eurico, Gustavo Prabawairö, Milton Pariné'êdi; Barbosa Wai'azasé; João, Inácio, Augustinho Serenhö'pre, Marcos Sibru; Celso Sibdöwapré, Coronel Homöpré, Alípio Wämre, Zezão, Reginaldo Warãwi, Bonfim Suzawere, Walmir Serewa'omowe, Benedito Ruinhammri, Siapin Sizapi, Prasé, Josimar Etepo, Carioca Simiudö, Eduardo Serewede, Dionísio, Manoel Sere'upi, Giri Wata'apri, Josias Umnãse, Roberto Tewe, Dalvo Parapsé, Jamiro; Pedro Sereru; Carlito.

Agradecimentos a Izabel, Carmelita Pemei'õ, Marizete Pezarã, Maíra Rêwai'õ, Sandra Wautomo'wehõ, Raimunda Penhore, Regina Renhimi'wee, Vanda Ro'omarami'õ, Maroca, Ataidia, Solange Penepe, Miriam Wautumowa'wã, Cariri Repizari'õ, Zarita, Bia Wautõmo'wairi, Ana Peuzanõ, Glória e a todas as mulheres das duas atuais aldeias; Jurandir Siridiwê; Cipassé, Severiá, Wazaé, Fernanda, Sidaneri, Francisco. A todos os Xavante amigos, meu enorme obrigado. E um agradecimento especial (*in memoriam*) ao Canabre Seretó'wê, que partiu jovem para o mundo dos espíritos, nos deixando saudades e um legado de sabedoria inesquecível durante estes anos que trocamos conhecimentos e amizade profunda.

Agradeço aos meus familiares, Sonia, Alice, Edward, Nelly, Garcia, Lucia, Jonas e Camila, e os amigos que me incentivaram nesta longa tarefa. Se no agradecimento esqueci alguma pessoa, aceite nossas desculpas e agradecimentos, a todos.

O CAMINHO DOS CRIADORES DO MUNDO XAVANTE

Os romhõsi'wa, Senhores míticos da Criação do Mundo Xavante, possuíam um misterioso poder, supranatural, romhõ. Este poder permitia que eles se transformassem em sucessivos animais e vegetais, e, em certos casos, retornassem à condição humana. Surgiram, através desse poder, os animais, os alimentos, o Sol, a Lua, e todo o mundo Xavante dos tempos primordiais.

Que poder era esse, de onde provinha? Quem são esses seres míticos criadores? Que princípios fundamentavam sua criação de mundo, como ocorria essa criação cosmogônica? Quem é este povo indígena Xavante?

O povo A'uwê e sua Cosmogonia: os mitos de transformação

Os Xavante se autodenominam **A'uwê Uptabi**, que significa “povo verdadeiro”. Constituem-se em um vasto povo indígena da família Jê, do tronco Macro-Jê, com uma população atual de aproximadamente 15 mil pessoas, distribuída em cerca de 190 aldeias em 7 Terras Indígenas, situadas no Estado do Mato Grosso, Centro-Oeste, numa região do cerrado: Terra Indígena Pimentel Barbosa, Areões, São Marcos, Parabubure, Sangradouro (Volta Redonda), Marechal Rondon e Maraiwatsede.

A aldeia Etênheritipa, conhecida como Pimentel Barbosa, fica na Terra Indígena Pimentel Barbosa. Também aí estão as aldeias de Tanguro, Caçula, We-derã, e uma nova aldeia, também denominada Etênheritipa, fundada em 2007.



AS RESERVAS XAVANTE

Estas duas últimas surgiram da divisão dentro da primeira aldeia Etênheritipa. A Terra Indígena Pimentel Barbosa fica próxima às cidades de Canarana e Ribeirão Cascalheira. As histórias apresentadas são as narrativas dos velhos da primeira aldeia Etênheritipa.

As referências históricas mais antigas sobre o povo Xavante datam do século XVIII¹. Bandeiras mineradoras avançam pela Capitania de Goiás e, com elas, a campanha oficial pelos aldeamentos, redução e “pacificação” dos “indomáveis” Xavante. No século XIX, uma Carta Régia autoriza a guerra aos Xavante. Com a decadência da mineração, o foco econômico passa a ser a expansão

¹ Sobre as referências históricas a respeito do povo Xavante, veja a pesquisa de Cristina M. Simões Flória (1998), **Wamrême Za'ra, Nossa Palavra**.

Este livro é um marco na mudança de postura dos trabalhos com as comunidades indígenas, pois são os velhos da aldeia Etênheritipa que estão narrando em todo o livro. A pesquisa que aqui apresento é uma continuidade aprofundada da proposta desse livro original, em cuja elaboração tive certa participação durante a etapa da gravação e do acompanhamento da tradução.

da agricultura e pecuária, e para isso a ocupação das áreas tradicionais indígenas. Os Xavante fogem dos aldeamentos, se dirigem ao Mato Grosso, cruzando os rios Araguaia, Cristalino e rio das Mortes, ao final desse século, formando a aldeia Sõrepré.

Durante as primeiras décadas do século XX, fazendeiros, sertanejos e missionários se aproximam dos territórios Xavante do Mato Grosso. Com o Governo de Getúlio Vargas, incentiva-se a marcha para o oeste, visando à colonização do Mato Grosso. E, para isso, são criadas a Expedição Roncador-Xingu, cruzando o rio Araguaia e o rio das Mortes em direção aos formadores do Xingu e ao Vale da Amazônia, e a Fundação Brasil Central, para o estabelecimento de núcleos populacionais na região. Aberturas de picadas e bases de apoio se transformarão nas futuras cidades de Aragarças, Barra do Garças e Nova Xavantina.

Expedições aéreas localizam aldeias Xavante. O Serviço de Proteção ao Índio – SPI – intervém no processo de “pacificação” dos Xavante. Em 1941, o inspetor coronel Pimentel Barbosa é morto ao penetrar na área Xavante. De 1944 a 1949 o inspetor Francisco Meireles busca reiteradas aproximações, até o contato definitivo para o povo Xavante de Etênheritipa, em 1949, com a visita de Chico Meireles à aldeia do chefe Ahöpöwê, a convite deste.

Durante as décadas de 1950 e 1960, o território Xavante é cercado, ocupado e reduzido. Durante as décadas de 1970 e 1980, intensifica-se a migração de colonos, posseiros e empresários, muitos agora vindos do sul do país, com a política do governo militar de ocupar a Amazônia legal e priorizar a atividade agropecuária no Mato Grosso. Os Xavante lutam para recuperar parte de seus territórios tradicionais, até seu reconhecimento oficial, atualmente com sete Terras Indígenas.

Nos anos 1930/40, os Xavante viviam em Sõrepré, considerada a aldeia-mãe originária das atuais aldeias. Nessa ocasião houve a cisão da unidade, e de lá saíram os grupos Xavante que formarão as várias Terras Indígenas atuais. Os avós dos membros da atual comunidade de Pimentel Barbosa permaneceram na área geral de Sõrepré, próximo ao Rio das Mortes, ocupando essa região até os dias atuais. Por isso, a aldeia de Pimentel Barbosa se considera como a depositária mais tradicional da cultura *A'uwwê*².

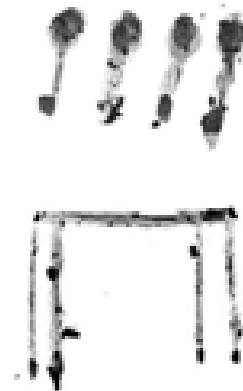
A comunidade Xavante da atual aldeia de Pimentel Barbosa tem cerca de 300 pessoas, distribuídas em 25 casas, dispostas na forma semicircular de uma ferradura voltada para o rio e a Serra do Roncador. No centro da aldeia fica o pátio do **warã**, onde de manhã cedo e ao entardecer os homens adultos se reúnem para a discussão dos assuntos da vida da aldeia. Os homens se dispõem em círculos, indo do centro, onde ficam os mais velhos, para os círculos mais exteriores, onde ficam os adultos mais jovens. A forma tradicional cônica

2 Aracy Lopes da Silva (1992, p. 367) levanta a hipótese de que os diversos grupos Xavante têm diferentes versões a respeito desse período.

das casas, à imagem do cupinzeiro, foi totalmente substituída pela forma retangular, semelhante a uma casa cabocla. O argumento é que essa forma dura mais. Próximo da aldeia fica a escola, duas casas (do antigo posto da Funai e da enfermeira) e a enfermaria. A atual aldeia de Etênheritipa tem cerca de 300 pessoas, distribuídas em 25 casas.

Os Xavante se organizam-se em dois clãs:

os **Poreza'õno**, que significa “girino”, com o seguinte grafismo clânico:



e os **Öwawê**, que significa “água grande”, com o seguinte grafismo clânico:

Os velhos da aldeia de Pimentel Barbosa consideram um equívoco a afirmação de David Maybury-Lewis³, bem como a dos salesianos, de que haveria um terceiro clã, de nome **Topdató**. Segundo eles, **Top'atato** não é um terceiro clã, mas era o organizador das festas de nomeação das mulheres. Os velhos corrigem isso com detalhes nos seus esclarecimentos sobre os dois criadores *parinaia*.

A maioria dos criadores míticos é **ai'repudu**. *Ai'repudu* são meninos de 9 a 11 anos. Aprendem com os pais e já se preparam para a entrada no **hö**, a casa dos adolescentes. A fase mais importante de formação dos meninos é a da sua reclusão no **hö**, por cinco anos. Lá, ocorre boa parte da sua formação e da transmissão do saber tradicional. Ao entrarem juntos no *hö*, os meninos são agora **wapté**. Dos 11 aos 17 anos, ficam reclusos no *hö*, onde recebem a formação tradicional de seus padrinhos e madrinhas para a vida adulta. No *hö*, o *wapté* passa a ter dois **i'amo**, o que dorme ao seu lado direito e o do esquerdo. **I'amo** significa “meu outro, meu parceiro” (do *hö*). Com o encerramento de sua reclusão no *hö*, o *wapté* passa a ser **ritéi'wa**, dos 16 aos 20 anos. Orelha agora furada, podendo usar o **daporewa'u**, o brinco de madeira dos homens, ele é considerado iniciado, adulto, pode participar nos rituais e competições e está em condições de se casar. Depois se torna adulto pleno, **ipredu**, em geral pai de muitos filhos, até atingir a condição de **ihi**, os velhos, com mais de 60 anos.

O fato da maioria dos criadores míticos serem meninos do grupo dos **ai'repudu** tem um significado muito importante, como veremos no desenrolar

3 Maybury-Lewis, 1984, p. 220

dos mitos. Uma compreensão mais ampla e detalhada de como esse grupo de idade dos meninos se interliga à complexa estrutura social e cosmológica da tradição Xavante, bem como a reflexão conceitual sobre os fundamentos metafísicos da Criação do mundo A'uwe está apresentada na parte 3, nos Anexos Antropológicos.

Sinteticamente, os mitos cosmogônicos dos povos indígenas sul-americanos são vistos como sendo de dois tipos: a criação, provinda de um “nada”, “a passagem do nada para algo”, designada como criacionismo ou **creatio ex nihilo**; e a criação vinda da transformação de um estado antecedente (ou, ainda, através da total destruição de um mundo anterior), designada como **transformismo**. A primeira forma apareceria com menor frequência, enquanto a maioria dos mitos cosmogônicos indígenas sul-americanos seriam transformistas. Coloquei o verbo no condicional porque procuro mostrar que essas duas formas não são tão distintas como se pensou. Mircea Eliade, pesquisando sobre as cosmogonias de várias partes do mundo, apresenta um modo de classificação que inclui a divisão da unidade primordial e o desmembramento do Ser primordial⁴.

Os mitos cosmogônicos dos A'uuwê narram o surgimento do mundo e seus seres através da transformação. O termo **transformação** aparece na literatura etnológica com pelo menos dois significados aparentemente distintos. Um deles é o da transformação como um modo de criação em que um estado cósmico *pré-existente* se transforma em outro estado cósmico em virtude de ações muitas vezes de agravo aos seres míticos que regem o estado cósmico *pré-existente*. Como exemplo, temos o relato cosmogônico dos Arawete, em que no começo, humanos e deuses moravam juntos, e, em virtude do insulto de sua esposa humana, o deus Aranami abandona a terra, que, separada do céu, se transforma e existe agora como “mundo do meio”, patamar intermediário entre dois céus e o mundo subterrâneo, povoados pelos deuses que se exilaram no começo dos tempos⁵.

Também são referidos como transformação os mitos em que os seres primordiais agem transformando um ser (ou uma condição) em outro ser, animais que se transformam em humanos ou humanos que se transformam em animais. Essas transformações são muitas vezes interpretadas como expressões da passagem do estado de Natureza para o estado de Cultura. O transformismo seria o modo de metamorfose de alguma matéria-prima ou estado de realidade no decurso da criação, em que os heróis primordiais engendram as criaturas por transformação.

Durante o trabalho com os velhos narradores e os tradutores Xavante, se evidencia que o sentido com que eles apresentam em seus mitos cosmogônicos o conceito de **transformação** é bem mais complexo do que as interpretações

4 Eliade, 1977, p. 83.

5 Viveiros de Castro, 1992, p. 18.

dos etnólogos. Procuramos trazer a fala deles explicando o eixo fundamental da cosmogonia Xavante: o misterioso poder, **rombô**, que os seres primordiais, os **rombôsi'wa**, tinham de **se transformarem** em sucessivos vegetais e animais, e, assim que esses vegetais e animais passassem a existir, os seres primordiais – especificamente os dois **parina'ia**, considerados os mais poderosos – retornavam à sua **condição humana**.

Procuramos mostrar os esforços de reflexão para a compreensão nada simples da **natureza** de seus criadores, o significado desta sua **qualidade de poder de auto-transformação** em múltiplos seres existenciais. As idéias usadas pela Etnologia em torno dos termos **criacionismo** e **transformismo** tendem a uma imprecisão e excessiva distinção dos modos de operação cosmogônica. Os Xavante usam o verbo **sipoto** para falarem da transformação: **tezasipoto**, “que ele vai se transformar”. Significa também “se criar, brotar, aparecer, tudo isso”. Consideram “criar” e “se transformar” como sinônimos. A transformação é um modo de criação; faz surgir o que ainda não existia. O sentido correto de “existir” é o de *aparecer*, e quem fala “aparecer” fala “aparecer em um determinado domínio de realidade”. Não é que antes de existir não havia nada. Não havia aquele ser naquele plano de realidade, não estava manifesto naquele mundo ou não estava manifesto *aquele mundo*. A idéia de que o transformismo se distingue do criacionismo porque no criacionismo a criação provém de um **nada** – e é esta a suposição do **creatio ex nihilo**, “criado do nada” – é consequência de uma compreensão nublada sobre o processo de criação.

A criação significa **fazer se manifestar** num domínio cosmológico o que está **contido em permanente atualidade** na supra-Natureza. No “criacionismo”, os seres primordiais fazem manifestar os seres num domínio cosmológico através de seu poder, que efetua essas operações cosmogônicas sem que eles tenham que se transformar nesses seres, enquanto no “transformismo” eles fazem manifestar esses seres através da operação cosmogônica de se transformarem **eles mesmos** nesses seres. Criacionismo e transformismo são formas de criação, distintas apenas no modo da operação cosmogônica ou, mais precisamente, distintos apenas no modo de atuação dos seres primordiais demiurgos. E, no caso específico dos dois criadores **parina'ia**, eles usam as duas formas: transformando-se e criando (as serras, a água).

A natureza do poder, **rombô**, que os seres criadores **rombôsi'wa** possuem, é misteriosa. Percebemos, no decorrer dos relatos, a dificuldade que os velhos manifestam de explicar a natureza e a origem desse poder. Só os seus grandes historiadores, dizem os velhos, saberiam do quê se trata. De fato, o mito revela uma face da verdade da criação e esconde outra. A palavra grega **muthos**, “mito”, provém da raiz **mu**, que representa *a boca fechada*, e, por conseguinte, *o silêncio*. As palavras “mito” e “mistério” provêm da mesma raiz; a palavra grega **musterion**, “mistério”, se liga à idéia do silêncio. Da mesma

raiz provém o verbo **muêo**, que significa *iniciar* (nos “mistérios”) e, por conseguinte, *instruir e consagrar*⁶.

Misterioso não significa incognoscível. Significa que a penetração no misterioso se dá através das práticas espirituais a serem desenvolvidas. Uma delas é a observância dos ritos pertinentes, como o grande rito Xavante do **Wai'a**. Rito é sinônimo de *Reto*: o rito é a *flecha-reta* que sustenta a penetração no mistério dos poderes espirituais, dos quais os *rombôsi'wa* são a expressão tornada evidente na criação do mundo para os *A'uwe*. A criação dos seres se manifesta pela transformação dos próprios *rombôsi'wa*, graças aos poderes que possuem: os *rombôsi'wa* possuem uma natureza ontológica arquetípica, misteriosa, como que congregando em si certas possibilidades cósmicas de manifestação, fazendo existir os vários seres por intermédio de suas próprias sucessivas transformações. Os *rombôsi'wa* conjugam em sua natureza própria uma dupla natureza, pois manifestam os diferentes seres fenomênicos a partir de si mesmos, mas sem perderem sua natureza original. Esta qualidade de voltar à condição humana é, entretanto, restrita aos dois grandes criadores, os **parina'ia**; por isso eles ocupam o lugar central na cosmologia Xavante, enquanto que os outros *rombôsi'wa*, dizem os narradores, ao se transformarem em animais, não mais retornam à condição humana.

O processo de transformação narrado nos relatos não corresponde à noção moderna evolucionista de mutação de uma espécie em outra. Quando os Xavante afirmam que os seres primordiais tinham o poder para se transformar, estão falando desta qualidade ontológica misteriosa, destes poderes supranaturais que lhes permitem que neles estão contidas. não como apenas distinção corporal, mas como o , do qual a corporeidade é uma delas, por sua vez relacionada com dimensões não-corporais, de ordem sutil-imaterial.

Os velhos explicam que os *rombôsi'wa* são humanos, e que dentre eles, os de maior poder, os dois **parina'ia**, retornam à condição humana após cada engendramento dos seres existenciais. Mas estariam os mitos referindo-se à enquanto espécie, distinta das outras espécies? A classificação dos seres em “espécies” não está presente na cosmologia Xavante. Nos primórdios, dizem os velhos, todos os humanos tinham poder, mas os *rombôsi'wa* possuíam poderes especiais. Apenas eles podiam se transformar nos seres existenciais. Podemos pensar que nos tempos primordiais, a condição humana, e mais particularmente, a dos *rombôsi'wa*, refere-se a uma concepção de , não simplesmente como espécie corporal distinta das outras espécies animais, mas como uma dotada de certos poderes, e no caso dos *rombôsi'wa*, poderes supranaturais na qual se concentravam esses possíveis modos existenciais dos múltiplos seres, que eles faziam surgir, através de suas transformações, e este é o próprio significado do processo cosmogônico, procuramos mostrar a diferença radical que existe entre

6 Guénon, 1980 b, p. 123-125.

a cosmologia indígena e a concepção evolucionista moderna, e procuramos refletir se nesta noção moderna de “evolução”, enquanto diferenciação do humano a partir do animal, não estaria a base da problemática noção etnológica da diferenciação entre o que se definiu como “natureza” e “cultura”.

Para compreendermos ao quê os narradores Xavante estão se referindo como “ser gente, humano”, teremos de entender o quadro ontológico indígena mais amplo da relação entre os vários seres nos vários domínios cósmicos, os chamados “donos dos animais”, e como esses poderes cósmicos estão distribuídos entre esses vários seres.

Para os Xavante, que são povos caçadores, a caça é um campo simbólico de grande riqueza para a compreensão desses poderes e do trânsito relacional entre os seres pelos vários mundos cósmicos. Em vez de cultos a um Ser Supremo, como em certas tradições, as concepções e práticas espirituais dos *A'uwe* se dão no campo do conhecimento e domínio desses poderes presentes nos vários domínios cósmicos. Isto não significa um panteísmo ou naturalismo, mas sim que para os *A'uwe* a Natureza e seus Poderes ainda são o domínio vivo da presença manifesta dessa realidade primordial. Por isso, o contato com o “mundo dos espíritos” se dá pelo contato com os poderes que são sua expressão viva e presente.

No desenrolar da narrativa do processo de criação, pudemos ouvir os velhos esclarecendo que nesse processo de produção e ordenação do Cosmos a questão da criação do **alimento** é fundamental. Os *rombôsi'wa* se transformam em animais para servirem de alimento às futuras gerações. Os seres estarão sujeitos a essa determinação contraditória de “comer-ser” alimento uns dos outros, obrigando-os a se defrontarem constantemente como predadores-presas. Mas certa regulamentação na predação entre os seres será instituída para viabilizar, ainda que contraditoriamente, a *coexistência* entre os seres. A transmissão dos segredos de domínio sobre o mundo animal e vegetal também fará parte da herança oferecida pelos *rombôsi'wa*. Eles sabem o que tem que ser feito para que o povo *A'uwe* possa existir e o farão segundo certas diretrizes que irão se evidenciando a cada mito, diretrizes que revelam a existência de um plano cosmogônico estabelecido, **rowa'õno**.

Os tradutores explicam que este importante termo pode ser compreendido como “os pensamentos deles (*rombôsi'wa*), o plano”. A palavra “plano” significaria a pré-ciência, a **pré-visão**, que os *rombôsi'wa* possuem para, através de seus poderes, fazer vir à manifestação os múltiplos seres cosmológicos. Esta pré-ciência é o mesmo que o poder **romhõ** que eles possuem, poder este que é capacidade de cognição e ação. Metaforicamente, **rowa'õno** seria como que o texto do enredo cinematográfico, teatral ou mesmo a partitura do concerto cosmológico, onde cada *rombôsi'wa* vem para desempenhar o seu papel na realização desse enredo.

OS MITOS A'UWÊ



1. Höiwana'rada – A Origem dos A'uwê

O percurso pela cosmologia A'uwê se inicia pela reflexão sobre sua origem como povo. Os velhos defendem que não há propriamente um mito sobre isso, que seus antepassados nada lhes transmitiram como foi que seu primeiro povo surgiu.

Assim falam os velhos, nas palavras do tradutor Paulo Supretapã:

A narrativa

Rupawê falou que o nosso povo antigo, os nossos avôs, avós, vinham do lado onde o sol aparece. Antigamente o nosso povo, nossos avôs, viviam no escuro.

O avô deles contava-lhes que tinha um gesto, que é para lá, ele fazia um gesto indicando lá (o Leste). O contador da história, o Seresú, contava para ele, foi passado tudo assim. Quer dizer que tudo vem de lá, onde o sol nasce. Eu não sei onde a escuridão fica, mas sempre fala isso, desse lado (do Leste). É isso que ele falou.

Serezabdi e os outros velhos não sabem como foi que o nosso primeiro povo surgiu. Eles acham que o povo já vivia. Ninguém investigou isso, para saber de onde eles surgiram. Eles acham que o povo já vivia na Terra primeiro.

Eles sempre falavam, toda vez o povo antigo falava isso... apontava para aquele lugar, já vem sempre assim, de lá (do Leste). Sempre o povo antigo apontava desse lado (Leste), isso já vem do antigo. Nosso povo antigo só apontava lá, sempre, sempre. Não sei por quê, talvez é porque é de lá mesmo, eles acham isso. Ninguém falou para cá (Oeste), sempre é de lá mesmo, deve ser de lá mesmo, porque sempre o povo apontava, apontava. Deve ser de lá mesmo, então é isso. De onde eles começaram. Isso eles apontam, já vem da história antiga. É de onde o céu começou, a raiz do céu. É por isso que eles falam isso. É de lá mesmo, onde começou o céu, o sol, a lua, sempre é lá onde tudo se criou.

De lá que eles começaram, andar... sempre a raiz, do céu. Höiwana'rada, a raiz do céu. Böto pusizé na'rada (a origem do sol) a'amo pusizé na'rada (a origem da lua), tudo é de lá. O povo antigo nunca fala que começou aqui no höiwarã sudu, que é a ponta do céu, para baixo (o poente).

Você pode ver, toda estrela que aparece, aquela estrela bem grande, sai de lá, tudo é de lá, é tudo para cá. Aonde que as coisas daqui foram criadas. Aquelas estrelas, o Cruzeiro do Sul, sai de onde? Sai de lá? (do poente)? Não! Vem de tudo de lá, da raiz, höiwana'rata hawi. Todas as coisas vêm de lá porque lá é onde nasceram. É por isso, sempre assim. E a lua? Sai do poente? Não!

Sai sempre de lá. Os A'uwê também saíram de lá. O povo antigo sempre fala isso, passaram isso para eles.

Höiwana'rada é onde você foi iniciado, é uma raiz, onde que você começou. Na'rada, romna'rada, daromna'rada, estas palavras significam que é de onde que saiu, que foi criado. De onde começou tudo, tudo. As coisas que iniciam, de onde que foi criado. Isto se chama höiwana'rada, romhurina'rada, você pode falar, aonde que você iniciou o trabalho, aonde que você começou. Onde o céu começou a subir foi de lá, de höiwana'rada. Toda essa idéia do início. Aqueles povos que estão para lá, os povos que estão lá em cima, os que estão lá numa ponta, do outro lado... de lá que vão iniciar para cá. Então as outras aldeias vão pensar: você é de onde? Höiwana'rata hawimhã, vai saber de onde que você é. Eu não vou falar da minha aldeia, se eu venho de Êtenhitiripa. Vai saber que venho de höiwana'rada.

Foi de lá que o céu começou. Quando a gente morre, na história mesmo do povo, da tradição, a gente vai para lá. Primeiro. E depois de lá vai para outro pedaço do caminho. Vai pra lá, não vai assim direto. De lá de höiwana'rada que some o caminho... Está vendo? Eles estão falando. As coisas que a gente começa, é de lá mesmo. É só de lá. Sempre começa de lá.

(Esta é a explicação que os velhos Xavante da aldeia de Pimentel Barbosa querem que seja escrita sobre sua origem.)

As outras versões: os A'uwê debatem

Existem pelo menos duas outras versões, que apresentei aos velhos, através de seus tradutores, para sua avaliação. Apresento a eles o mito que está no livro A'uwê uptabi, publicado pelos salesianos, bem como a versão ouvida por David Maybury-Lewis.

Relacionado à primeira versão, os salesianos fizeram um vídeo, que é passado na televisão para os Xavante de Pimentel Barbosa, quando das raras visitas dos salesianos por esta aldeia. Pergunto ao cacique Suptó Buprewên Wa'iri se ele acha interessante que eu leia e ele traduza essa versão para os velhos, e ele acha bom, pois ele também ainda não conhecia.

A versão é a seguinte:

“Na origem do povo Xavante, dois homens, Butséwawê e Tsa'amri, foram postos na terra pela força do alto por meio do arco-íris. Os nomes foram dados por uma voz do alto, que os chamou de Butséwawê e Tsa'amri.

Eles tiveram compaixão um do outro porque não havia companhia. Após isso a mesma voz ordenou ao Butséwawê: “Tire seis pauzinhos, três weré wawê e três wamari e coloque três de cada lado. Risque um de vermelho e um de preto”. Terminado esse trabalho Butséwawê chamou Tsa'amri: “Escolha conforme a sua preferência”. E Tsa'amri escolheu o pauzinho do risco vermelho. O pauzinho de risco preto ficou para Butséwawê. Do pauzinho

Tsawéréwawê surgiu uma mulher para o Butséwawê, logo depois surgiu uma mulher para o Tsa'amri. Daí teve o primeiro casamento. E os dois entenderam o significado dos pauzinhos da seguinte maneira: a cor do pauzinho, que se tinha transformado em mulher, era, conforme a escolha deles, a marca (símbolo) da divisão em clãs, estabelecendo assim a organização da descendência. De fato o Butséwawê deu a mulher, que saiu do próprio pauzinho preto, como esposa ao Tsa'amri, e Tsa'amri deu a mulher, que saiu do pauzinho vermelho, como esposa ao Butséwawê. Depois disso cada um deu nome à própria mulher.

Butséwawê chamou sua esposa de Tsinhotsêê Wawê, e Tsa'amri chamou-a de Wa'utomowawê. Após terem dado os nomes cada um à própria esposa, perfuraram as orelhas com o osso da onça-parda. E daí teve a idéia de perfuração das orelhas do Tsa'amri e Butséwawê.

Em seguida os dois faziam oração (súplica) todos os dias, virados para o Oriente, segurando na mão direita (que significa esperança) a flecha sagrada. Estas flechas tinham sido postas pela voz (saindo do alto, isto é, do arco-íris) logo no início, juntamente com os dois homens. Esta oração era dirigida ao Dahnimite e era repetida três vezes por dia: “He, he, he, we wate damé dato pibui ho ihe, tô tané” (“Oh, oh, oh, quero ter uma criança e vê-la. Assim mesmo”).

E assim tiveram os primeiros filhos, depois, em seguida, tiveram duas filhas. Passados os anos, Butséwawê desposou o seu filho Pini'ru com a filha do Tsa'amri, chamada Tsinhotsé Waibu'õ. Tsa'amri desposou seu próprio filho Tshö Böre com Tsitsi'ö, filha de Butséwawê⁷.

Durante muitas reuniões no warã⁸ à noite e pela manhã, os velhos discutiram com a comunidade essa versão da origem Xavante. Suptó pergunta quem contou essa história. Explico que no livro dos salesianos não aparece o nome de um narrador e que consultas teriam sido feitas com vários grupos Xavante, e que ao final os grupos tinham chegado a esse consenso. Ao que os velhos da aldeia Etênhitiripa comentaram, nas palavras do tradutor e cacique Suptó:

“Serezabdi falou que desconhece essa história da origem. Isso é uma invenção deles (dos padres), estão inventando. O que ele conhece de importante vem dos descendentes deles (dos velhos), ele nunca ouviu uma história como essa. No meu ponto de vista (Suptó), isso é coisa do padre, falando que a voz veio do alto, querem dizer que o Deus falou para os dois Xavante, e assim eles juntam tudo na história deles, como criação de Deus. O Xavante não nasceu assim, que uma voz do alto teria mandado tirar os pauzinhos, pintar de vermelho e preto, como (se fosse) Adão e Eva, nasceu dois homens, eles mesmos criaram uma mulher...”

7 Giaccaria, Heide, 1972, p. 11-13.

8 Warã é o conselho dos homens adultos da comunidade A'uwê e o espaço do centro do semi-círculo da aldeia onde ocorrem os rituais e, duas vezes ao dia, pela manhã e à noite, os debates de todos os assuntos da aldeia.

Sereburã não reconhece isso. A origem deles não veio de cima. Tudo nasce aqui na Terra. Isso é trabalho dos antepassados, há muito e muito tempo atrás. Nós discutimos sobre essa história da origem. Já fazia muito tempo que os velhos não contam, não falam nada. É difícil deles estarem recordando, mas eles lembram. Mas isso leva tempo. Sereburã tem uns comentários a colocar a respeito da origem. Antigamente tinham coisas que aconteciam que os dificultavam a falar. Tinha tempo certo e o tempo determinado para eles passarem esse conhecimento. Antigamente eles guardavam o segredo dessa origem.

Antes era uma nação só, o Xavante. Hoje em dia estão espalhados em todo lugar. Quem tinha o conhecimento dessa origem, dessa força, eram os descendentes dele, da família dos antepassados. Hoje tem uma disputa de poder entre as aldeias, antigamente não tinha isso. Hoje querem crescer o nome, falar bem do seu local, da sua aldeia e de seu povo Xavante. O povo aqui é tradicional, descendente da raiz da nação Xavante. Por isso ele tem vontade de falar em nome de toda a nação Xavante. Sereburã fica envergonhado de ouvir o jeito que são contadas essas histórias, não é assim. Se os outros estão dispostos a cada um falar de sua aldeia, que seja assim. Eles podem contar uma história diferente, mas aqui vai se estar falando o que é certo, o que é real. Isso é da tradição mesmo. Sereburã desconhece essa história que dois homens vieram do arco-íris. O tataravô dele, até o pessoal daqui, que é uma família só, desconhece essa história. Isso é uma invenção que eles misturaram, baseado na história deles de Deus. Mas não é assim.

Sereburã fica muito preocupado, outra aldeia conta de um jeito, em vez de falar uma coisa só, o outro conta de um jeito. Então, quando a história tradicional dos Xavante vai ser respeitada? Quando vai ser falado o real? Que cada um fala de um jeito, o que o warazu vai pensar? Vai falar que é tudo mentira, um fala de um jeito, outro fala do outro, mas ele está consciente que isso pode ser dos padres. Eles falam de um jeito e o padre quer fazer do jeito dele. Isso é o que Sereburã falou.”

Uma outra versão sobre a origem dos A'uwê é a que aparece no livro do David Maybury-Lewis⁹. Os velhos (mas não se refere de qual aldeia) disseram a ele que foi assim:

... que a Terra abriu, e de dentro da Terra apareceram dois A'uwê, e é desses dois A'uwê que foi surgindo o povo A'uwê.

Ao que os velhos comentaram, nas palavras do Paulo Supretaprã:

“Antes do David vir para cá, ele viveu lá no nosso povo Xavante no Paraíso. O que ele escreveu foi no trabalho que ele fez para lá. Nós não sabemos como o primeiro Xavante apareceu. Mas os velhos não concordam com isso que o David colocou, que duas pessoas saíram do buraco, não é verdade. Sere-

⁹ Maybury-Lewis, 1984, p. 220, 350.

burã falou que nós não sabemos, mas nenhum Xavante pode inventar de onde foi gerado nosso povo antigo, porque nossos antepassados não contaram sobre a história deles, os primeiros.”

Meus comentários

Os velhos ignoram sobre como surgiu o povo A'uwê. Mas, após tecerem vários comentários em torno das versões apresentadas no livro dos salesianos e de D. Maybury-Lewis, refutam a ambas. Sustentam que os A'uwê não sabem como o primeiro povo apareceu, mas apontam o lugar ontológico dessa origem, a porta de entrada: hoiwana'rada, a raiz do céu, no leste, de onde o céu, o sol, a lua e os A'uwê surgiram. Consideram que só o que é contado nas histórias pode servir de referência para legitimar a verdade. E, como seus antepassados nada lhes contaram sobre a origem dos primeiros A'uwê, não pudemos desenvolver mais do que aqui apresentamos em torno do seu surgimento.

Sobre a versão narrada no livro dos salesianos, consideram que é uma tentativa forçada de mostrar uma similitude entre a versão bíblica da Gênese e o suposto mito de origem dos A'uwê contado no livro dos salesianos. Faz parte do atual esforço dos missionários cristãos, através de sua perspectiva de “inculturação” de uma iniciação cristã entre os povos indígenas, mostrar que “Deus se revelou a toda a humanidade e, com isso, se revelou a cada uma das partes da humanidade, isto é, a cada etnia... Por sua religião, cada povo responde afirmativamente a esta revelação e realiza-a na vida e no mistério da salvação celebrado. É na religião de cada povo que estas sementes do Verbo, esta presença de Deus, são codificadas no rito, na doutrina, nos símbolos, nos códigos éticos”¹⁰.

Ainda que seja legítimo sustentar que na raiz de todas as tradições estaria a mesma Realidade Original, nem por isso ela é menos misteriosa ou que se possa incorrer no erro reducionista de dissolver a singularidade de cada forma tradicional cosmogônica em nome de uma Realidade original que estaria na raiz de todas as tradições. Esta é a crítica maior que se faz a essa versão da origem dos A'uwê que aparece no livro dos missionários salesianos. Dissolver a diferença das formas tradicionais em nome de um Princípio fundante único é simplificar o desafio da compreensão dos fios que ligam a diversidade das formas tradicionais com suas raízes supra-naturais, o grande desafio das religiões comparadas. Durante todo o nosso trabalho, procuramos nos abrir para a

¹⁰ Lachnitt, 1993, p. 284.

Ao que pudemos entender, a inculturação seria o método de difusão e introdução da doutrina e práticas cristãs dentro das culturas indígenas, através da utilização das similitudes entre as visões e rituais indígenas e a doutrina e os ritos cristãos. Este método de cristianização buscaria conciliar uma adaptação cultural da liturgia cristã aos ritos indígenas, mas resguardando aquilo que é básico e irrenunciável ao Cristianismo. Para uma compreensão mais concreta e detalhada sobre essa proposta de iniciação cristã inculturada Xavante, veja o texto acima citado e a bibliografia nele contida.

originalidade da visão metafísica Xavante e sua arquitetura cosmológica, como os velhos iam mostrando, o que não significa que não usamos, quando necessário, inspirações advindas de nossa compreensão de mitos de outras formas tradicionais para estimular o diálogo visando ao esclarecimento.

Höiwana'rada é a raiz de onde se originam os A'uwê. É a raiz de tudo. As histórias irão narrar: é a raiz do céu; de lá o céu surgiu, e de lá se produzirá o movimento de seu fechamento e espalhamento; é a raiz da lua e do sol, das estrelas. Os A'uwê também saíram de lá; foi de lá que eles começaram a andar. É o leste, o oriente, o nascedouro de tudo que foi criado. Etimologicamente, é a raiz, a origem (na'rada) do céu (höiwa). É a raiz do espaço, dos lugares (ro). É um lugar, apontado pelo gesto dos antigos, "sempre o povo apontava, apontava, lá (o Leste)". Mas é mais que um lugar físico; é a raiz cosmológica de onde nasce o que será criado, o céu, a lua, o sol, as estrelas, o povo A'uwê. O outro extremo do céu, o poente, o oeste, a ponta do céu para baixo, é höiwarã sudu, onde, com o seu espalhamento, irá se fechar o céu.

Höiwana'rada é origem como espaço físico e temporal; é origem como raiz cosmológica. E é a porta por onde se ingressa no caminho pós-morte.

2. Rómrraréhá Rówasu'ú História do Tempo da Escuridão

Os tempos primordiais são de escuridão. Os velhos narram a geografia desses tempos do primeiro povo e de seu desaparecimento. Virá agora uma nova geração, destinada a criar, através de seu poder rombô, os componentes do mundo A'uwê. Iniciam-se as operações cosmogônicas dos criadores rombôsi'wa. As primeiras serão a criação da lua (a'amo), do sol (bödü) e o fechamento-espalhamento do céu (höiwa). Será criado o espaço, rópoto ro.

A narrativa

Antigamente o nosso povo, nossos avós viviam no escuro. Naquele tempo não existia o céu, nem o dia, era tudo escuro. Era escuro mesmo, era noite. O tempo todo escuro. Não havia fogo também.

Não tinha comida. As mulheres coletavam coró, as larvas grandes, wede wai'u, e também pau seco, podre. Era uma colheita que elas faziam para alimentar. Povo antigo não tinha nada, nada, nada, nada. Para se alimentar tinha de procurar aqueles paus podres. Povo antigo se alimentava com isso. Sofria de fome, vivia só com coró e pau podre. Coró tem muita gordura, o bicho é muito gordo e gostoso. O povo antigo comia coró cru, não tinha fogo, era escuro, não tinha nada. Coró faz esse barulho, cö, cö, cö... à noite dá para ouvir o som. Andando no mato, se ouve todos os sons, sons dos bichinhos, grilo... o coró faz muito barulho, dá para ouvir ele comendo pau podre, aquele coró faz muito barulho, por isso as mulheres conseguiam pegar, porque era tudo escuro. Para achar alguma coisa, as pessoas colocavam a mão assim, assim.

Quando as mulheres chegavam na aldeia, os irmãos, primos, parentes pediam para dar um pouco de coró para eles. Mas como se vai dar, levar para eles, se está tão escuro? Não dá. Se ele quiser o coró, é para ele vir buscar. E mesmo assim, escuro, e ir para pegar o coró lá?

O povo antigo falava isso. Todo mundo colaborava, quem coletava mais pau podre repartia entre a família. Repartia esse alimento. Não sei como o povo se virava, não tinha alimento, era muito difícil, não sei como eles agüentavam. Mas eles sabiam viver isso. É assim que nosso povo antigo vivia, que o povo verdadeiro vivia. O nosso povo, os nossos avós são o povo verdadeiro.

O céu já existia, mas era uma parte só, não era inteiro. Era como uma onda da água do rio, levantando só de um lado. Era pouco. Desse lado do höiwarã sudu não tinha nada ainda, era pouco ainda. Em volta não tinha nada, era só espaço. O céu está sendo criado, era baixo. Esse pouco vinha de lá também, höiwana'rada, tudo vem de lá.

Nosso povo antigo se chamava por waru'rada. Os nossos dois maiores contadores das histórias do passado eram Serenhorã, um homem, e Simanawawi, uma mulher. Eles contam que o céu era uma parte só, pouco, o céu não estava completo. Era escuro.

Agora eu vou contar como surgiu essa claridade, da lua e do céu.

Era um grupo dos ai'repudu, rapazinhos adolescentes. Viviam em grupo, se reuniam entre eles, ainda não havia hõ. Eles estavam brincando no pu, um tipo de lago, represa. Os ai'repudu foram lá, brincar. Brincaram, brincaram, brincaram. Saíram. Um menino ai'repudu ficou por último, chegou depois. Ele era do clã dos Poreza'õno.

Os meninos estavam assando ovo de ema, ma, debaixo do fogo. Quando aquele menino chegou, os outros já tinham comido tudo, mas deixaram um ovo de ema para ele. Ele perguntou para todo mundo: "O que vocês estão assando?" "Ah, nós estamos assando ovo de ema." "E como vocês estão quebrando?" "É assim que nós estamos quebrando, é com nosso peito, tem que quebrar no peito." "É verdade?" "É verdade", todo mundo falou que era verdade. É nada, é mentira, só para judiar dele. Ele acreditou. Mas ele falava que não, não, não. Ele acreditou, pegou o ovo e deitou em cima. Quebrou com o peito.

Quando ele quebrou, pegou no rosto, gritou: "Asu ruru, asu ruru..." Quer dizer: ai! ai! ai! ai!, de dor. Levantava, caía, levantava, ele foi rolando, rolando, até cair na represa. Ele caiu. Aquele barulho, coh... [quando queima, quando você cai na água gelada, aquela bolhinha que sai faz barulho, se você jogar o ferro quente na água, não faz assim, chiii? É porque está quente faz isso, aquelas bolhinhas...].

Ele foi rolando, rolando, rolando, dentro do lago, no fundo da água. Esse ai'repudu criou a lua. Primeiro foi a lua. Ele virou a'amo, a lua. Os meninos colocaram logo o nome, já falaram logo, falaram a'amo.

Quando o menino quebrou o ovo da ema no peito, ele não virou lua imediatamente. Os meninos só deram o nome a'amo. No dia seguinte, a lua começou a sair. Então começou a clarear. O menino virou lua... Assim é como existe essa lua hoje, para nós.

O segundo que vai surgir é o sol.

No dia seguinte, o grupo dos ai'repudu começou a brincar de novo na represa, no lago, pu. Todos eles estavam brincando na represa. Os meninos sempre bagunçavam. Então todos saíram, um deles ficou sentado no brejo, cheio de palmeira de buriti. Ele chegou e perguntou do que eles estavam brincando. "Nós estávamos brincando de subir nesse pé de buriti, no uiwede." "É verdade?" "Verdade." O menino que chegou perguntava se era verdade ou mentira deles, mas os outros confirmavam, "é verdade", estavam brincando de subir no pé de buriti. Aprontação dos meninos.

"É verdade?" "É verdade, você não está acreditando não?" A árvore era muito grande, não dava para subir. Ele abriu o braço todo, não dava para

agarrar o tronco. Tinha que fazer força. Ele pulava para subir, e subia e caía. Quando o menino ia subindo, todos os meninos cantaram: "aiwede za putu, aiwede za putu", para inchar o pé de buriti. Quando eles cantavam, o buriti ia aumentando de largura, então ele não conseguia. Todos os ai'repudu cantavam para que o buriti inchasse, crescesse de largura.

O buriti ouvia. Os meninos estavam cantando, "aiwede za putu, aiwede za putu", e o buriti inchando. Ficava mais difícil para o menino subir. No início ele subiu bem, mas na metade os meninos cantavam "aiwede za putu", e o buriti inchava.

Ele subia, devagarzinho ia subindo, subindo. De repente, tanta força que ele fez para subir, que saiu o ânus dele. Aquele vermelho, raio e luz, bõtõ nhi'uwazi. O menino virou o sol, böddö. É como o sol, que entra no céu, quando ele abaixa para o poente, ele some. O menino veio se afastando, descendo, para baixo, de volta... o menino, escorregando para baixo. Então os meninos já chamaram böddö, já falaram. Já deram o nome. Agora é o sol. O menino virou o sol. Ele é do clã dos Öwawê. Como a lua, também o sol não apareceu na hora. No dia não saiu o sol. Clareou tudo agora. Agora é o dia.

O céu era uma parte só. O sol e a lua já estavam lá. O sol já estava clareando o céu.

De repente surgiu algo subindo, aquela fumaça, igual fumaça. O início era como neblina, fumaça, hunhizé, subindo. Todos acharam: "Que coisa estranha que estava vindo!". Não estava bom para eles, não estavam achando bom isso. Eles não queriam que o céu se criasse. O céu estava começando a subir, e eles não gostaram, não estavam achando muito bom isso. Queriam que limpassem, não estava agradando isso. Então eles queriam derrubar, antes que o céu se desenvolvesse por inteiro. Queriam derrubar, derrubar, derrubar.

Povo antigo tinha um machado de pedra, não cortava nada, era cego mesmo. Eles acharam que poderiam derrubar esse céu. E eles foram, cortavam, cortavam, cortavam. Quando cansaram, passaram o machado para outro. Quando eles abriam bem fundo, começava a fechar de novo. Eles abriam, abriam, e fechava de novo. Tudo isso aconteceu com o céu. O povo falava: "Por que eles não conseguem derrubar esse céu? Por que todo dia eles iam para derrubar e não conseguiam?". Tem um povo que fala assim: "Por que vocês não conseguiram?". Não tem jeito, fechava, fechava tão rápido, não dá para conseguir, não dá para derrubar. O povo antigo foi revezando, revezando, todo mundo colaborando: "Por que vocês não conseguiram?" "Não dá para derrubar, não tem jeito, está difícil." Você corta, corta, fecha, não tem jeito.

"Ah! agora eu vou derrubar!" – "Então pega!" Então pegou o machado e não conseguiu.

Desistiram. O céu foi espalhando...

O céu se criou quando estava de dia, já é o dia, dava para se ver. Tudo se criou junto. Não foi que primeiro fechou o céu e depois veio a criação da lua e

depois o sol. Não, foi tudo junto. O céu era uma parte só, o sol e a lua já estavam lá. O céu começou a subir quando estava de dia, por isso eles iam lá para cortar. Quando eles desistiram de cortar o céu, ele se espalhou de uma vez. Então veio a divisão, a separação entre a noite e o dia. E começou a escurecer, mesmo. Ficou a noite, e depois no dia seguinte é o dia. Foi assim a história que os antigos contaram. Foi assim a história que nós sabemos. Ané!

NARRADORES: SEREBURÃ E SEREZABDI – TRADUÇÃO: PAULO SUPRETAPRÃ XAVANTE

Exegese dos A'uwê

Veremos como através do modo da própria transformação dos *rombôsi'wa* ocorrerá, passo a passo, a constituição dos seres e da cultura A'uwê. O processo se inicia com a criação da lua: um *ai'repudu* do clã *Poreza'õno* se transformará na lua. Ele é um *rombôsi'wa*. Examinaremos cada aspecto do enredo cosmogônico dessa etapa: a escuridão, o alimentar-se unicamente das larvas que vivem no pau podre; como o grupo dos *ai'repudu* arma o contexto da transformação desse *ai'repudu*, o papel que eles desempenham, o significado da clara do ovo da *ema*, a queimadura e sua presença como manchas na lua. E como o ato de nomear cada ser criado é um aspecto intrínseco do poder dos *rombôsi'wa*, pois são eles que evocam na mente da comunidade esses nomes que a comunidade irá proferir. Essa característica perpassa todos os mitos.

Depois é a vez do *ai'repudu* *Õwawê* criar o sol. Examinaremos seu enredo cosmogônico, procurando inicialmente entender qual relação haveria entre o seu esforço de subir o pé de *buriti*, o afloramento de seu ânus e o surgimento do sol, e qual o significado cosmológico dos *ai'repudu* cantarem para o *buriti* crescer. Veremos que a transformação do *ai'repudu* em sol é como um parto e o que isto significa. Cotejaremos junto com os velhos o raciocínio comparativo que *David Maybury-Lewis* faz entre o sol (*bödö*), o *urucum* (*bö*) e o pênis dos *wapté* (*ibö*). Implícito a isto, estaria o propósito de *Maybury-Lewis* de relacionar o poder criativo dos adolescentes com seu poder sexual, propósito que está presente em análises cosmológicas de outros autores sobre a sexualização na criação cósmica. Mostrarei como os velhos esclarecem sobre o dado de que são adolescentes *ai'repudu* que criam o mundo A'uwê, e o significado disto.

Cada ato cosmogônico revela e cria uma nova mudança no Cosmos. Os mitos são como que as testemunhas desse devir; é preciso que os relatos míticos existam para os outros saberem; por isso os relatos são acessos aos significados e memória dos tempos primordiais em suas primeiras mudanças, como bem percebeu *L. Sullivan*. Junto ao surgimento da lua e do sol, se dá o fechamento do céu, e, com eles, o surgimento da luz, como claridade e conhecimento, e a presença desvelada das estrelas, cuja melhor compreensão os A'uwê terão acesso por ocasião da descida de *Wasi*, no relato da estrela *Wasi* e o *Wapté*. Temos

como que um primeiro mapa do céu, que procurarei desenhar como um esboço, com as direções do espaço, segundo certas noções da orientação espacial explicadas pelos narradores.

Nessa etapa cosmogônica, bem como em todas as outras, examinaremos como a comunidade vê e reage diante de cada operação cosmogônica dos *rombôsi'wa*, dado fundamental para a compreensão dos lugares ontológicos dos vários personagens humanos que constituirão o conjunto hierárquico do que seria a humanidade na cosmologia A'uwê.

A partir dessa primeira presença diferenciada dos dois clãs, iniciarei uma reflexão sobre os possíveis atributos cosmológicos que estariam alocados nesta dualidade clânica do povo A'uwê, atributos que evocam uma certa analogia esclarecedora com as noções de *yang-yin* da metafísica chinesa taoísta. Penso que isto traria uma contribuição para a maior compreensão dos princípios duais que estruturam os povos *Jê*, tema que tem merecido grande interesse na *Etnologia* desses povos.

Naquela época, o início do mundo, o mundo ainda não mostrava sua região, ainda não mostrava. Era ainda muito escuro, não dava para avistar lá longe, não dava para ver. Era só escuro, rommra. Depois que se criou a lua e o sol, é uma visão diferente, já dá para ver, olhar bem longe, você vê árvore, o céu assim, uma visão boa. Agora dividiu a noite e o dia, tem a noite e o dia, quando o sol foi criado. Começou o dia, e agora já está todo mundo olhando, uma outra visão, deve ser estranho, para eles, os velhos estão contando, deve ser estranho, clareando, é uma novidade para os antigos.

Quando o céu já se criou, então teve estrela. As estrelas não são estrelas, são gente também. Nossos avós sempre passaram as histórias assim, oralmente, a inteligência só na cabeça, só pela oralidade. Não foi deixado escrito para a gente. Só para o povo de vocês que foi escrito. Foi só pela oralidade que as histórias foram transmitidas. Foi muito bom isso, deles terem muito boa memória. *Sereburã* fica pensando, querendo descobrir sobre o passado. Ele dá razão para você, suas dúvidas, querendo saber. Quando os avós deles contaram para eles, eles também tinham dúvidas, querendo saber também.

Os velhos comentam que o povo antigo, primeiro, tinha acabado. Acho que foi por causa da fome que eles morreram. Já vem outra geração, que começou a pensar como criar as coisas, começaram a estudar como fazer, qual seria a melhor solução para a comunidade. Esse pensamento, esse processo foi vindo devagar. Alguns netos vêm pensando nisso, com calma, o que eles queriam fazer para o povo, no futuro. Vem num processo lento, eles vêm pensando, estudando como seria isso.

Nosso povo também é chamado *warazu rãpré*. É porque pinta o cabelo de vermelho. Todo povo do *Xingu* fala que somos *warazu rãpré*.

Foi assim que o menino *ai'repudu* criou a lua. Colocaram já logo o nome. Como os meninos logo colocaram? Essa molecada, *ai'repudu*, adolescente, como

eles já falaram que é lua? Já falaram logo, quando ele criou isso. Falaram a'amo. Isso os velhos admiram: “Como dão logo esse nome?”. A'amo é nome da lua, já falaram logo. Aquele menino virou a'amo. Os meninos ai'repudu já tinham o poder de saber o nome antes da lua aparecer. O mesmo com o sol. Bödö, já falaram. Já deram o nome. Isso os velhos também acham: “Não sei como, isso deve ser programado”, eles acham isso, “como dão esse nome?”. Esse nome do sol e da lua, já vem desde a criação. Esses nomes que a gente fala, é o povo antigo que já deu. Hoje a gente admira e pensa: como eles já falam esses nomes? Deve ser que já tem uma espécie de plano, como computador, já tinha os nomes na cabeça, já está sabendo para dar os nomes. Todo mundo já fala bödö, a'amo. De onde? Igual computador, já está sabendo tudo, deve ser isso.

Na história do sol, o menino fez aquela força para subir no buriti, então, conforme ele ia fazendo força, o ânus dele ia saindo vermelho. E isso depois vai virar o sol. Dessa força que ele fez, vai sair o sol. No pensamento dos velhos é porque já deve ser isso, já programado. Não dá para subir nesse pé de buriti, mas eles devem ter poder para subir. Mesmo assim aberto, ele subiu, conseguiu subir. Ele subia e ia aparecendo um pouquinho o ânus dele, até quando saiu todo, bem redondo, então saiu o sol, igual ao sol. E ele veio descendo, devagarinho vem descendo. Deve ser um poder dele mesmo, a gente nem sabe, nem os velhos. Eles falaram, deve ser bem programado isso, aquele menino adolescente que ficou para trás deve estar com a idéia também, de que ele vai ser o sol, deve ser isso. Os velhos acham isso. Porque, quando os meninos estão em grupo, não se separavam. Eles andavam em grupo, mas ficando para trás, é porque ele teve uma idéia. Deve ser isso.

O mesmo caso da história do menino que virou lua. Ele ficou para trás. Daí ele perguntou: “O que vocês estavam fazendo?”. Enganaram-no também. Mas ele deve saber também. Deve ser que ele já sabe que vai virar lua. Deve ser que os outros ai'repudu já sabem. Já estão dando nome, a'amo e bödö. Quando ele estava descendo no buriti, deram o nome, bödö.

Naquele tempo ainda não tinha animais. Não tinha ema, não tinha bicho, nem fogo. E como tinha o ovo da ema que os meninos estavam assando? E o fogo? As histórias são contadas assim, não tem uma ordem de história. Sereburã acha que deve ser que a ema já existia. Já tem ovo. E a mãe, como existe? Tem a dúvida, ele pensou isso. Eu acho que entre eles já inventaram, criaram o ovo da ema. Naquele tempo todo mundo tem poder. Deve ser que eles criaram isso só para eles.

O ovo da ema é branquinho, essa lua. A história só fala de ovo branco, a clara fica branquinha. Porque foi do ovo da ema que surgiu a lua? Porque o ovo da ema tem uma clara muito grande. Os outros ovos são muito pequenininhos. O ovo da ema é duro, você pode jogar, não quebra. Pedra não quebra, só racha. Tem que fazer força mesmo. Só jogando no chão não quebra, pode dar paulada que também não quebra. O menino jogou o peito dele em cima.

Você pode pensar. Você sabe aquela clara do ovo, aquela mais branquinha? Então você compara com isto, com a lua. Então o ovo da ema é grande, tem aquela clara, você vê, é bem grande, e a gema é pequenininha. Você pode reparar isso, é por isso que foi do ovo da ema que isso aconteceu, virou a lua. Serezabdi falou que foi muito bom você ter pensado e perguntado sobre isso. O povo antigo não vai falar que ele vai ser isso ou aquilo. É uma disputa entre eles. A comunidade não sabia, era só entre o grupo dos ai'repudu.

Quando o céu começou a fechar, o povo não achou bom. Acharam aquilo terrível, pipadi. Porque o céu começou a fechar? Os velhos não têm jeito para explicar por que criou o céu... o céu já nasceu para isso e não tem jeito de pensar sobre o céu. Como eles pensaram: se ele se criou para fechar, então não tem jeito de pensar, se alguém criou isso. Isso daí é o mundo, eles não sabem. Eles acreditam que ele próprio foi se criando, se tem um poder, ele já tem. Ninguém sabe isso. Não sabemos quem criou esse céu, não sabemos também a história do pensamento do céu. Não acreditamos que o céu vai cair em cima do povo, como o padre fala, que o mundo vai acabar. Acreditamos no jeito que nossos ancestrais contaram, que o céu é duro e fecha tão rápido; que o céu se criou para proteger o povo, então não tem jeito do mundo acabar.

Para os velhos é difícil de contar sobre isso do céu, como é, se tem plano ou não na sua criação, eles não estão sabendo, ninguém conta sobre isso. Só eles, os dois maiores criadores, os dois parinaia¹¹, é só eles que sabem, porque tudo é deles, os dois são donos do poder. Só eles que sabem, nós não sabemos como explicar isso, só a história mesmo. Os dois meninos parinaia que ficaram aqui na Terra primeiro, esses dois meninos que criaram os alimentos para o povo, só eles que sabem, só eles que podem responder. Hipru concorda com seu pensamento, um dia você pode sonhar. Quando a gente pensa bem nesse tempo do passado, naquelas pessoas que já passaram no poder, e você pensa bastante e quer entender, um dia você vai sonhar... Hipru concorda, se você pensar bem, querendo compreender, você recebe a orientação. Isso porque o pessoal mais velho, único povo que tem poder, eles conseguem.

Tem um nome que a gente fala, a pessoa que tem muito poder, a gente chama romhōsi'wa, porque ele tem poder. Tem muito poder. Romhō é o nome do poder. Esses ai'repudu que criaram a lua e o sol, eles são romhōsi'wa. Os outros ai'repudu que estavam com eles, que os enganaram, não eram romhōsi'wa. Só aqueles ai'repudu que se transformaram, em lua e sol, só eles são romhōsi'wa. Os outros não, são os comedores da gema do ovo da ema, só isso. Se fossem todos que se transformassem, então sim. Todo mundo tem poder, naquele tempo. Os meninos tinham esse poder de fazer o buriti inchar. Os meninos cantaram aiwede za putu, aiwede za putu, e o buriti inchava.

¹¹ Os parinaia são os dois maiores criadores. Eles aparecem no mito 3. História dos Criadores.

Aquele ai'repudu vai tentar subir no buriti. Ele tinha poder para subir, o buriti é grande, tem que ter poder para subir. Por que, mesmo ele tendo poder, teve que fazer muita força para subir? Como imaginar esse povo que tem poder para criar isso? É difícil. Para criar alguma coisa, tem que sofrer. Mas só ele mesmo que sabe o que vai acontecer com ele. E o grupo que programou já sabe... Por exemplo, nós somos o grupo dos ai'repudu, nossos parceiros vão chegando por último, e nós já paramos de brincar. Talvez nem brincamos e é só para enganá-lo: "De que vocês estavam brincando? Qual árvore vocês estão brincando?". "Aquele árvore." Ele acha que entre eles vão sentir que a árvore é muito grande para ele. Ele não está acreditando. "Nós subimos naquilo." "É verdade?" "É verdade, nós brincamos, subimos e descemos nessa árvore." "Ah, verdade mesmo?" "Sim, verdade" Todo mundo falou, "verdade." "Ah, então eu vou subir também."

Ele subiu. Era fino primeiro. Não tão fino, era do tamanho que dava para abraçar. No começo foi fácil. Foi subindo, subindo. Quando ele parou lá, na metade, os meninos cantaram "aiwede za putu." O buriti ouviu. E foi inchando. Onde ele estava segurando a mão, o buriti inchou. Só inchou onde ele está. O buriti inchou. O grupo fica falando "aiwede za putu" [incha buriti, incha!], o buriti ouvia e inchava. Então começou a sair o sol.

Sereburã está falando: "Não sei como ele se segurou, tanto assim. Não tem jeito para segurar, só falta cair. Não sei como, só ele mesmo que sabe. Ele teve que fazer força. Teve que sofrer. Então começa sair o sol. Foi desse jeito, mas nós não sabemos falar a respeito dele. Mas já aconteceu, já aconteceu, só ele mesmo que sabe. Teve que fazer muita força para segurar. Se não fizer força, não sai nada. Para sofrer tem que inchar esse buriti".

Sereburã falou assim: "É um modo de falar, que ele vai sofrer. É no sentido de que ele, que criou o sol, não vai ser mais aquele povo de novo, não vai mais continuar. Ele vai deixar de ser gente, povo. Nesse sentido é que é de sofrer. No sentimento da gente. Mas para ele não está sofrendo, não sofre. Eles não sofrem. Se ele escolheu isso, com a força dele, então ele sabe o que ele vai ser, o que lá dentro dele vai ter para ele. Deve ter alguma coisa lá dentro dele, talvez a vida dele continua. Não dá para imaginar. Nós falamos em sofrer porque a gente sente. A gente sente que ele está sofrendo, porque ele não volta mais a ser humano, está para lá agora, vai ficar para o resto da vida no sol, por exemplo. Mas ele tinha poder, ele tinha força."

Antigamente o nosso povo saía, era uma vida em que a gente sempre contava história, na caçada ou em qualquer lugar. Andávamos em grupo, ficava se contando histórias. Hoje ninguém conta. O adolescente não conta para o outro. Antigamente, quando chegava essa época do seco, os velhos que saíam para caçada contavam as histórias antigas. Agora não, os meninos de hoje nem ligam mais. Antigamente os velhos contavam, podia ser para os meninos, eles comentavam sobre a vida dos antigos. Nunca acabava. Agora é que acabou. Era

tão bom, os velhos que gostam de contar, eles contavam, a gente prestava muita atenção. Hoje não tem mais isso. Não perguntam. Não tem a curiosidade de perguntar para nós. Os adolescentes, quando estavam entre eles, eles comentavam, ficavam discutindo. Tinha discussão entre eles, querendo entender. Eles ficavam pensando, discutindo: "Como será isso?". "Eu queria ser isso também." Os adolescentes de hoje não, eles nem se interessam, não ligam para mais nada. Não estão mais preocupados com as coisas do passado.

Sereburã falou assim, que o romhōsi'wa sabe o que ele vai ser, quando se transformar. No sentimento da gente é que a gente acha que sofre. Mas para ele, ele não sofre. A gente que fala isso, tem que sofrer para criar. Mas ele não sofre, já está tudo pronto. A gente acha que todos os criadores estão sofrendo: "Ah! Coitado, ele se estourou agora, não volta mais, que pena!". A gente acha isso. Ele criou para a gente. No tempo da escuridão, ele pensou nisso, como o povo vai viver? Sempre no escuro? Ele criou, isso foi bom para a gente. Agora está iluminando, clareando para nós, e ainda esquenta a gente quando sentimos frio e seca a carne também. Mais perto o sol deve ser mais quente, por isso o sol fica mais longe e não chega tão quente para cá.

Todas as criações acontecem através dos ai'repudu. Nem do ritéi'wa sai. Os ai'repudu têm poder. Porque entre o grupo dos ai'repudu, dos moleques, eles andam sempre juntos. Eles têm as idéias deles, entre eles mesmos, têm os segredos deles. Eles são mais agrupados. É por isso que eles mesmos já têm essas idéias. Deve ter programado, nós não vimos, mas deve ter, porque, entre o grupo de jovens, têm aqueles que são mais íntimos, fazem um grupinho deles, para sempre andarem seguros. Então, eles não formam isso? Warazu tem também. Se alguém falar mal deles, tem um prestando atenção, mas ele não vai falar, mas ele vai dar notícia para o grupo dele. Não é porque ele tem força física. Ai'repudu são novos, eles que pensam mais, inventam. Com a brincadeira mesmo, alguém está com a idéia: "Ah! Já sei! Como que a gente vai brincar?". Já inventa, topa tudo. Daquele jeito, você sabe como que é. Por isso que toda criação sai dos ai'repudu. Não tem nada que ver com sexo.

Não sabemos se a vida deles acabou. Deve ter a vida dele lá. Nós não vemos, não tem jeito de imaginarmos se a vida deles continua ou acabou. Nós não sabemos, não dá para falarmos se ele continua existindo ou não. Deve ter uma vida dele. Sereburã falou: "Quem se transformou não volta mais. A vida dele é sempre aquilo. Perdeu a condição de gente, não é mais gente, é só sol, lua. Eles não voltam mais. Não continua sendo gente. Acabou. Já virou, acabou. O menino, quando ele criou essa lua, deixou de ser gente. Não é mais. Agora a vida dele é lua. Acabou o humano. Agora ele é lua. Acabou, não é mais gente, ele é lua agora".

Na história você pode imaginar, tanta dor na queimada do peito, ficou rolando, rolando debaixo da água, a água cobriu-o, deve ter ficado alguma coisa dele lá na lua, como gente. Isso é o que Hipru está falando. Tanto que rolou,

rolou, rolou. Deve ter ficado alguma coisa desse menino na água. Mas o menino não é mais gente, virou a lua. Acabou para ele. Deve ter alguma coisa na lua, que significa. Isso os velhos falaram. Mas acabou a vida dele também, é lua.

O menino era um romhōsi'wa. Os velhos falaram: “Deve ter alguma coisa de poder na lua, porque o menino tem poder. Só ele mesmo que sabe. Deve ter alguma coisa, porque olha, a lua é frio, é gelado. Até aqui ele já gela, ele tem poder. Deve ter sim alguma coisa dentro da lua. Eles não sabem como está este mundo para lá, se tem outra Terra para lá, se é outro mundo. Isso eles não sabem, eles não pensam nisso. Deve ter, porque o menino tem poder, ele virou a lua, deve ter alguma coisa”. “Ou, às vezes”, Sereburã falou assim, “acabou. Virou a lua e acabou. Quem vira não tem mais vida. Tem outro mundo para ficar.”

Sereburã falou: “Foi muito bom esses meninos terem pensado para dividir os dias, com o sol para iluminar o dia e a lua para iluminar a noite. Essas idéias foram muito boas”. Agora que começou a criação, a lua e o sol, começou a clarear. Mas demorou para também criar o fogo, essas coisas, não foi de repente. Que bom que nossos avôs passaram para eles, para os netos agora contarem. Não foi escrito, foi no oral, foi sempre passado assim, na cultura da gente é sempre passado na oralidade. Não foi deixado escrito, agora nós estamos passando para você, agora vai ser escrito. Eu tenho vontade de saber, tenho umas dúvidas, às vezes não acredito, mas, quando fico pensando bem, essas histórias dos antigos, nossos ancestrais, que criaram, eu mesmo penso em mim, me dá saudade daquele povo que criou, eles mesmos se transformavam em animais. Transformavam-se em alguma coisa para ser, para ser útil para nós. Eu fico pensando nisso, os povos antigos, que fizeram isso. Eu tenho inveja disso, mas eu sinto saudades do passado, é meu povo, meus bisavôs que se criaram. Por isso me dá saudades quando conto as histórias.

Meus comentários

Os primeiros tempos eram da escuridão e da fome. Só havia os corós, as larvas do pau podre. A escuridão dificultava sua coleta. Escuridão, fome, o mundo das larvas e pau podre como únicos alimentos são presenças ou estados que caracterizam o início do mundo primordial¹². A escuridão significa não só

12 “Before creation began, the earth was a world of larvae, mildew, and mushrooms.” (Sullivan, 1988, p. 46). Os velhos Xavante mencionam que uma outra forma de alimento desses tempos era os cogumelos que brotavam da umidade do pau podre das árvores, cogumelos que em Xavante se chamam wedepore, literalmente, “orelhas-madeira”. Sullivan observa que essas características também marcam os tempos da catástrofe do mundo primordial. Lévi-Strauss (1978) interpreta essa podridão, enquanto característica dos tempos iniciais, como “anti-alimento”. Parece-me que esta noção de “anti” enquanto negação é excessivamente opositiva, pois, embora os Xavante frequentemente afirmassem o valor positivo que representou o surgimento de outros alimentos trazidos pelos dois parinaia, não deixaram de considerar com certa apreciação o gosto das larvas corós: “Coró tem muita gordura, o bicho é muito gordo e gostoso”.

ausência da luz visível, como também ausência da luz do conhecimento e também certa indistinção entre os planos cosmológicos.

A primeira operação cosmogônica será a criação do Espaço, ropoto ro. A Terra vive seu tempo do escuro, t'âmhã durêihã rommra. O termo durêihã designa “o tempo antigo”. Esta é a noção do tempo mais remoto na consciência dos narradores, e a mais antiga geração é chamada de waru'rada. O tempo do escuro também é designado como rommra réhã. Escuridão, alimentação à base de corós, cogumelos e pau podre, e um céu que já existia, mas que era uma parte só, como uma onda da água do rio, levantando só de um lado, ao leste, hōiwana'rada, esse é o cenário dos tempos primordiais anteriores à ação dos romhōsi'wa. Em volta dessa ponta do céu era “tudo livre”, como que um espaço aberto, dizem os velhos. Tentei junto com eles e o tradutor trazer alguma imagem que pudesse apoiar um pouco mais a visualização do que seria esse “espaço aberto” em volta da ponta do céu que subia de hōiwana'rada, mas consideraram difícil para eles mesmos apontar algo mais sobre isso. Penso que a própria característica de escuridão dificulta visualizar imagens sobre esse tempo dos primórdios quando ainda não havia nenhuma claridade, em virtude da ausência da lua, do sol e das estrelas. A imagem do céu como uma pequena onda da água do rio se levantando apenas de um lado, do leste hōiwana'rada para um oeste (inexistente ainda), é a imagem de uma incompletude cosmológica que deverá ser concluída pela criação simultânea da lua, do sol e do fechamento-espalhamento do céu, que traz uma completude relativa através do estabelecimento de fronteiras entre os níveis cosmológicos. Serão criados (rópoto) o espaço, os lugares (ro). A constituição do espaço é fundamental, pois ela define os domínios das diferentes formas da realidade cósmica, segundo suas diferentes qualidades, e diferenças são separatividades, ainda que relativas, pois os seres e seus espaços apropriados estão inter-relacionados na unidade cósmica¹³. Retornaremos a esta questão da diferenciação dos planos cósmicos no mito da descida da estrela-Wasi. A constituição dos níveis do espaço permite concomitantemente a emergência de um sistema simbólico com que se pode pensar a natureza dos seres, em suas disjunções e conjunções, conceitos essenciais para a formação das categorias separativas usadas no pensamento¹⁴.

Os criadores romhōsi'wa, através de seus poderes, romhō, vão começar a criar o mundo para as futuras gerações dos A'uwê viverem. Os criadores são a segunda geração; o primeiro povo tinha acabado, talvez por causa da fome, argumentam os velhos. Cada criador já vem sabendo o que ele vai ser. Eles seguem como que um traçado cosmológico estabelecido, rowa'õno, que significa

13 “Every form of existence takes place in a space appropriate to its nature...The space of the universe is not vague and undefined but structured and knowable. Not every space in the universe is the same. Each culture identifies several kinds of space, all of which have come into existence since the demise of the primordium or since the withdrawal of the full manifestation of primordial beings.” (Sullivan, 1988, p. 112).

14 Sullivan, 1988, p. 127.

“os pensamentos deles, o plano”, a sabedoria deles, um saber pré-ciente que orienta suas ações cosmogônicas. Isto não está dito explicitamente na narrativa mítica. É na reflexão conjunta entre os velhos narradores, os tradutores e eu que se foi depreendendo a percepção dessa diretriz implícita, na medida que se avançava no conjunto mais amplo das narrativas: a ave de Minerva alça vôo ao cair da tarde. Cada um já escolheu seu destino, dizem os velhos. E vão realizá-lo graças ao poder que possuem, romhõ, e o farão através do modo de sua própria transformação, siipodo.

Será o clã dos Poreza'õno que iniciará o processo cosmogônico, com a criação da lua, a'amo. A trama já está armada. O grupo dos ai'repudu atua como provocadores da criação cosmogônica e o fazem conscientes do seu papel: “Deve ser que os outros ai'repudu já sabem... O grupo que programou já sabe”. Eles saem do lago, aquele que ficou por último chega, todos sabem o que deve ser feito, mas o jogo do enganar vai ser jogado: ele deita com o peito sobre o duro e quente ovo da ema. Como existia ovo, ema e fogo se ainda é o tempo do escuro e da fome? Os velhos e o tradutor refletem, conjecturam. Nem tudo no mito é explicação fechada; muitos detalhes exigirão reflexões, suposições, nexos de sentido que irão sendo construídos durante o diálogo. Muitas questões ficarão irrespondidas, e isso não inquieta muito o pensamento dos A'uwê.

A criação da lua acontecerá através da quebra do ovo da ema. O ovo é um dos símbolos cosmológicos das potencialidades existenciais encerradas dentro de sua casca. O ovo é um símbolo análogo ao do gérmen, da semente e da raiz. Mas para que essas potencialidades possam ser liberadas é preciso romper a casca, e para isso é necessária energia, pois o ovo da ema é muito duro, difícil de ser partido. Será quebrado jogando o peito em cima. Na criação tanto da lua como do sol a operação se dará com a quebra, a presença de intensa energia do calor. Como se essa energia do ovo quente fosse transferida para o peito do ai'repudu e na sua queimação dolorosa se rompesse a casca inicial para liberar a criação da lua. A clara havia se espalhado quente no peito. Quando o ai'repudu se joga com o peito sobre o ovo quente da ema, este queima também o seu rosto. Os velhos comentam que, se olharmos a lua cheia, veremos que suas manchas são as imagens de uma árvore e de um menino, exatamente a cena do acontecimento cósmico que ficou gravada na lua. O rosto do menino é a face da lua onde está impressa esta cena primordial.

O menino e a clara, como uma coisa só, viram lua. Os velhos esclarecem que a lua virá da clara, pois a clara do ovo da ema é branca e muito grande, como a lua será. A intensa energia que está presente neste ato se manifesta segundo duas formas: o calor necessário para a ruptura e a luz. A quebra do ovo traz a lua com sua luz, que simboliza o conhecimento que se inicia. Esta imagem do menino e a clara branca se fundindo em seu peito para fazer brotar a lua evoca algo semelhante ao que é relatado nos mitos Apopokuva-Guarani, onde é dito que no peito do criador Nanderuvusú brilha o Sol, visto não sim-

plesmente como o astro-físico, mas como símbolo do conhecimento¹⁵. Mas a luz da lua é fria; por isso na criação da lua o ai'repudu rola para o fundo das águas do lago, onde se dá o esfriamento, e a lua é água, frieza, noite, que acalma o calor e a atividade do sol e do dia. O lago é um dos símbolos da superfície terrestre refletora do céu, ele é o espelho-d'água onde se refletem as imagens celestes. O fundo do lago marca o plano mais baixo da relação céu-terra e simboliza as profundezas interiores, o escuro de baixo, o útero receptivo e aquoso onde se gesta a transformação daquele que se alçará ao alto do céu como lua¹⁶. O ai'repudu se transforma em lua, ai'repudu ma a'amo na sipoto, é a primeira presença evidenciada da criação pela auto-transformação.

No dia seguinte, a lua começou a sair. E começou a clarear. A transformação, ou ao menos o surgimento, não ocorre imediatamente; só no outro dia a lua apareceu. O segundo a surgir será o sol. O cenário mítico é semelhante: o lago, os ai'repudu brincando, o criador romhõsi'wa que chega por último, todos sabem o que deve ser feito; o jogo de enganar será novamente jogado: o desafio de subir pelo tronco do buriti. Como o surgimento do sol se dá através do esforço do ai'repudu romhõsi'wa na subida pela árvore do buriti, esta árvore é um eixo cosmológico que vai possibilitar a diferenciação cosmológica entre o céu e a terra. Eu não diria que essa árvore de buriti representaria precisamente o Eixo do mundo, pois esta qualidade de Axis mundi significa o eixo estruturante em torno do qual se irradiam os diversos domínios cósmicos e através do qual se ascende aos planos mais elevados do ser. O papel que o pé de buriti desempenha parece aproximá-lo mais da imagem de um eixo de apoio ou de passagem para a ação cosmogônica de criação-transformação do sol. Ou, no limite, talvez uma imagem secundária e co-participativa (co-

15 Segundo a narrativa mítica, “Nanderuvusú llegó sollo, em medio de la oscuridad se desveló sólo. Los primitivos murciélagos estaban allí, luchaban entre sí, en medio de la oscuridad. Nanderuvusú llevaba el sol en su pecho”. Nimuendaju comenta que Nanderuvusú (Nosso pai-grande) se apresenta “en una forma impresionante; con una luz radiante en el pecho, se manifiesta sólo en la tiniebla. Mi informante me dictó kuaray” (sol) en lugar de endy” (luz). Pero que no se trata propiamente del sol sino de otra luz, se deduce del hecho de que Nanderuvusú lleva hasta hoy la luz en su pecho, mientras que el sol se manifiesta por su cuenta”. (Nimuendaju, 1978, p. 68). Faria apenas um adendo a este comentário de Nimuendaju de que não se trataria propriamente do sol, mas de outra luz. Embora neste mito esta luz não seja idêntica ao sol, não vejo por que dissociar excessivamente o sol da luz, pois o sol é, do ponto de vista da manifestação cósmica, um dos símbolos da luz e, como símbolo, é uma das principais presenças manifestas da luz no domínio cósmico. Nanderuvusú, como criador, é o próprio princípio da luz e de sua forma manifesta, que aqui neste mito é o sol, que aparece no seu peito. Mas Nanderuvusú, como princípio da luz, transcende a forma manifesta (o sol) que dele emana; por isso Nanderuvusú leva até hoje a luz em seu peito. No mito de criação dos Mbyá-guarani, o nome do Sol é jechaka mba'ekuaá, que também designa o reflexo da sabedoria, do conhecimento do criador Nande Ru, que existia iluminado pelo reflexo de seu próprio coração. O Sol é uma das primeiras criações de Nande Ru. Segundo Cadogan, a etimologia de Kuaray, o sol, é: “kuaá = saber; ra = criar; 'y = columna, mástil, manifestación: la manifestación de la sabiduría y poder creador (del Ser Supremo). Colígese también del contexto que kuaa-ra-ra (sabiduría-poder creador) es la fuente de luz que iluminaba al Creador en medio del Caos antes de haber sido creado el Sol, y que es la misma fuente de luz de que hablan los Apopokuva en sus anales” (Cadogan, 1959, p. 18-26).

16 Os Xavante têm alguns mitos sobre os habitantes do fundo dos lagos, tema que pretendo retornar em um próximo trabalho.

-substancial) do eixo do mundo não-explicitado (ou, ao menos, não captado por mim) nas narrativas míticas. Considero mais prudente permanecer nesse limite interpretativo.

Observemos que tanto a criação da lua como a do sol se dão por um princípio análogo: a expansão-inchamento. Na criação da lua, pela expansão das potencialidades contidas dentro do ovo, cuja casca-prisão é rompida pela forte energia calorífica; na criação do sol, pela expansão do ânus provocada pela intensa energia do esforço em subir abraçando o tronco do buriti que se expandia ao som do canto mágico dos ai'repudu. Em ambos os casos, o inchamento impulsiona o crescimento cosmogônico, como que lançando ao espaço celeste os dois romhōsi'wa transformados em lua e sol. Esta subida se dá verticalmente, ao menos explicitamente no caso do sol através do tronco de buriti, e é por meio da presença da luz da lua e do sol que a distância entre o céu e a terra se constitui ou, ao menos, se evidencia aos olhos dos humanos. A noção de distância significa não apenas uma medida quantitativa, mas a medida qualitativa da separação entre o céu e a terra e da distribuição ontológica entre os seres que passam a podem ser vistos em suas dimensões e formas manifestas. A luz é um dos princípios das formas, porque ela as torna cognoscíveis aos seres postos agora uns ante os outros graças à visibilidade instaurada pela luz da lua e do sol, e também das estrelas, já que, com a noite e o espalhamento do céu, as estrelas também se tornam evidentes aos humanos e participam da luminosidade noturna. A diferenciação do espaço e dos seres nele habitantes é concomitante às suas cognitividades. Ser e conhecer são interfaces da manifestação postos pelo seu princípio, a luz.

Esta abertura-expansão cósmica impulsionada pela transformação dos romhōsi'wa lua e sol, embora apoiada pela energia do calor (no caso da lua) e no caso do sol pelo inchamento do buriti (através de uma consciente aliança entre o poder mágico do canto dos ai'repudu e o buriti que ouvia), se realiza graças ao poder romhō que os romhōsi'wa possuem. Este poder é o centro potencial de toda criação cósmica; os demais poderes atuam como coadjuvantes, necessários, porém secundários. Os romhōsi'wa têm o poder, romhō, mas terão de se esforçar, um através do enfrentamento do calor do fogo do ovo, ao jogar-se sobre ele, partindo-o e recebendo o impacto da quentura, o outro pelo esforço para subir o tronco do buriti. Tanto no caso da lua como do sol, a transformação passa pelo esforço, o que difere das transformações dos dois parina'ia, que ocorrerão como que naturalmente, aparentemente sem esforço doloroso, embora, mesmo neste caso, há um certo tipo de esforço doloroso, pois, como veremos, eles vivem camuflando suas transformações e, ao final, serão mortos pela comunidade.

No início, foi fácil subir; a largura do tronco permitia abraçá-lo. Mas os ai'repudu entoam um canto de poder, aiwede za putu, aiwede za putu, “incha, buriti, incha”. Embora não sendo romhōsi'wa, os outros ai'repudu têm poder, e

o buriti, ouvindo, incha. Mas apenas onde o menino estava. E, para se segurar, teve que fazer força. Os velhos refletem: “Não sei como ele se segurou, tanto assim, só falta cair. Só ele mesmo sabe”. Como os romhōsi'wa sustentam os fortes desafios, como seus poderes agem, é segredo deles. O que tem que ser feito tem que ser feito. Os velhos refletem: “Por que ele não negou a provocação de subir no buriti?”. Os romhōsi'wa, tanto o que vira lua como o que vira sol, sabem que é provocação terrível quebrar no peito o ovo quente da ema, subir no pé de buriti. Por que fazer? “É porque eles já têm o pensamento na cabeça do que deve ser feito; então tem que aceitar mesmo.” Com a força, seu ânus se alarga, e começa a sair o sol. É como um parto, em que a mulher tem de fazer força para a criança sair. A energia forte e vermelha do sol. Se não fizer força, não sai nada. A comparação é correta, dizem os velhos. E, para que essa energia fosse produzida e o ânus do romhōsi'wa se expandisse quente e vermelho para ser o sol, os ai'repudu provocaram com seu canto de poder o inchamento do buriti. Visto do ângulo exterior, o da manifestação, o romhōsi'wa tem de sofrer, no esforço. Mas visto do ângulo interior, do poder metafísico que ele é, não há sofrimento. Os romhōsi'wa descem (nascem) como humanos no plano terrestre e sobem (se tornam celestes) por seu esforço. A criação da lua e do sol evidencia as imagens do terrestre e do celeste, não como presenças estáticas, mas como processos, vias de passagens que separam e ao mesmo tempo unem os mundos. A cosmogonia é a imagem do afastamento dos planos que se abrem em manifestação existencial, mas também da possibilidade da ascensão, a celestificação através dos eixos do mundo, apontada pelos percursos dos romhōsi'wa. O Cosmos é o espelho-símbolo dos princípios metafísicos.

A transformação do ai'repudu em sol é um parto. Mas os velhos não concordam com o raciocínio comparativo de David Maybury-Lewis. Falando sobre o sol, bödö, Maybury-Lewis desenvolve a seguinte reflexão: “Urucum na língua A'uwê é bö. Para se falar do vermelho-vivo há várias palavras: bö, que quer dizer a mesma coisa que urucum, tem pré e tem bödö. Os meninos, quando estão no hö, são pintados de vermelho. O urucum com que se pintam é bö”. Segundo ele, os A'uwê dizem que o urucum faz criança. Então Maybury-Lewis conclui: “Para o pensamento Xavante, bö (urucum) faz criança, e by (pênis) faz crianças; logo, bö=by. Assim, a pintura vermelha dos meninos é um símbolo de seu poder gerador. Há também indicações que os wapté (meninos da casa dos adolescentes), enquanto categoria social, são tidos como detentores de poderes criativos especiais. Nos mitos Xavante, o personagem que tem a capacidade de criar é igualmente um wapté”¹⁷.

Os velhos, entretanto, replicam esta argumentação, de acordo com as palavras do tradutor: “David pensou que bö é a raiz da palavra bödö. Mas bö da palavra bödö não tem nada a ver com bö, urucum. O som e as letras parecem

17 Maybury-Lewis, 1984, p. 307.

iguais, mas são palavras diferentes. Bödö, o sol, é bödö. Por isso ele comparou urucum, sol e a pintura vermelha dos meninos. Mas o povo antigo falava o sol como dana'retopré, o ânus, porque o sol saiu daqui. Nós falamos bödö, mas o certo mesmo é dana'retopré. Você pode ver, comparar. O sol é todo vermelho. Quando aparece aquele sinal redondo amarelo e preto em volta, é que vai chover. É como o ânus, vermelho, e a beirada é preta. É igual ao sol. Dana're é a bunda. Dana'reto é o ânus, pré é vermelho, é o que fica vermelho, a hemorróida que sai. Por isso falam dana'retopré. Não tem nada a ver com urucum nem com o pinto dos meninos, by. David pensou que era isso”.

Com este raciocínio, David Maybury-Lewis quis concluir que o poder criativo dos wapté se relacionaria com seu poder sexual, pois sendo jovens teriam forte poder sexual, poder esse para criar os alimentos e os animais. Ao que os velhos esclarecem: “Esse raciocínio não é correto, a criação acontece através dos ai'repudu, tudo vem dos ai'repudu, não vem nem dos wapté nem dos ritéi'wa. Não é por essa comparação com a força sexual do wapté que ele vai ser criador”. O poder da criação está com os ai'repudu. Por quê?, perguntei aos velhos. “Porque eles são novos, pensam mais, inventam, se animam por qualquer brincadeira. Os ai'repudu têm poder. Andam sempre juntos, têm as idéias deles, os segredos deles. São mais agrupados. Eles já têm essas idéias, deve ter programado, nós não vimos, mas deve ter. Ai'repudu são novos, eles que pensam mais, inventam, por isso as coisas da criação saem dos ai'repudu. Não é porque eles têm força física. O poder dos ai'repudu que são romhōsi'wa não tem nada que ver com a força do sexo do jovem. Não tem nada que ver com sexo. David forçou a interpretação, pensou que ia acertar. Sereburã não concorda com isso, não é desse jeito que ele pensa. O David está querendo atropelar a história (o pensamento) do povo indígena”.

Penso que esta linha de interpretação, que em determinados contextos como este tenta compreender certos aspectos da criação cósmica através do prisma da sexualidade, termina por incorrer no erro reducionista de “naturalização” da metafísica indígena, esvaziando-a como base das tradições indígenas e projetando sobre o modo de pensar desses povos um olhar do pensamento ocidental, sem ouvir dos próprios intérpretes indígenas suas compreensões sobre suas cosmologias. É perfeitamente plausível em certos contextos lançarmos um olhar que buscasse encontrar nexos entre os poderes metafísicos dos criadores e eventualmente uma expressão desses poderes no domínio corporal, como o do poder sexual, mas neste caso os velhos Xavante desmentem esse nexo. O que iremos observar, como no caso da criação da anta, segue numa direção contrária: a excessiva sexualização de certos personagens míticos, que por isso rompem certos limites da vivência humana, irá acarretar a perda de sua condição humana. Um outro perigo reducionista é o do uniformismo teológico cristão, que termina por dissolver a singularidade

de cada perspectiva mítica tradicional, em nome de um transcendente Deus que deveria ser muito mais um espaço do mistério de cada Tradição do que um óbvio dado. Por isso a crítica do cacique Suptó sobre a imposição da concepção do Deus cristão pelos salesianos sobre os mitos Xavante. “A criação não veio do alto, veio da Terra, pela geração dos ancestrais criadores”, diz Suptó. Mas isso não significa que essas palavras traduzam uma visão materialista dos Xavante, pois os mitos desmentiriam esta conclusão. É que romhō, o poder metafísico com que os romhōsi'wa estão criando o mundo, está presente na Terra dos tempos primordiais durante todo o ciclo da criação mítica, e isso é o evidente importante e misterioso para os A'uwê. Penso que esta seja uma visão metafísica que melhor nos encaminharia para uma compreensão correta da cosmologia Xavante.

O ai'repudu que vira lua é Poreza'õno, e o que vira sol é Öwawê. Haveria algum nexo entre as qualidades da lua, do sol e dos dois clãs? A lua é fria, mais calma. O sol é fogo, quente, vermelho, movimentado, é o calor do fogo. Os velhos afirmam que sempre que há um conflito com os warazu; são os Poreza'õno que fazem a diplomacia da pacificação. E que os Öwawê são mais bravos, na guerra eles são mais ousados, encaram qualquer luta. Faz sentido essa relação da lua com um certo perfil psicológico dos Poreza'õno e do sol com os Öwawê, como dois modos diferentes de ser que participam na criação de acordo com suas tendências?

Os velhos esclarecem: “Foi muito bom você ter perguntado o que você pensou. Sereburã concorda, é isso mesmo, você pegou certo esse pensamento, essa observação. Você acertou sobre os nossos clãs, ele concorda com isso, você já está entendendo. Os antigos são muito tranquilos. Poreza'õno é sempre aquele pacificador, mais tranquilo. Mas não é todo Poreza'õno que tem aquela tranquilidade, que é bom, tem aquele que é mais agitado do que os outros. Öwawê sim, ele sempre não aceita, sempre ele é bruto mesmo. Essa sua observação foi muito boa. Mas no clã dos Poreza'õno tem também os que são brutos. Os Poreza'õno vão primeiro na guerra. No clã Öwawê tem também alguns que são tranquilos, mas a maioria é agitado mesmo, são brutos, eles não aceitam outro povo. Só querem eles, o povo aqui, não querem que se misture. Isso é o pensamento dos Öwawê”.

Rupawê também confirma: “O clã dos Öwawê são meninos valentes, muito bagunceiros. Tem Öwawê que também é feiticeiro, que não gosta de outro. Ele está sempre vendo de longe, ele não se aproxima daqui. Ele prepara o remédio para matar alguém. Quando o trabalho já está pronto, aparece aquele arco-íris em volta do sol. Alguém vai morrer. Mas não é todo clã Öwawê que tem feiticeiro, só algum. Poreza'õno também tem os deles, você sabe bem como é o invejoso. Feitiço existe sim. Mas hoje não é tanto, melhorou bastante. Quando um não gosta da fala do outro e se chocam, a lua também fica dessa maneira, o círculo em volta da lua, é o trabalho do Poreza'õno, por isso a lua

faz muito círculo. A lua é gente boa, o sol é muito quente, ele é ruim, por isso faz muito sol quente, não fica com dó do povo que está aqui. Ao contrário, à noite quem esfria é a lua, esfria o chão”.

Os modos de ser dos clãs devem ser compreendidos com flexibilidade, como tendências. Do ponto de vista cosmogônico, a lua e o sol aparecem pela transformação de um Poreza'õno e um Öwawê, mas não se deve concluir que as figuras celestes são apenas projeções dos humanos. A lua e o sol aparecem, na cosmogonia Xavante, pela transformação humana, mas não são humanos comuns, eles são romhõsi'wa e, como tais, são o próprio poder metafísico presente no cosmos. Como presenças manifestas deste poder metafísico, eles são símbolos do transcendente, e é enquanto tal que devemos entender as figuras celestes. Aqui a compreensão do que seja um símbolo, conforme enunciamos no início deste trabalho, a propósito dos fundamentos teóricos, evita que tomemos as figuras celestes apenas como suportes referenciais da Natureza sobre os quais o pensamento humano projeta significados para construir sistemas simbólicos ou sociais. É verdade que há correspondências analógicas entre os planos celestes e o domínio humano, mas ambos como co-participações manifestas de princípios metafísicos. Os dois romhõsi'wa Poreza'õno e Öwawê, e suas transformações lua e sol são co-substanciais ao romhõ, que é um poder-princípio misterioso que contém em si a possibilidade de se tornar presente como romhõsi'wa (aquele que o possui) e como o instrumento que permite ao romhõsi'wa se transformar.

Como os demais povos Jê (Seeger et alii, 1979; Maybury-Lewis, 1984), os Xavante se caracterizam por uma organização baseada em uma multiplicidade de pares de metades. Poreza'õno-Öwawê, lua e sol, são presenças manifestas de dois princípios que de um certo ponto de vista se opõem. Este princípio de oposição tem certa analogia com os princípios polares Yin-Yang da cosmologia chinesa taoísta, conforme o Livro das Mutações, o I-Ching (Wilhelm, 1989). Yang é a face ativa, luminosa, associada ao Céu (Tien), o princípio essencial, e Yin é a face receptiva, obscura, associada à Terra (Ti), o princípio substancial-suporte da manifestação. Mas não há nada no Cosmos que possa ser apenas puramente yin ou yang. Todos os seres cósmicos são uma composição em constante mutação dos dois princípios constitutivos, conforme a sua representação, em que aparece um ponto branco dentro da área negra e um ponto negro dentro da área branca.

Assim sendo, não se pode dizer que um clã seja Yang e o outro Yin. Simplesmente, como tendência, e de um certo ponto de vista, o clã dos Poreza'õno se aproximaria mais do pólo yin, por suas características, presentes também como lua, e o clã dos Öwawê se aproximaria mais do pólo yang, assim como o sol. É o que aparece na relação dos clãs com a diplomacia e a guerra. Mas, de um ponto de vista mais interior, a relação se inverte: a aparente frieza da lua e a função diplomática são expressões da maior calma, tranquilidade, enquanto a

quentura do sol e a tendência “braba” e intransigente dos Öwawê são expressões da agitação, de um excessivo fechamento perante os outros povos, o que aproxima os Öwawê do pólo yin, e os Poreza'õno do pólo yang. Poreza'õno significa “girino”, e seu grafismo lembra os girinos. Öwawê significa Ö (água, rio) wawê (grande), e seu grafismo poderia ter algum nexo com o rio e suas margens. Pesquisei junto aos velhos a origem dos nomes dos clãs, mas eles disseram desconhecer. Quanto à hipótese de esses nomes expressarem uma composição dos “girinos e a água grande”, os velhos disseram não terem ouvido nada nesse sentido.

Se de um lado os dois princípios são opostos, de outro eles não existem separadamente, pois são o resultado da polarização de Tai-i, a “Grande Unidade” (“o Grande Extremo”, Tai-ki), no qual estão indissolivelmente unidos, no estado indivisivo e indistinto, anterior a toda diferenciação¹⁸, diferenciação esta que será exatamente o processo cosmogônico. Portanto, oposição e complementaridade são duas faces inseparáveis de toda realidade cósmica, segundo a visão taoísta. Se alguma analogia podemos fazer entre esta visão e a cosmologia Xavante, então também os dois clãs não existem nem possuem significado isoladamente¹⁹. Por isso, os velhos esclarecem: “Todos os criadores fazem uma parceria com o outro clã, Poreza'õno e Öwawê fazem isso. Os dois grandes poderosos, os parinaí'a, agem em parceria, não tem nenhum que cria sem parceiro. O povo antigo sempre faz parceria, a combinação. Ele não pode fazer sozinho, são íntimos, eu não vou criar sozinho, tenho que lhe consultar. Se for bom isso, se você concordar, então eu crio. Também quando você pensa, você vai me consultar. É assim, esses acontecimentos têm que ser comunicados, Poreza'õno com Öwawê, é assim, o modo de funcionamento antigamente”.

O Céu cobre, a Terra suporta, diz a fórmula tradicional taoísta. Nesse contexto, Céu e Terra não designam as realidades físicas entendidas comumente como tais, mas os dois princípios já referidos. Ao Céu se associam as noções de luminosidade, e à Terra, como suporte substancial, se associam as noções de escuridão e caos. O ponto de vista metafísico parte do princípio, interior, para a manifestação, exterior. Quando se inicia o processo cosmogônico, a relação hierárquica do pólo superior, o Céu, e do pólo inferior, a Terra, aparecerá invertida: nos inícios é a escuridão, associada às trevas e ao caos, que aparece primeiro; a humanidade, o céu, com a lua, o sol e as estrelas, aparecerão depois; no caso da cosmogonia Xavante, isto se dá pela transformação dos romhõsi'wa em lua e sol, e o concomitante fechamento-espalhamento do céu, que tornará visível também as estrelas. Poderíamos pensar se a referida Unidade primordial da cosmologia taoísta não teria algo de correspondente no poder-princípio

¹⁸ Guénon, 1980, p. 26.

¹⁹ Juracilda Veiga também aponta essa analogia entre o princípio de oposição complementar da organização social Kaingang e as categorias ying e yang oriental. (Veiga, 2002, p. 236).

romhõ da cosmologia Xavante, ainda que os velhos nada se referissem sobre isto, salvo a natureza misteriosa tanto do poder romhõ como dos romhõsi'wa.

De repente, surgiu algo subindo, como neblina, fumaça, hunhizé²⁰. O céu estava começando a subir. A comunidade não gostou, estranhou: “Quando o céu começou a fechar, o povo não achou bom. Acharam aquilo terrível, pipadi”. Não queriam que o céu se criasse, queriam que limpassem, foram derubar. A reação é de espanto: “O que aconteceu? O que apareceu? O que está acontecendo?”. As operações cosmogônicas são de tal porte e densidade, que aos olhos da comunidade é sempre espanto e terror, algo terrível e assustador, pipadi, e a reação será a de rejeição, tentando interromper o processo, como neste caso do fechamento do céu, ou decidindo pela morte, como no caso dos dois grandes criadores parinaia, conforme veremos no próximo relato. Apenas os romhõsi'wa talvez vejam com clareza e tranquilidade os mistérios da criação do mundo, já que eles são os próprios criadores. Naqueles tempos, dizem os velhos, todos tinham poder, mas o poder dos romhõsi'wa, principalmente dos dois parinaia, ultrapassa em muito o poder dos outros da comunidade, que por isso não alcançam de imediato a compreensão dos imperativos da criação do mundo e reagem pela tentativa de supressão da operação cosmogônica ou do próprio criador cosmogônico. A distância entre os criadores e a comunidade, e suas reações a cada operação cosmogônica, é marcante em quase todos os relatos míticos tradicionais. Depois que a operação é feita, que as coisas são criadas, a comunidade aos poucos vai compreendendo e assimilando a nova realidade.

O povo, assustado, tenta impedir a subida do céu, cortando-o com um machado cego. O céu inicialmente existente apenas como uma ponta que subia concavamente feito uma pequena onda de um rio é também uma imagem análoga à do ovo e do germen: é uma potencialidade constricta que precisa se expandir para completar a abóbada celeste. Mas neste caso não há para isto a ação de um romhõsi'wa. O céu começa a subir como que por sua própria atividade: “Porque o céu começou a fechar? Os velhos não têm jeito para explicar por que criou o céu... O céu já nasceu para isso e não tem jeito de pensar sobre o céu. Como eles pensaram: se ele se criou para fechar, então não tem jeito de pensar se alguém criou isso. Isso daí é o mundo, eles não sabem. Eles acreditam que ele próprio foi se criando, se tem um poder, ele já tem. Ninguém sabe isso. Não sabemos quem criou esse céu”. É muito sugestiva a reflexão dos velhos de que “não sabemos também a história do pensamento do céu”, como que aludindo haver um pensamento do céu, algo próprio e misterioso que o

20 Segundo o mito de criação dos Mbyá-guarani, o criador engendra nos tempos primitivos uma tênue neblina (tatachina), que os Mbyá consideram uma neblina vivificante que confere sabedoria e poder de conjurar malefícios (Cadogan, 1959, p. 36). O simbolismo da neblina, ou da fumaça que sobe, por exemplo, do cachimbo, sugere como forma vaporosa uma imagem do poder a elas ligadas, algo semelhante ao que os chineses chamam da energia vital chi, cujo ideograma tem a imagem do vapor que sai do cozimento do arroz.

impulsiona a subir. Mas o segredo do pensamento do céu, só os dois parinaia, considerados a instância mais alta do poder romhõ, sabem.

A ação de subir tem uma imagem correlata de espalhamento, que traduz o movimento de expansão até completar o fechamento do céu, a despeito dos esforços de tentarem cortar o céu, que a cada corte logo se recompunha, e, quanto mais eles cortavam, mais o fechamento do céu se acelerava. A imagem do céu primordial como uma neblina, uma fumaça, hunhizé, evoca um estado rarefeito, símbolo de uma potencialidade germinal fluida que ao se expandir cria o céu, cuja consistência é referida pelos velhos como algo que é duro, inquebrantável. Inicialmente o movimento de subida-espalhamento é lento, mas ele fechava rápido após cada machadada, e, quando os homens desistem de tentar cortar o céu, então ele se espalha de uma vez. É possível que o modo rítmico do espalhamento do céu simbolize algo dos ritmos cósmico e humano em seu ciclo de emergência e fechamento dos tempos, trazendo em si uma imagem de uma escatologia, embora os velhos afirmem que “não acreditamos que o céu vai cair em cima do povo, como o padre fala, que o mundo vai acabar. Acreditamos no jeito que nossos ancestrais contaram, que o céu é duro e fecha tão rápido; que o céu se criou para proteger o povo, então não tem jeito do mundo acabar”.

O fechamento-espalhamento do céu se dá simultaneamente com a criação da lua e do sol. Mas antes do fechamento, quando “o céu ainda era uma parte só, o sol e a lua já estavam lá”. Mas é como se estivessem lá embrionariamente, pois “tudo se criou junto”. Esse movimento cosmogônico é de alta complexidade, dificilmente captado por um olhar excessivamente temporalista. Quando perguntei aos velhos como era possível ver a ponta do céu e tentar cortá-lo, se ainda era tudo escuro, eles me explicaram: “O céu se criou quando estava de dia, já é o dia, dava para se ver. Tudo se criou junto. Não foi que primeiro fechou o céu e depois veio a criação da lua e depois o sol. Não, foi tudo junto. O céu era uma parte só, o sol e a lua já estavam lá. O céu começou a subir quando estava de dia, por isso eles iam lá para cortar. Quando eles desistiram de cortar o céu, ele se espalhou de uma vez. Então veio a divisão, a separação entre a noite e o dia. E começou a escurecer, mesmo. Ficou a noite, e depois no dia seguinte é o dia”. Com a divisão do dia e da noite, cria-se o tempo, o ritmo cósmico que determina o ritmo humano e a periodicidade. Concluída a transformação em lua e sol e o espalhamento do céu, esses romhõsi'wa perdem sua condição humana. “Acabou para ele” significa que está realizada sua finalidade, e com isso ocorre uma ruptura ontológica. Deixam de existir como humanos, como A'uwê; os Xavante não têm um culto à lua nem ao sol; eles não os vêem como deuses, mas efetivamente qual é a instância última dos romhõsi'wa que se transformaram em lua e sol é algo misterioso.

A admiração diante das maravilhas enigmáticas da criação chega até os dias de hoje. Tão logo os ai'repudu se transformam em lua e sol, os meninos já

colocam o nome: a'amo, bödö. “Como já dão logo o nome?” O poder de nomeação da criação será um tema de constante admiração e reflexão dos velhos: “e niha isisihã teza waihu'u? Como ele já vai saber dar o nome? Õha teza isisihã tãma sômriza'ra, eles já dão o nome”.

Qual a importância do nome das coisas? Seria o nome apenas um signo lingüístico arbitrário? Um estudo mais cuidadoso da estrutura da língua Xavante será um dia feito e poderá trazer muitos esclarecimentos sobre os nexos metafísicos entre os princípios cosmológicos e lingüísticos de um povo tradicional como os A'uwê. Esses nexos certamente têm a ver com as estruturas do pensamento humano, mas em uma direção bastante distinta do formalismo estruturalista. É certo que a interpretação funcionalista das mitologias, como guias comportamentais visando a legitimar e preservar a ordem social, tenha enfatizado em demasia o ângulo da razão prática dos mitos. Por isso, tiveram certa pertinência as recolocações de autores como C. Lévi-Strauss (1969, 1973, 1975, 1978, 1982 a) sobre o aspecto cognitivo, a razão simbólica do mito, que revelaria por detrás dos conteúdos próprios a cada cultura os mesmos mecanismos lógicos de conhecimento e significação do mundo. O pensamento estruturalista opera com a noção de “modelo”, como um sistema matemático de operações lógicas vazias de conteúdo, espécie de cogito formal sem sujeito ontológico ou densidade vivencial humana, alojada no córtex cerebral. Pretende deduzir da observação da realidade certas bases para a proposição de noções como a de um inconsciente ou da mente humana como um cogito vazio que opera com símbolos que são construções metafóricas carentes de conteúdo em si, como apenas um recurso construído pela mente humana bricoleur, que junta fragmentos cujos significados existem apenas no entrelaçar dessas posições na teia simbólica e que com isso representa o mundo aos olhos humanos e o orienta.

O mundo mítico que os velhos Xavante estão abrindo indica outro caminho, crítico a esses pressupostos estruturalistas. Se é verdade que encontramos relações de homologia entre diferentes planos de realidade, como neste caso da relação lua-sol/ Poreza'õno-Õwawê, até aí podemos caminhar juntos com a visão estruturalista, mas a diferença fundamental é que estas relações são expressões, no domínio cosmológico, de princípios metafísicos, que os romhõsi'wa evidenciam em suas operações cosmogônicas de poder, princípios cuja compreensão é a base do entendimento do mundo Xavante. O que os velhos estão fazendo o tempo todo é a elaboração cognitiva desses misteriosos poderes metafísicos que constituíram seu mundo e com os quais eles ainda dialogam, no re-contar dos seus mitos, nos sonhos que trazem os cantos, nos rituais que trazem a força dos espíritos e mantêm viva sua identidade como A'uwê uptabi, o povo verdadeiro. Durante os nossos anos de trabalho, o que fizemos foi esse permanente exercício de compreensão e elaboração do seu universo mítico, muitas vezes esbarrando com limites de um desconhecido, que

só um sonho poderia iluminar, me diziam eles. Estávamos falando sobre um tempo fantástico, revivificado a cada reunião, no esforço dos velhos em tornar acessível para minha compreensão e com isso compreensível a outros warazu. Meu papel era de ouvir, registrar, pedir esclarecimentos, trazer sugestões e ângulos de aprofundamento advindos de minha jornada por outras tradições igualmente profundas.

Volto à pergunta: qual a importância do nome das coisas? Seria o nome apenas um signo lingüístico arbitrário? Compreender e traduzir para uma língua e um pensamento ocidental conceitos e reflexões de uma outra tradição como a dos A'uwê, com um alto grau de abstração e complexidade metafísica, é tarefa de muitos desafios. Muitos desses conceitos são de difícil tradução, e muitas dessas realidades sutis são inexprimíveis, mesmo dentro da língua tradicional A'uwê. Muitas vezes os tradutores alertavam-me que os velhos usavam termos do Xavante arcaico que os próprios tradutores desconheciam. Em vez de me propor a dominar a língua Xavante para dar conta de uma tradução à altura dos mitos, considere mais exequível e de legítimo direito que seus tradutores o fizessem, e isso é possível, pois eles foram educados em escolas urbanas durante um tempo razoável de suas adolescências (como parte de uma estratégia consciente dos velhos desta aldeia) e hoje trabalham na questão bilíngüe em suas escolas indígenas; por isso conhecem o necessário da língua portuguesa para os trabalhos de tradução. Reconheço meus limites temporários, mas ofereço opções viáveis.

Se abriremos a visão para outras tradições, vamos encontrar apontamentos interessantes sobre a questão do nome. Consideremos o nome como uma forma de tradução da realidade do objeto. Na língua sânscrita, a palavra que designa “tradução” é bhasantara, composto de bhasa, da raiz verbal bhas, “falar, conversar, nomear”, e antar (conforme o latim inter), “diverso, outro, o interior, o âmago, o coração da língua”²¹. O termo tradição também designa “o que se transmite”, o que traduz, o mediador que entrega algo de uma instância a outra. Tradução e tradição têm a ver com o sentido de “nomear” e “íntimo, interior, coração da língua”: o nome do íntimo, o coração do nome. Na língua latina, os termos NM de Nome (Nomen) comparecem por exemplo em NuMen (divindade mitológica romana, os NuMina, divindade, o poder ou influência da divindade inspiradora dos poetas, inspiração)²²; em NuMero, NuMéria (deusa que presidia a aritmética e as operações numéricas)²³; em NoMos (a Lei). Lanman²⁴ aponta que, além dos significados de “falar, dizer, nomear”, a raiz verbal sânscrita Bhas talvez provenha de Bhask, vindo de Bha: brilhar, iluminar, aparecer (conforme o latim fá-ri, fazer aparecer, revelar, dizer).

21 Ferreira, 1981, p. 239-240.

22 Fontinha, 19__, p. 1.255.

23 Spalding, 1982, p. 103.

24 Lanman, 1920, p. 205-206.

Desses vários nexos, ressalto aquele entre Nome e Nomos, a Lei. O ponto de vista metafísico quer mostrar as leis que fundam a realidade cósmica e humana. Se olharmos por exemplo para a Cosmogonia de Moisés, o Gênesis 2, 19, vamos encontrar na tradução do hebraico feito por Fabre D'Olivet²⁵, que Adão é chamado a dar o nome aos seres criados segundo as relações que ele, Adão, descobrirá entre ele e as coisas criadas. Sendo Adão o arquétipo do Cosmos, os nomes designam os graus de relação de cada ser vivente com o princípio adâmico: uma ontologia dos seres segundo o princípio adâmico, o nome segundo-ele-Adão, o arquétipo do Cosmos. Nomes e Lei se imbricam como modos e qualidades. A palavra, o nome, expressa a qualidade, que também é a Lei, das coisas. Fica por ora isto como apontamento para a reflexão sobre a importância da nomeação, tão admirada pelos velhos narradores Xavante.

E como os outros ai'repudu já dão logo o nome? Os velhos refletem: "Não sei como isso deve ser programado. Deve ser que já tem uma espécie de plano, já tinha os nomes na cabeça. Deve ser, como computador, já tem os programas dentro da cabeça deles". Os criadores romhōsi'wa têm os nomes em suas cabeças, e eles colocam os nomes na cabeça dos outros ai'repudu, que falam os nomes da lua e do sol, a'amo e bödö, tão logo os romhōsi'wa se transformam em lua e sol. Mais uma proeza do poder metafísico dos romhōsi'wa, em seu plano cosmogônico, rowa'õno.

A lua e o sol estão criados, o céu formado, as estrelas já aparecem. Esse movimento de formação-fechamento do céu, os tradutores sugeriram a tradução como mo'otó a'sōzi, mo'oto a'to hōiwa, enfatizando a idéia de que o céu espalhou, mo'otó. A partir daí, esboçamos juntos um mapa do céu, um desenho do céu, hōiwa podö.

- 1) Hōiwana'rada: a raiz do céu; bötö pusizé, onde o sol nasce, o Oriente.
- 2) Hōiwarã sudu: a extremidade do céu; böto zasizé, onde o sol se põe, o Ocidente.

O Leste e Oeste também podem ser marcados a partir da referência ao lado do braço correspondente. O Leste corresponde ao lado do braço direito Inhimire Niwi. O Oeste corresponde ao lado do braço esquerdo, Inhimie Niwi, ambos tendo o Norte à frente. Os termos l'are Si'uiwana, l'areniwi e Izadarata Niwi servem para referir-se tanto ao lado esquerdo como o lado direito.

- 1) Inho'utu Nho'õmo – corresponde à direção à frente do peito. É o equivalente do Norte. Os tradutores não concordam com os termos que aparecem para Norte e Sul, no dicionário Português-Xavante da missão salesiana (Lachnitt, 1989). Para Norte e Sul, os termos respectivos aparecem como Romhōimo e Ropi'reba. Romhōimo vem de ro (lugar) e hōimo (em cima), e ropi'reba vem de ro (lugar) e pi'reba (embaixo). Sucede que pi'reba designa para os Xavante, junto com Sârã'u, a

25 D'Olivet, 1975, p. 84-87.

direção em que corre o rio: Sârã'u é de onde o rio vem, e pi'reba é a direção para onde o rio corre. Por isso, os tradutores argumentam que essa referência tradicional dos Xavante não corresponde ao sistema de referência Norte-Sul.

- 2) Ibanho'õmo - corresponde à direção das costas. É o equivalente do Sul.

Transpondo a representação geométrica a duas dimensões para três dimensões, teremos:



Do ponto de vista da aparência geométrica, Hōiwa (o Céu) e Ti'a (a Terra) se unem no horizonte, que corresponde ao ponto mais distante do centro, os "confins do mundo". Mas, na cosmogonia A'uwê, o ponto mais distante é a representação exterior do Centro originador do mundo terrestre. Em virtude da inversão que ocorre na relação entre os princípios metafísicos e sua manifestação cosmológica, a realidade simbolizada pela aparência visível aparece representada no sentido inverso²⁶, onde o ponto extremo simboliza, exteriormente, o centro interior. Por isso, hōiwana'rada, situado no leste, é a raiz de onde tudo surge e se manifesta: a lua, o sol, o céu, os A'uwê. Como raiz, é o ponto de união de Hōiwa e Ti'a. É o centro do mundo terrestre, é a porta por onde os mortos tentaram retornar e por onde se ingressa pós-morte. Como centro, é a síntese do mundo, portal de abertura e retorno. Por isso, dizem os velhos, os antigos sempre apontaram lá.

26 Sobre essa operação do processo cosmogônico, em que a realidade simbolizada por suas aparências fenomênicas aparece invertida, veja Guénon, 1976 c; cap. III, 1980 d.

3. Ti'amoimé te irópótó zahuré História dos Criadores

Constituídos o céu, a lua e o sol, cabe agora aos dois parceiros adolescentes wapté, chamados de parinaí'a, a criação do conjunto mais significativo dos animais e vegetais necessários à existência dos A'uwê; por isso pode ser considerado o mito mais importante da mitologia Xavante. O mito narra as peripécias desse processo de criação, em que ao final os dois serão mortos e depois vingados por seus parentes.

A narrativa

Eu vou contar para vocês como o povo antigo vivia na Terra.

Aconteceu no zomori²⁷ a primeira corrida de tora de buriti. Eles se programaram, cortaram buriti, todos se pintaram. Antigamente também não tinha urucum, se pintava só com as pedras que ficam vermelhas. E seguiram. Foram correr, muitos quilômetros, oito, dez, por aí. Foram lá. Tinha serra, um espaço aberto, outra serra, outro espaço, trilha. Era tudo assim, espaço aberto um pouquinho.

O povo foi. Iniciaram e correram. Antes de passarem na montanha, os parinaí'a, os dois grandes criadores, fecharam aquela trilha. Antes ali não tinha serra, quando correram de repente ficou alto, subiu. Apareceu serra alta. Os corredores correram para onde estava aberto, eles iam entrando, então fechou de novo. Foi barrando, foi barrando. Então os corredores desistiram. A trilha da montanha abriu de novo, mas os corredores já tinham desistido, não quiseram correr mais. Voltaram para onde estavam acampados e seguiram novamente em zomori. A corrida parou, não aconteceu mais.

Amanheceu. De manhã cedo seguia em outro rumo, para outro lugar, seguia²⁸. Antigamente não tinha alimento, não tinha nada. Foram os dois wapté, adolescentes que começaram criar os alimentos e os animais. O povo segue em zomori, e os wapté iam juntos com as famílias. Os dois wapté i'amo que têm poder falaram para os velhos: “Olha, nós não vamos poder guiá-los, porque meu companheiro se machucou, o pau furou o pé dele. Vocês podem ir, nós vamos atrás por onde vocês forem, porque já vai estar tudo pisado, é fácil

²⁷ “O povo antigo vivia sempre fiscalizando os territórios, para ver se tinha alguém nesses territórios que eles preferem. O povo antigo não tem um lugar fixo para viver. Eles andavam, andavam e, se encontrassem alguém, era guerra, para expulsar os invasores. Quem fosse mais forte expulsava o outro daquele território. Era assim. Os nossos ancestrais viviam em zomori (andaça em grupos familiares ou com toda a comunidade) sempre andando pelo território.”

²⁸ “Era muita gente, o povo sempre andando, indo, na caçada de família. Crianças, mulheres, os velhos. Eles cansam, não podiam andar muito, iam apenas o quanto dava. Quando cansavam, paravam. Acampavam e pousavam.”

evitar de se machucar”. Eles já usaram a cabeça. “Ah! tudo bem, você podem ir atrás.” Todo mundo foi embora, os dois ficaram por último, onde o povo tinha acampado.

O parceiro Öwawê chamou o parceiro Poreza'õno: “Vamos embora?”. O outro falou: “Não, vamos esperar o pessoal ir na frente, deixa eles fazerem a trilha primeiro, depois nós vamos por último”, respondeu o Poreza'õno. O parceiro não falou nada. O parceiro Öwawê chamou de novo: “Vamos embora? Eles já foram”. “Então vamos embora.”

O Poreza'õno pergunta ao Öwawê: “E i'amo, e marihã ? O que vamos criar hoje companheiro?” O Öwawê responde: “Mé pé mari pisutu. Não sei, você que sabe. Escolhe o que você pensou”. O Poreza'õno afirma: - “Wapsã uptabí! Tem que ser o cachorro!”. O Öwawê confirma: “Ihe tahã. Tahã uptabí. Tem que ser cachorro mesmo, tem que ser isso mesmo”.

Primeiro experimentaram ser cachorro, wapsã. Eles imitaram como cachorro fazia. Cheiravam, os dois andavam, como faz o cachorro, no cansaço. Os dois estavam treinando. Não tinha ninguém naquele acampamento, só os dois, e treinavam. Os dois entravam sempre em acordo, o outro não negava.

Os dois foram atrás do povo. Os dois seguiram, alcançaram o povo, os dois cachorros correndo, brincando, atropelando os velhos. “De quem são esses cachorros aí?”, falavam os velhos, tentando acertá-los com a bengala. Não pegava, ninguém conseguia bater. Os velhos tropeçavam nos cachorros. Quando dava um espaço, eles iam atrás e pegavam no calcanhar, davam unhada, todo mundo dizia: “De quem são esses cachorros aí?”. Ninguém sabia, e já estão dando o nome, não sabemos como já deram direto o nome, wapsã, cachorro. Os dois brincavam, as velhinhas queriam bater no cachorro, ninguém conseguia bater neles. E os dois brincando, tropeçando nos calcanhares, dando unhada, todo mundo com raiva dos cachorros. Foi indo assim. Era muita gente, muito A'uwê, muito velho com bengala. Quando deu um espaço, eles saíram fora e se destransformaram.

Os primeiros homens, que são guíadores, gritaram, gritaram. Porque lá já é um lugar para acampar, para parar. Chamaram os dois para se aproximarem. Aproximaram-se, ficaram juntos. Todo mundo acampou de novo. Já estão acampados.

As crianças estavam brincando no córrego. Faziam muito barulho, correndo, brincando no córrego. Um perguntou ao outro: “Que você acha, as crianças estão brincando no córrego, o que você acha das crianças?” – “Não sei.” “Vamos banhar no córrego, tem muito barulho das crianças.” “Então vamos.” Foram no córrego. O grupo dos wapté chamou: - “Onde vocês estão indo?” – “Banhar, está muito quente”. Eles queriam banhar, não queriam deitar. Os dois já sabem, foram no córrego. Criança não pára, não pensa no cansaço, quer brincar na água.

Um deles perguntou: “T'amo, e marihã ? O que nós vamos ser agora?”. “Você escolhe.” “Pewatõ uptabí. Tem que ser pewatõ.” Os dois wapté viraram

traíra. Uma criança viu: “Olha, tem traíra, peixe, olha, peixe grande, corre lá, muito grande!”. As crianças: “Cadê, cadê?... Olha, está brabo! Quase morde-ram a gente!”.

As crianças chamaram os velhos, que tinha traíra dentro da água, todo mundo gritando, chamando os pais. Todos os homens foram lá correndo, para pegar as traíras. O menino que ficou no córrego não olhou bem, os dois já fugiram, sumiram. Eles saíram. “Cadê, cadê?”, todo mundo perguntou. “Está bem aí, os dois estavam bem aí, devem ter entrado nos barrancos debaixo da água.” Todo mundo cutucou com pau, para ver se os dois saíam. Não tinha mais nada. “Estavam bem aí, os dois, nós vimos.” Os dois wapté vieram e perguntaram: “O que é isso?”. As crianças responderam: “Eram os trairões que estavam bem aí”. Eram eles, já saíram, os dois estão rindo, estão sabendo que eram eles, eles sabem que são eles. Foi assim.

De lá as mulheres se espalharam para pegar as palhas novas para fazer a casa. “E i’amo, e marihã? O que vamos criar agora?” “Você escolhe.” - “Rãzypré-re uptabí. Tem que ser rãzypré²⁹, marimbondo.” “The tahã. Tahã uptabí. Tem que ser marimbondo mesmo.” Tinha marimbondo pendurado na beira do rio. Eles estavam pendurados, são eles, criaram tudo isso, foram criando. As mulheres que foram pegar palha de buriti levaram picada. Os marimbondos atacaram até onde estavam todos acampados, todo mundo fugiu. São eles que criaram marimbondo. Foi assim que eles criaram.

No dia seguinte, seguiram de novo em zomori. Todo dia vai indo, andando. No dia seguinte já é outro acampamento, novo. De manhã cedo todo mundo já está acampado, o lugar escolhido. Os homens foram caçar. Os mais novos foram todos caçar. O grupo dos wapté também. Só os velhinhos estão dentro de casa. E os dois sempre andando. Ouviram o grito de chamada do caçador que matou uma anta: “Ahhh! Ahhh! Ahhh!”. “Ah! eu ouvi o grito, eu ouvi um grito, mataram uma anta.” “Está bem perto. Vamos até lá?” “Vamos.”

Eles foram, espiando. Os velhos já viram. Chamaram: “Chega perto, pode chegar”. Foram se aproximando, chegaram: “Agora vocês cuidam disso, podem sapecar, vocês têm que trabalhar”. Os dois trabalharam, sapecaram a carne para os velhos. Os velhos deram as vísceras, o pulmão para eles comerem, é a comida dos novos, eles comeram bastante. Quando terminaram de sapecar, os dois se afastaram, ficaram longe. Os velhos chamaram: “Vamos embora, está pronto, vocês têm que guiar a gente”. “Eu não sei o lugar para guiá-los, não sabemos guiá-los. Meu companheiro se machucou, furou o pé dele.” Ninguém nem pensou nada, podia ter falado: “Por que sempre está machucando?”. Não dá para descobrir isso, que era mentira? Por que o povo não descobriu? Já falaram muitas vezes isso, que o companheiro está com o pé machucado, ninguém pensava que era mentira, não vêem nada, só acreditavam.

²⁹ “Esse marimbondo faz casa na beira do rio, tem muito, a picada é dolorida mesmo, dá dor de cabeça.”

“Vocês podem ir, meu companheiro se machucou, nós vamos atrás, eu vou ficar um pouco com ele, vocês podem ir.” Os velhos disseram: “Está bem, vocês ficam aí, depois vocês vão”. Os velhos foram, carregando a carne de anta.

O outro companheiro falou: “E i’amo, e marihã? O que vai ser hoje? Eu estou com preguiça de ir, não dá vontade de ir. O que vai ser agora?”. “Você escolhe.” “Olha, companheiro, tem que ser siba’a.”³⁰ Eles já escolheram, concordaram. Falaram o que seria. Eram combinados.

Colocaram bico, já estão com asa. Tentaram levantar, voava, caía. De novo. Foram fazendo até conseguir. Os dois foram, foram, levantaram bem baixinho, agora ia bem, indo, então subiram um pouco, estavam lá em cima, olhando, para os lados. Eles chegaram primeiro. Os velhos ainda não tinham chegado com a carne da anta.

Os meninos, que ficam andando à toa, não páram, não ficam em casa, eles viram. Começaram a gritar: “Olha, olha, olha o jaburu, olha o jaburu!”. E os dois voavam, olhando, deram uma volta. “Olha o jaburu!”, todo mundo gritando. Eles aterrissaram, pousaram lá. Se transformaram em gente de novo. Foram disfarçando, pegando palha. As crianças chegaram, correram. “O que que é?” “Era o jaburu, vocês não viram não?” - “Não vimos não, estávamos carregando palha, não vimos não, a palha estava tampando a cara da gente, nem vimos, aonde vocês viram?” “Foi bem aí, pousaram.” “Não sei não, nós não sabemos.” São eles, mas...

Eles perguntaram: “Os velhos já chegaram? Eles estavam trazendo carne de anta. Já chegaram?” “Não, não vimos ninguém, não chegaram até agora. O grupo dos wapté perguntou: “Por onde vocês vieram?”. “Olha, é bem aqui, tão pertinho, vocês foram dar uma volta, erraram o caminho, nós viemos assim reto.” É nada, eles vieram voando, mentiram. Vieram no rumo certo, por isso chegaram primeiro, porque de baixo é longe. Foi assim.

As crianças estavam chorando de fome, à noite, de fome mesmo. Amanheceu. De manhã cedo seguiram em zomori de novo. Os dois se perguntaram: “E i’amo, e marihã? – Ô companheiro, o que vamos ser agora?”. “Parinaí’a uptabí. Tem que ser parinaí’a. Tem que ser abzö.” Os dois foram rápido na frente, sem ninguém perceber eles estavam lá. O guiador parou, longe, senão picavam. Quando ele olhou, disse: “Olha, olha abzö, olha o parinaí’a!”. Duas colméias grandes, em pé, no alto de dois galhos. Todo mundo admirando, admirando. Eles pararam.

As mulheres chegaram. Todo mundo espantou as abelhas, tiraram os favos, as larvas. Era muita larva, mel, tinha muito. Era bem grande os dois parinaí’a. Todo mundo comeu, tiravam tudo, mesmo os velhinhos pegaram as larvas, mexiam no capim e pegaram tudo, não perdiam nenhuma larva, todo mundo estava comendo. Depois seguiram de novo, até o lugar escolhido para o acampamento.

³⁰ “Siba’a é o jaburu. É o mesmo que za’u’e.”

Seguiram, mudaram de novo de lugar. Escureceu. Os dois se perguntaram: “E i'amo, e marihã?”. “Você escolha.” “Tem que ser zömhurãre.” No hö, a casa dos adolescentes, encheu de formiga-corredeira, atacando, mordendo. Os wapté perguntam: “Como só vocês estão dormindo tranqüilos? As formigas não estão mordendo vocês?”. “As picadas doem, mas estamos agüentando, tem que ficar quieto.” Os wapté começaram a queimar as formigas. Puseram fogo. Mas não resolvia. Os dois ensinaram que batessem o pé no chão ou assobiassem como dati'ö'u (jaó) ou perdiz, e elas foram embora.

Na mesma noite os dois se perguntaram: “E i'amo, e marihã?”. “Você escolha.” “Tem que ser watasé, muriçoca.” Criaram o pernilongo. O grupo deles pergunta: “Por que eles estão quietos, não estão perturbados?”. “Estamos sendo perturbados, mas estamos agüentando. Vocês têm que ficar quietos, deitados.” Mas não tinha jeito. Todo mundo pegou palha, acendeu fogo para espantar, porque estava perturbando, ninguém conseguia dormir. E os dois tranqüilos, deitados.

No dia seguinte, seguiram de novo em zomori. Foram, foram indo, até o lugar onde vão acampar. Os homens foram caçar, e as mulheres coletar alimento. Os dois ficavam sempre por último, no grupo de adolescentes. Seguiram atrás. O outro perguntava para ele: “Estou com fome. O que vai ser hoje?”. “Tem que ser a'ódó.”

Coletaram, fizeram cesta para levar esse alimento para o povo onde estão acampados. Eles criaram macaúba. É o primeiro alimento que vai vindo agora. Chegaram lá onde o povo está acampado. Um padrinho estava deitado no hö. Ele fala: “Hai!”. É um jeito de falar. O grupo dos padrinhos chamava os outros padrinhos que estavam dentro da casa, que os afilhados tinham trazido macaúba. Chamava no grito deles: “Atsakoi!”. É um grito para chamar os companheiros deles para lá. Perguntavam para os wapté: “Onde que vocês pegaram?” “Está bem aí, está coberto de macaúba, tem muito. Aonde que as mulheres estão andando?” Explicaram para eles.

Ficaram um dia, para pegar esse alimento, não seguiam. As mulheres iam de manhã cedo para o lugar que eles mostraram onde tem macaúba. Todas as mulheres foram. Até hoje as mulheres carregam os cestos, é a atividade delas. Foram e pegaram macaúba, porque antes as crianças choravam de fome, agora já tem esse alimento. As mulheres não ficavam com dó, pegavam todo esse alimento. Foi daí que começaram a comer a macaúba. Esse é o primeiro alimento criado.

No dia seguinte, seguia zomori de novo. De manhã cedo saía. Acampava de novo. Os homens saíam, e os dois sempre saíam por último, iam só atrás. Os dois conversam: “E i'amo, e marihã? Ô companheiro, estou com fome, o que vamos criar agora?”. “Você escolha.” “Mo'önhöiré uptabí, tem que ser mo'önhöiré.” Eles colhiam, não sei como cavavam, eles são os criadores, acho que nem cavavam. Só faziam a cesta e já colocavam. Os dois carregavam a cesta sempre cheia.

Os padrinhos estão lá, deitados, e sempre ficavam felizes, porque os dois estavam aparecendo com alimento. Chamavam com aquele grito os outros padrinhos, que os afilhados deles tinham trazido alimento. Todos se reuniam e perguntavam-lhes: “Onde vocês pegaram isto? Para vocês é tão fácil achar comida, e as nossas mulheres vão, mas não acham nada, voltam de cesto vazio...”. “Está bem aí, tem muito cará. Por onde andam essas mulheres?”

No dia seguinte não seguiam, ficavam mais um dia, para colher. De manhã cedo as mulheres foram, tiraram bastante cará. As crianças já têm alimento, comiam, já estão felizes.

No dia seguinte, seguia em zomori de novo. Zomori tem que sair cedo, quando está clareando. Andam, depois param, acampam. As mulheres e crianças ficam no acampamento, nas cabanas. Os caçadores saem. Os wapté iam com os caçadores. Era para os dois wapté irem juntos com o grupo, mas eles já têm essa idéia, saíam por último. Ficavam para trás, depois seguiam. Os dois diziam: “Olha, companheiro, estou com fome. O que vamos criar agora?” - “Você escolha.” “Tem que ser mo'öni.” Então eles criavam. Estão criando, o lugar está cheio de inhame para as mulheres coletarem. Levavam até onde estão os padrinhos.

Cada vez que chegavam com alimento, todo mundo admirava, até as crianças iam para lá, a curiosidade, querendo. Quando eles apareciam, os caçadores já tinham voltado. Mas só os padrinhos estão sabendo, só os padrinhos podem conversar, é a vida de respeito. Os padrinhos chamam os outros padrinhos com aquele grito, “Apesikái!”, é para chamar os outros padrinhos, que os afilhados tinham trazido alimento. Perguntavam-lhes: “Onde vocês pegaram?” “Está bem aí, o mo'öni, por onde as mulheres andaram? Está bem aí, tem bastante mesmo.” Pousavam um dia. Não seguiam, para as mulheres poderem coletar. Tudo isso eles faziam. Esse foi o terceiro alimento.

No dia seguinte foram em zomori de novo, seguiram. Pararam de novo. Os homens saíam para caçar, e os dois ficavam sempre por último, para irem atrás. Entre eles perguntavam: “Ô companheiro, estou com fome. O que vai ser agora?” “Tem que ser pizi.”³¹ Levaram lá. Os padrinhos gritavam: “Apesikái!”, que os afilhados tinham trazido pizi. Então as mulheres iam, tiravam esse alimento, não tudo, deixava um pouco para trás. Já tem alimento para nosso povo. Sempre ficavam mais um dia acampados, para pegar o alimento.

No dia seguinte seguia em zomori. Todos os homens iam para caçar, os dois ficavam para trás e depois seguiam os caçadores. Falavam assim: “Olha, companheiro, estou com fome. O que vai ser agora?”. “Tem que ser norö.”³² Eles criaram. Faziam cesta e levavam. Levavam, e sempre aquele grito, chamando os padrinhos. Perguntavam-lhes: “Onde vocês estão achando?”. Eles respondiam:

31 “Pizi é uma raiz, alimento bom.”

32 “É o coco de babaçu. Dentro da casca do norö, quando fica maduro, tem polpa. Serve para comer e também para fazer bolo. Tem muita polpa, alimenta.”

“Por onde as mulheres andam? Está bem aí, o nôro”. As crianças também já falavam o nome, nôro. Sempre ficavam um dia. As mulheres iam coletar.

No dia seguinte seguiram em zomori de novo. Acamparam de novo. “Ô companheiro, estou com fome, o que vamos criar agora?” “Você escolhe.” “Tem que ser norôre”³³. Levavam, os padrinhos agradeciam, chamavam os outros do grupo deles: “Aonde vocês estão achando isso?”. “Por onde as mulheres estão andando? Está bem aí, tem muito mesmo”, eles falaram. Ficavam um dia, e as mulheres iam coletar.

No dia seguinte seguiam de novo. Acamparam. Os homens saíram para caçar, os dois sempre por último. Entre eles se perguntavam: “Olha, companheiro, estou com fome. O que vai ser agora?” - “Ah, agora tem que ser tiri.”³⁴

Seguiram de novo, depois de coletar tiri. Seguiram em zomori. Acamparam. Os dois, como sempre, ficaram de novo por último. Os dois saíram atrás dos caçadores. Um perguntou ao outro: “E, i’amo, estou com fome. O que vai ser agora?”. “Você escolhe.” “Tem que ser buriti.” Pegaram buriti, a cesta bem cheia, levaram. Os padrinhos dão aquele grito, chamando que eles trouxeram alimento. Perguntaram: “Onde vocês conseguiram esse buriti?”. “Está bem aí, tem muito.” As mulheres iam e coletavam. E as crianças comiam desses alimentos.

No dia seguinte seguiram em zomori. Acamparam. É época do inverno. Os caçadores saíram para caçar. Começaram a gritar. Todo mundo corria, ver se encontrava água, o córrego estava seco. Só as palhas, as folhas de árvore estavam no córrego, não encontraram água, nada, nada, passaram sede, todo mundo passando sede. Eles chegaram, ninguém viu, todo mundo correndo, querendo beber água, não encontravam nenhuma água, estava seco. Os dois deitaram no córrego, começou a sair água pelo nariz. E foi indo, a água foi indo, apareceu a água. Os dois têm água dentro deles.³⁵ Foi enchendo aquele córrego. Eles criaram água. Os dois banharam, beberam. Foram chamar os caçadores. Gritaram que tinha água, que tinham encontrado água.

Todos os atenderam e voltaram para trás. Todo mundo bebeu água, bem limpinha, cristalina. Quando escorreu água, fazia aquele barulhinho, tlá... tlá... barulhinho de água nas palhas. Todo mundo bebeu, ficou feliz, foi salvo.

Aquele córrego antes estava seco, ninguém viu nada, e como a água apareceu? Eles já tinham passado por lá e não viram nada, e como apareceu essa água? Os caçadores admiraram. Foi assim, o que os caçadores sofreram.

Escureceu. O grupo dos wapté dormiu. Os dois saíram bem quietos, escondidos. O wapté do lado esquerdo acordou, percebeu. O amigo falso, o

³³ “Norôre é diminutivo, é um coco menor, coquinho, de uma palmeira baixa, do cerrado.”

³⁴ “Tiri é um coquinho de uma palmeira que fica na mata, não no cerrado. Tem folhas bem compridas, é baixa, se quebra o coquinho com uma pedra pesada, dentro tem uma castanha.”

³⁵ “Não sabemos como, de onde essa água estava saindo pelo nariz deles. E os bichinhos, abelhas, todos tomando água, todos em volta do nariz deles. Achamos que os dois tinham morrido. Mesmo assim, a água estava escorrendo.”

parceiro falso. Agora ele desconfiou, porque os dois sempre andavam... Não viu ninguém, nem o parceiro nem o outro, os dois não estão aí, desconfiou. Ele ficou acordado, pensando: “Será?... Foram para onde?”. Ele imaginou isso. Ficou acordado muito tempo, quieto.

Os dois saíram. Um falou para o outro companheiro: “Ah, companheiro, eu vou fazer xixi”. É nada, é para ele se transformar em onça, hu. Por trás ele correu e atacou o i’amo, de brincadeira, tô, tô, tô, esturrando e fazendo aqueles movimentos e barulhos de onça. O outro parceiro se assustou e gritou de medo. O outro perguntou: “O que você achou, meu companheiro? Como eu estou, dá medo?”. “Claro que dá medo, dá medo.”

O que levou o susto falou: “Eu vou fazer xixi”. É para ele descontar, o outro já sabe, porque ele fez primeiro. Ele já sabe que não é para fazer xixi. O outro foi, se transformou em onça, fez a mesma coisa. Correu para atacar e gritou: pê, pê, pê! Quando ele urrou para atacar, o outro já sabe que a onça é ele e já queria flechá-lo. O outro perguntou: “Como eu estou, dá medo?”. “Puxa, companheiro, dá medo!”

Os dois ficaram urrando na mata: bó... bó... bó... Urraram, urraram. O povo no acampamento acordou, ficaram com medo, pipadi. Então o parceiro deles, o da esquerda, ouviu o urro da onça. Ele descobriu. Os dois, de mansinho, chegaram. Aquele parceiro deles estava esperando, fingindo que está dormindo. Ele olhou, os dois bem devagarinho sem fazer barulho deitaram. Aquele que desconfiou pensou: “Será que são eles que estão aprontando? Deve ser eles que estavam urrando”. Ele já descobriu.

No dia seguinte, esse wapté contou para o pai dele que eram os dois que estavam aprontando tudo isso: “São os dois parceiros que estavam urrando igual onça, que passaram medo na gente, são eles dois”. Já contou. O pai acreditou. Fizeram reunião escondidos, cada um foi contando, que foram eles que estavam aprontando, passando medo no povo. Sem os parentes dos parinaí’a saberem, esse grupo programou tudo. Entre eles falaram: “Como que vai ser? O que vocês acham? Como vamos fazer, vamos matá-los?”. Esse grupo que vai atacar não são parentes dos parinaí’a, é outro, são os que não gostam que as pessoas aprontem. Todo mundo aceitou pegá-los. “Quando vocês matarem anta, se eles aparecerem, vocês podem pegá-los, podem matá-los.” Foi assim a primeira programação.

No dia seguinte foram cedo de novo em zomori. No meio do caminho pararam para pegarem os dois. Eles já desconfiaram, os dois parinaí’a desconfiaram. Eles chamaram: “Aproximem-se, venham para cá”. Você sabe, aquele jeito de falar. “Não, aqui está bom!” “Não, chega aqui!” “Não, aqui está bom!” Os dois já sabiam o que ia ser feito com eles. O pessoal dava sinal pelo olho, mas não deu certo. Desta vez não conseguiram.

Seguiram de novo. Acamparam, os homens saíram para caçar. Os dois foram atrás também, para caçar. Mataram anta, todo mundo já reuniu, dividiram

os pedaços. Chamaram para eles se aproximarem, tinha muita gente, mas eles nem ouviram. Segunda programação, não deu certo.

No dia seguinte, de novo, seguiram em zomori. Acamparam. Os homens foram caçar. Os dois wapté foram atrás. Eles ouviram o grito quando mata anta: kõe, kõe! Eles ouviram, gritando, gritando. Todo mundo chegou. Reuniram-se todos que participaram da caçada. Os dois se perguntaram: “Por que estão gritando tanto, já faz tempo. Vamos até lá?” “Vamos.” Eles foram. Quando viram, desconfiaram. “Venham para cá, cheguem aqui mais perto.” “Não, aqui está bom!” Os dois já sabiam que iam ser pegos. “Venham para cá, para vocês comerem carne de anta. Aproximem-se”. - “Não, aqui está bom.”

Foram chegando, foram chegando. Chamaram-nos. Então aconteceu. Agarraram os dois, e eles foram mortos. Com pau, wedena. Tira um pedaço de pau rápido, um agarra, outro já quebra o galho, pá! Na cabeça dos dois. Escorreu sangue, era muito sangue, irãiwapru, sangue da cabeça, escorreu no campo. Parinaí'a wapru, sangue dos parinaí'a que foram mortos. Escorreu o sangue dos dois. Já mataram. Os caçadores levaram os pedaços de carne da anta e foram.

Um deles achou ruim, ficou bravo. Que não podiam ter matado. Quando ele chegou no acampamento, foi direto contar para o pai do parinaí'a. Contou que o filho dele tinha sido morto, que ele não tinha achado bom.

À noite, esse comentário correu. Entre a família, já programaram como vão atacar. Os dois parinaí'a têm muita família, é um grupo grande, do mesmo tamanho do grupo que os matou. Esse que deu a notícia falou o nome dos que participaram, todos os nomes. Foi assim. Os parentes programaram atacá-los no meio do caminho. Marcaram o lugar, seria lá onde tirariam o mel preto da abelha preta, grande, pi'u. À noite já marcaram para acontecer.

No dia seguinte, foram em zomori. Pararam para tirar mel da abelha preta, pi'u. Aquelas pessoas nem ligaram, pensaram que ninguém estava sabendo de nada. As famílias, as crianças, os homens, todos chupando mel. Os parentes dos parinaí'a, cada um ficou do lado, perto do outro. Todos foram agarrados, mataram todos, até as crianças pequenas. Acabaram com os que tinham matado os parinaí'a.

Os parentes foram lá para enterrar os parinaí'a. Levaram as cestas para cobri-los. Quando chegaram lá, eles não estavam mais lá. Os corpos sumiram. Onde eles estavam deitados, nasceram duas árvores, watépare e wawa. Lá só tinha a terra e as duas árvores. Antes não existiam essas árvores. Do sangue do Öwawê nasceu watépare, e do sangue do Poreza'õno nasceu wawa. As duas árvores nasceram perto uma da outra. Depois vão se espalhar.

Foi daí que começou isso de matar o outro. Antes não existia isso. Foi daí que começou a morte de borduna. Antes não matava. Esse foi o primeiro modo de matar. Com isso, iniciou-se a vingança.

NARRADORES: SEREBURÂ E SEREZABDI – TRADUÇÃO: PAULO SUPRETAPRÂ XAVANTE

Exegese dos A'uwê

A criação, pelos dois parinaí'a, do conjunto mais significativo dos animais e vegetais necessários à existência dos A'uwê faz desses dois criadores o centro de toda a criação do mundo; por isso são vistos pelos velhos como a instância mais alta do poder rombô, na mesma estatura do Deus dos cristãos. Eles são a porta de acesso à compreensão do fundamento e do modus operandi do transformismo. Mas eles criam através da auto-transformação, siipodo. Através do exame dos vários sentidos do conceito de siipodo, veremos que o modo como se pensa a diferença entre o transformismo e o criacionismo não é muito esclarecedor, pois um e outro de fato são essencialmente os mesmos, já que o transformismo é a criação pela operação de fazer manifestar de sua natureza ontológica arquetípica – que contém sinteticamente em si – essas possibilidades das formas existenciais dos seres vegetais e animais. A excessiva distinção com que foram pensadas essas duas formas cosmogônicas provém de uma certa visão relativamente nublada sobre esse certo “nada” (ex nihilo) do qual seria extraído o mundo, segundo a versão criacionista. Não se cria algo a partir de um “nada”. O problema é como se vê esse “de onde”, substância, que produz o mundo manifesto. Em um nível mais aparente, a diferença recuará para o fato de que esse “de onde” no caso do transformismo está nos próprios rombôsi'wa e de que esses relatos míticos partem já da existência de um certo nível de realidade manifesta: mesmo na escuridão, a Terra e o primeiro povo A'uwê já existiam; nada se fala de uma etapa anterior, que teria iniciado esse primeiro manifestar. Nesse sentido, seriam cosmologias que se referem à manifestação de um domínio mais restrito, em relação àquelas que partem de “no princípio: não havia nada”.

Colocada essa ressalva, criacionismo e transformismo seriam dois nomes do mesmo processo, que tem no misterioso poder rombô o princípio arquetípico pelo qual, por transformação, os rombôsi'wa fazem manifestar, aparecer, os seres da criação. E os parinaí'a seriam a presença mais alta desse poder: se eles se transformam nos vários seres que passam daí a existir (no sentido de se manifestarem no mundo cósmico) é porque eles têm em si a raiz essencial dessas formas existenciais das quais a forma (ou aparência) corporal é uma de suas modalidades.

São esses conceitos que devemos trabalhar nesse principal mito da cosmogonia A'uwê, graças a essa condição central dos dois parinaí'a. Evocarei em nosso auxílio certos termos da cosmologia taoísta e seus correlatos em outras cosmologias tradicionais. O papel central dos dois parinaí'a nos leva a trazer à reflexão a questão da forma humana como a forma privilegiada para a manifestação desse poder rombô. Através de seu exame, veremos, ao longo das narrativas, que existe uma certa hierarquia de estados considerados humanos, partindo de seu nível alto, os parinaí'a, até o estado humano atual. Dessa observação, poderemos propor e sustentar certa compreensão da humanidade como

princípio que sintetiza os múltiplos estados ou formas existenciais cósmicas, que permite aos rombôsi'wa trazer à manifestação, por sua transformação, os seres. E que, à exceção dos dois parinaí'a, essa transformação acarreta uma perda (ao menos aparente) do estado humano central dos rombôsi'wa, processo oposto ao suposto evolucionista do humano surgindo da mutação da condição animal. A cosmologia A'uwê, nesse sentido, abriria uma crítica às bases com que a Etnologia criou a dicotomia Natureza-Cultura.

Apresentaremos uma reflexão em torno disso não para desconsiderar a especificidade humana em relação aos demais reinos existenciais, mas para buscar re-situar essa relação e, a partir de um outro ponto de vista, o da Metafísica e, cosmologias tradicionais, aparentadas cosmologia A'uwê à qual aqui nos abrimos para a compreensão.

Para os warazu existe Deus, é o nome que eles chamam, de Deus, de Jesus. O deus dos A'uwê chama-se parinaí'a. Os dois wapté tinham facilidade de criar, como mágicos. Os dois se combinavam, vamos criar aquilo. O que faltava naquela época, os dois combinavam para criar. Criaram, para deixar para nós todos, o que hoje existe. Os dois tinham poder.

Dentro da cultura Xavante, só eles mesmos que têm força, muita força. No poder de criar, ninguém ultrapassa-os. São eles que têm mais poder. Em força, poder, é o mais alto, ninguém ultrapassa-os.

Hoje os chamamos de höimana'u'ö. Esse nome foi inventado. Nós não falávamos höimana'u'ö, falávamos parinaí'a. Foram os padres que colocaram. Eles entraram, e como eles chamam de Jesus, eles perceberam o sentido de nossas palavras, então eles colocaram, já que os parinaí'a têm poder, que eles vivem muito, sempre, por isso eles chamaram agora de höimana'u'ö. Os dois parinaí'a, eles são os höimana'u'ö. Pelo que os velhos viram na história, só acreditam nos parinaí'a, confiam mais neles. Mas não vão chorar e rezar no pé deles. Acreditam, só sentem. Então é assim, eles consideram isso. Até hoje nós conservamos isso. Acreditamos no que esse povo, nossos ancestrais, deixaram para nós.

Os höimana'u'ö são só os dois parinaí'a. Os Sare'wa e o Öwawê'wa também são rombôsi'wa, mas não os consideramos como höimana'u'ö. Höimana'u'ö e parinaí'a são a mesma coisa. É ele. Parinaí'a já é um nome dos poderes. Za'uê é ele, pewatô é ele, wapsã é ele, tudo é ele. O principal para chamar é parinaí'a. Höimana'u'ö é ele, é a mesma coisa. Na maneira de nossa fala, pode se entender de um só parinaí'a. Eu não vou falar de dois parinaí'a, só uma pessoa. Mas não é uma, pelas histórias existem duas pessoas. Se fosse um criador só, mas tem o outro parceiro. Dentro da nossa cultura são dois os criadores.

Só os parinaí'a é o nosso deus. A palavra parinaí'a é o nome só dos dois criadores. Só é usado nessa história, para os dois que criaram essas coisas. Para outra história já é outra pessoa, tem outro nome. Cada criador tem um nome. Como que o povo antigo colocou esse nome parinaí'a? Quem colocou? Não foram os dois. Foram outras pessoas que colocaram. Não sei como... Deve ser que

o povo já tem o nome na cabeça, já foi colocado neles. Já é como computador, o povo entendeu logo... eles não se chamaram de parinaí'a, foram os outros, aquele antigo, que chamou-os.

Nós não temos três höimana'u'ö, não temos três deuses. Sare'wa não é nosso deus. Öwawê'wa também não é nosso deus. Só o primeiro que é nosso deus, que é o parinaí'a, que é o deus... Parinaí'a é o nome da colméia, da abelha e do mel; a abelha abzö, que os warazu chamam enxu. Parinaí'a é o nome do enxu. Pode ser za'uê, que é höimana'u'ö também, pode ser pewatô, hu, watasé. Quem criou foi o höimana'u'ö. Os dois, que são parinaí'a, eles criaram nosso alimento. Os höimana'u'ö são só os dois parinaí'a. Os outros têm poder também, os Sare'wa são invisíveis, quando você o vê, já some, tem poder, mas não é nosso höimana'u'ö. O Öwawê'wa não é nosso höimana'u'ö, ele apenas criou o mar... Mandou dividir a Terra com o mar.

Ninguém sabia que os dois parinaí'a tinham poder. Só entre os dois. Eles se afastaram dos pais, nem conversam com os pais. Nem o pai deve saber. Não estão sabendo que são eles... Acho que nasceram com o pensamento que iam ser grandes criadores, parinaí'a. Ninguém sabia, os homens, a família, não sabiam, só entre os dois. Só eles mesmos, nem contam para a família.

Quando começou clarear, vieram os dois, com poder mesmo, para criar os alimentos. Daí foi passando. Vêm nascendo aqueles que merecem ter poder. E vem vindo assim, passando as fases, aquelas pessoas que vêm para ser aquilo. Os dois parinaí'a, os dois criadores, criaram muita coisa, coisa ruim, coisa boa, tudo o que existe foram eles que criaram. Todos os alimentos que a gente come, eles já criaram. Na história não se conta todos os alimentos que eles criaram, é sempre assim que os velhos contam. Mas sabemos que eles criaram todos os alimentos para nosso povo.

Hipru falou: povo antigo tem poder. No andamento da criação, cada um dos criadores vem para criar uma coisa que ele já escolheu para ser isso, e assim vai acontecer. Cada um já vem com aquele pensamento do que ele vai ser, ele já sabe, então ele inventa. Através disso que eles fizeram, se transformaram. O povo antigo já pensa e sabe o que eles vão ser no futuro. Cada um está criando o que ele queria ser, é pelo poder mesmo, já tem esse pensamento, que ele vai viver em outro mundo. Quem estava colocando isso era o deus, o höimana'u'ö, para cada um ser, naquele tempo. Primeiro foi o höimana'u'ö. Daí o poder vem vindo.

Os criadores viveram no tempo dos höimana'u'ö, mas não é que eles receberam esse poder do höimana'u'ö. Não é porque o höimana'u'ö tem poder que ele vai pôr essa força para eles. Eles mesmos tinham poder. Já é o tempo deles mesmo, são eles mesmos se transformando. É o tempo da criação, eles foram se transformando, indo assim, até serem o que pensaram e escolheram para ser. Não é que höimana'u'ö ofereceu a força para eles, são eles mesmos, entre eles mesmos, Hipru falou assim: se eu vou ser alguma coisa para ser um alimento para o povo, então eu tenho que me criar, que me transformar. Para

deixar o que eles tinham que deixar para o povo, eles se transformaram, viraram os animais, viraram tudo, acho que é um pensamento do futuro, sabem que estão vindo para isso e que não vão acabar, por isso eles se criaram. Eles acabam, mas vem a geração, em geração e geração. Deve ser uma programação para isso.

Pessoa que tem muito poder, nós chamamos romhōsi'wa. Também é o nome do poder. Os criadores são romhōsi'wa. Os parinaí'a são os romhōsi'wa que têm mais poder de todos. São os dois do poder. Foram os parinaí'a que fizeram tudo, essa natureza, tudo foram eles, o que você vê nesta paisagem, é tudo eles que criaram. Essa serra, também foram eles. Sereburã deu exemplo: quando o menino vem para cá, ele fica admirando essa serra, eles falam que em todo lugar tem essa serra. As crianças perguntam: "Por que em todo lugar tem serra?". Os pais respondem: "Olha, isso daí romhōsi'wa que criou todas essas serras, romhōsi'wa que criou, foi ele".

Rupawê explica que ninguém sabe o pensamento dos romhōsi'wa, é só eles mesmos. Ninguém, nem eles, os velhos, adivinham o que os romhōsi'wa estão pensando, é só eles mesmos que sabem. E, quando os parinaí'a vão criar alguma coisa, fazem sem ninguém ver ou saber. Por que faziam sempre fora, saíam antes, iam para outros lugares? Sobre essa pergunta, Sereburã está perguntando: você não pensa não? Por que eles vão mostrar esse poder? Você não pode mostrar o seu poder, você não pode ensinar para as pessoas. Você não pode ensinar para aquela pessoa, na frente de todo mundo, mostrar que você é aquilo. Você não pode fazer isso, senão você vai ser morto ou seqüestrado, tudo isso. As coisas, tudo é perigo, quem inventa. Você não pode mostrar as coisas que você inventou, que você criou. Você tem que guardar para você, os outros depois vão ficar sabendo devagar, vão aprendendo quem que fez isso. Mas é deles, só deles, entre eles. Seu pensamento, também você não pode falar o que você pensa. Quando você fala, o que os outros vão achar de você? Que você está querendo mandar neles, e isto o povo não aceita.

O que você aprendeu, o que você criou, você não pode ensinar. Senão, se os outros aprenderem, vão passar para todo mundo. Quem vai tomar lá na frente é aquele que chegou... Você criou, e ele vai fazer, em cima de você. Então tudo aquilo tem que ser cuidado. Não teve nem erro no que os dois criadores fizeram, entre os dois é tudo combinado, tudo certo para eles, não tem nenhuma coisa errada. É tudo certo. É assim. Hipru falou assim: esse pensamento deles é deles, ninguém vai saber. Segredo é deles.

Os parinaí'a têm poder, por isso estavam criando as serras, fechando os caminhos na corrida de buriti. A comunidade não vai saber que são eles, ninguém sabe quem estava fazendo isso. Só eles mesmos é que sabem porque eles fizeram isso, se era para judiar ou só para fazer graça com o povo, para ver eles perguntando: "Como apareceu isso?". Queriam brincar com as pessoas. Por que eles estavam fazendo isso? Hipru falou. Porque essa história não vai acabar

nunca. Deve ser. Quem inventa pela primeira vez alguma coisa, o nome dele não vai acabar nunca, sempre vai ser contado. Aconteceu para isso. A história que eles criaram: acabou a serra? A serra até hoje está aí. É sempre contado, isso nunca vai ser esquecido, essa história deles, quem criou, quem tem poder, nunca vai acabar, a história deles. Quem viu, que são eles que estão fazendo isso, que eles têm poder, o que eles fizeram vai ser sempre contado. Deve ser para isso. Acabou o que eles criaram? Árvore, bicho, frutas, alimento, acabou? Não acabou. Foram eles que criaram, porque eles têm a sabedoria deles, o poder também. É para isso, é por isso que eles fizeram isso. Cada coisa que alguém cria, ele não vai falar, não vai contar. Alguém tem que desconfiar. Ninguém sabia. Mas era tudo limpo, tudo plano, os corredores já passaram por lá, de repente criou a serra... Depois que os parinaí'a morreram, o povo achou que foram eles que aprontaram, deve ser isso. Desconfiaram, foram descobrindo.

Os criadores são sempre ai'repudu. Os velhos disseram: essas coisas que a gente vê no nosso tempo da infância, todos os adolescentes, o que ele vê ele vai adorar. Então ele vai pensar bastante, eles vão ficar discutindo, que eles acham bonito aquilo, queria ser aquilo, tudo isso, dentro do hö. Os velhos falam que, no tempo deles, todos os adolescentes conversavam muito sobre essas coisas de querer, um dia ser alguma coisa na vida. Então foi por isso, deve ser. Quem tem mais poder colocou para os ai'repudu, eles merecem, deve ser isso. Nós que não temos nada, não sabemos. Sempre é o jovem, porque eles discutem muitas coisas. É outro pensamento, não é igual adulto, porque quando adolescentes eles conversam muito. Muita conversa, deve ser isso. Quem tem poder tem que dar o poder porque o ai'repudu merece, deve ser isso. Nós não sabemos.

Sempre que iam criar alguma coisa, um dos parinaí'a perguntava: e i'amo, e mari? A palavra e mari é importante. Quer dizer: o que nós vamos ser? O que nós vamos criar? O que nós vamos fazer? Estou perguntando: o que que é? E mari? Você pode usar essa palavra, por exemplo, está acontecendo alguma coisa, não dá para você ver nada, está no meio, não dá para você ver: o que que é? É essa pergunta, o que aconteceu, e mari? Você vai usar, perguntar para alguém, e mari? Por que aquele amontoado de gente, aquele povo? Então você vai usar: e mari? Tem vários significados. Você chegou, não está vendo nada, pessoa está machucada, gemendo, você não viu, você pergunta o que aconteceu, e mari? A pessoa explica. Pode usar também para "o que eles falaram?". Tem vários sentidos. Pode usar como "o que nós vamos ser agora?". É a mesma palavra, várias maneiras, e mari, e marihã.

Os romhōsi'wa se transformaram naquilo que eles iam criar. Os dois parinaí'a, só eles dois tinham o poder de se transformar e des-transformar de novo em gente. Isso de transformar e des-transformar de novo, nós aqui falamos isipodo. Siipodo é quando se sabe, afirmativo. Quando não se sabe o que é, usa ropodo. Isipodo, teza sipoto, "que ele vai se transformar", sipoto pari apō

tezasi hōiba, “criou se transformando e ele volta, ele se torna de novo povo, gente”. Nesse sentido. Mas se estiver falando de troca, por exemplo esse copo por artesanato, então usamos isapri. Vocês querem trocar, e eu estou falando de vocês, usamos âma isapri. Mas isapri não pode ser usado para essa ação dos parinaí’a. Usa teza sipoto, ele se transforma, tezasihōiba, ele se des-transforma de novo. Sihōiba, ele vai virar humano de novo. Isapri é trocar uma coisa pela outra. Ama ima saprina, você quer trocar comigo?

Teza sipoto é a mesma coisa que romhōsi’wa. Teza sipoto, porque ele vai se criar, teza sipoto, ele vai se criar, ele que vai criar. Por exemplo, ele vai nascer, teza sipoto, ele vai nascer. Romhōsi’wa é coisa que você tem poder, força. Teza sipoto, porque ele vai se criar. A mesma coisa. Eu sei que ele se cria, ele é romhōsi’wa. É o mesmo. Teza sipoto, ele vai se criar, qualquer objeto. Sipoto, teza sipoto, pode significar também “se criar, brotar, aparecer, tudo isso”. Teza: e vai, teza sipoto, ou nascer, ou se criar, a palavra é junto. Sipoto, que ele vai se criar, ele vai se transformar, tudo isso. Teza, ele vai se transformar, brotar, aparecer também, tudo, é uma palavra toda junta. Sipoto. Você pode falar: será que ele vai nascer isso? Teza sipoto. Ou teia sipoto, que vai nascer. Teia sipoto, porque ele vai se transformar.

Tezasihōiba apö. Vai voltar humano de novo. Sihōiba, voltar humano de novo, vai voltar. Hōiba é corpo. Tezasihōiba, vai se transformar em humano de novo. Tezasihōiba apö, vai voltar. Apö é voltar. Tezasihōiba pode ser também usado para parente. É mais ou menos meu parente, isihōiba. Não é sua família mesmo. Primo terceiro ou quarto. Você pode usar, ele é isihōiba, ele é meu irmão, é o meu parente. Isihōiba é meu sangue, são meus irmãos. É a mesma família.

Tezasihōiba, ele vai virar o corpo de gente de novo. Tezasihōiba, ele vai voltar. Não precisa usar a palavra apö. Os mais velhos ou os mais novos falam apenas tezasihōiba. Você sabe que ele voltou ao humano, apö. Você vai usar só isso, tezasihōiba. Ele vai se transformar, você está afirmando para a pessoa, você conhece esse que se transformou. Você viu-o se transformando e des-transformando. Eu não vou acreditar. Então você afirma, tezasihōiba, tezasipoto. Você vai usar só essa palavra, apö não usa muito. Mas não é todo mundo que pode entender, então, se você fala apö, vão entender que ele vai voltar à pessoa.

Os parinaí’a, os criadores, se transformavam em cachorro, eles voltavam em humanos, e o cachorro já existia. Com o pewatō também, eles ficaram igual pewatō, o pewatō já ficou existindo também, e eles saíram para fora, e eram pessoas. E o pewatō já ficou lá também. E foram criando assim. A onça também, o mesmo jeito que o cachorro e o pewatō, eles ficaram onça, e a onça está aí, e eles voltam ao humano. Eles são assim. Não tem jeito deles se transformarem em onça e eles não serem mais gente. São eles, já viraram em gente de novo. Não é como os outros romhōsi’wa, que viraram e acabou. Eles não. Só criavam. Eram especiais. E só eles conseguiram fazer isso, se transformar e destransformar de volta em humano.

Quando eles saem e andam, falam a mesma coisa: o que vai ser agora? E marihã? O outro respondia: você que sabe, mé, pé mari pisutu. Que ele não sabe, mé. Dizia para o outro escolher o que tinha pensado. O outro então falava: wapsã uptabí. Tem que ser o cachorro! O outro confirmava: ihe tahã. Tahã uptabí. Tahã quer dizer: tem que ser cachorro mesmo, tem que ser isso mesmo. Cada vez que ia criar alguma coisa, usava essa palavra. Sempre isso, mo’oni uptabí, pewatō uptabí. Os dois sempre a mesma pergunta. O Poreza’ono pergunta para o Öwawê: “O que nós vamos ser?”. “Ah, você que sabe”, o Öwawê responde: “Ah, então está bom, tem que ser o cachorro”. “Ah, está bom, tem que ser o cachorro mesmo”, o Öwawê responde. Daí eles se transformam em cachorro. Eles iam revezando. Da outra vez o Öwawê perguntava, ia invertendo.

Quando eles criam, tem que ser a mesma fala. É o mesmo, repetindo: uptabí. Essa palavra quer dizer: Tem que ser! Uptabí e uptabí são duas palavras diferentes. Uptabí significa que tem que ser uma coisa fixa, definida. Por exemplo, não vou pegar no copo azul nem no verde. Temos que escolher uma coisa só. Escolhemos o copo vermelho, é só esse que queremos. É só aquilo mesmo, uporé uptabí, tem que ser o vermelho. Uptabí é uma palavra bem positiva. Tem que ser isso. Não pode mudar. Tem que ser aquilo que vocês já entraram em acordo, tem que ser aquilo mesmo. É uma ordem. Já é um pensamento certo, tem que ser isso que já foi definido, não tem a dúvida. Na cabeça de um dos wapté já tem definido o que vai ser criado, vai ser aquilo, e o outro aceita. Já tem uma força na cabeça, que vai ser isso. Na nossa fala, tem muito uptabí. Por exemplo, a única coisa que vou comprar é o gravador, é só isso, gravador uptabí. Ou, ihire uptabí, só os velhos vão vir. Eu vou chamar apenas os velhos, ihire uptabí. Se eu estou longe e alguém vai levar minha mensagem para os velhos que eu estou chamando só os mais velhos, então é ihire uptabí.

Os parinaí’a têm poder para se transformar naquilo que eles vão criar. Hipru disse: mas como ele se transforma? O que ele pensa naquilo que ele vai ser? Não tem jeito para nós pensarmos. Todo mundo pergunta isso. Mas o historiador responde: ele sabe como vai viver e sentir. Mas nós não sabemos, se ele tem poder, se ele se criou, ele deve ter deixado alguma coisa para pensar, ele tem poder, ele sabe, só ele mesmo que sabe, ele tem o sentimento dele mesmo. Assim o historiador responde: ele sabe, ele se criou, ele sabe o que ele sente, o que criou.

Todo mundo pergunta isso. É uma coisa muito interessante, que a gente pensa até hoje. Queremos saber, mas como descobrir? É tão difícil. Ficamos querendo descobrir, mas não conseguimos. O historiador que conta, ele sabe sentir isso. Os nossos grandes historiadores, como o Serenhorã, eles conhecem, sabem, já sentem. Eles, dentro deles, já vêem como é. Mas o que está de fora, o povo, ele quer saber, quer descobrir. Nós ficamos quebrando a cabeça. Mas o historiador, ele sabe como sentir isso.

Quando o parinaí'a cria a onça, hu, aquilo é só uma primeira mostra que ele apresentou. Com o poder, ele criou a onça, os dois viraram onça. Mas a onça não ficou. Ele se criou, mas não ficou definitivo. A onça não se espalhou daí. O parinaí'a só demonstrou, mostrou para o povo que existia a onça. Aquela onça que os parinaí'a se transformaram, ela depois não vai se multiplicar. Só depois, na história da onça e do fogo, que vai começar a se multiplicar, aparecer as onças, todo tipo de onça. Naquela história, ainda vamos chegar lá, o avô que era o dono do fogo, quando o povo toma o fogo dele, ele vai virar onça, se transformou em onça e agora ele vai viver como bicho, é animal agora, é bicho agora, não tem jeito dele se testar. Antes dele se transformar em onça ele era gente, quando virou onça acabou, não volta mais a ser gente. Mas o parinaí'a é diferente, ele se cria, se transforma e se des-transforma.

No caso dos outros animais que eles criaram, quando os parinaí'a estavam vivos, eles só mostraram esses animais. eles criaram e mostraram, mas daí não se espalhou logo. Só quando os dois wapté morrem é que vão começar a existir esses animais. Depois que eles morrem é que vai começar a se espalhar, e até hoje existe.

Para a criação dos insetos, como as formigas, os pernilongos, os marimbondos e as abelhas, os velhos explicam: Eles criam, eles se transformam naquilo e depois voltam sem ninguém perceber. Eles se transformaram e des-transformaram, deitaram de novo. Não sabemos como vem em bando, aquele monte de formiga, monte de pernilongo. Primeiro eles se transformam, depois des-transformam em humano de novo. Então eles ficam parados, nem as formigas nem as muriçocas picam-nos. Porque eles são os donos desses bichos, só criam, mas eles têm que ficar juntos, senão o grupo deles vai sentir a falta deles, vão descobrir que são eles que estão aprontando.

Na criação dos alimentos, Hipru diz que deve ser do mesmo jeito, perguntava para o outro o que vai ser. Eles já começaram assim. Eles criaram, se transformaram e destransformaram de novo, voltaram a ser gente, Hipru está falando isso, acha que é dessa maneira, porque o criador já começou daquele jeito, se transformava em watasé e depois se destransformava em gente. Deve ser assim que eles continuaram. Na história só fala que eles criaram os alimentos para a gente existir. Mas nesse caso do alimento deve ser que eles se transformavam. Eles compararam com o caso do cachorro, com os outros casos. Daí eles pensam que deve ter sido assim também. Mas na história só conta que eles criaram os alimentos para nosso povo viver. Esse é o certo mesmo, da gente contar. Em cada cultura indígena é diferente, o pessoal do Xingu não come carne, não gosta, só macaco e peixe. Em cada cultura ele deixou alimento diferente para a gente se alimentar. Passou a existir bastante.

Quando segue em zomori, tem que sair cedo, quando está clareando. Vou dar uma idéia, mas não tem horário. Por exemplo, saía às seis horas. Às oito, nove horas o sol aparecia e esquentava. Se tivesse só adulto, mas tinha as

crianças, os velhos, tinha que parar. Os alimentos e as coisas que se carrega pesavam, não dá para seguir muito. Três horas andando, então param, e os caçadores saem. É assim.

Os parinaí'a criavam, e o povo já dava os nomes. Nunca viram antes cachorro, e o povo já chamou wapsã. Como já deram direto o nome, cachorro? Rupawê disse: não sei como eles levaram junto o arco, a cesta, as armas deles. Transformaram-se em cachorro, e esses materiais, como levaram? Os velhos acham que são os dois wapté que colocaram na cabeça das pessoas o nome das coisas que eles estavam criando. Eles mesmos que dão os nomes, todo mundo já fala, wapsã, abzö. O povo já vai conhecer os nomes. Ninguém fala: o que é isso? Vamos colocar esse nome? O povo já fala logo os nomes. Eles devem colocar os nomes dentro da cabeça das pessoas.

Eles criam, chegavam com os alimentos, e os padrinhos já falavam o nome. Deve ser eles que colocavam os nomes na cabeça dos padrinhos. Todos esses nomes que eles criaram, são os padrinhos que chamavam pelo nome. Antigamente, no tempo do escuro, não tinha o grupo do hö, a casa dos adolescentes. Antigamente, cada vez que os meninos chegavam a uma idade, se reuniam entre eles para dormir no centro da aldeia, chamava iusu, só ficavam no warã. No tempo em que os wapté estavam criando, já estavam no hö, com os padrinhos. Já estavam criando, já estavam no hö, com os padrinhos. Já tinha padrinho, chama isiminhôhu, é o mesmo nome até hoje.

Deve ser que eles colocam os nomes na cabeça do povo. Não dá para imaginar. Eles mesmos falavam isso na hora e depois colocavam na cabeça do povo para eles falarem os nomes. Por exemplo, os velhos não sabiam o que era cachorro, mas já falavam wapsã. No caso dos animais, dava o nome quem está lá, quem vai ver primeiro vai falar. Quem vê fala primeiro. Ele coloca dentro da cabeça da pessoa. Isso os velhos ficam admirados. Para eles é uma coisa muito difícil, dar o nome. E davam o nome tão fácil, até as crianças falavam. Já vem o nome, deve ser programado dentro da cabeça deles, para eles poderem falar esses nomes de alimentos.

Em muitas das criações, como a onça, os dois se afastavam do grupo deles. Mas para a criação da muriçoca e da formiga eles não saem do grupo. Os dois estão lá deitados, eles só criam para o grupo deles ser atacado. O grupo dos wapté pôs fogo, queimou, matou, mas não resolvia. Os dois falaram: se vocês assobiarem igual perdiz ou jaó... Eles ensinaram que batessem o pé no chão para espantar as formigas. Elas estão espalhadas, então elas se reúnem e vão embora. Bate o pé no chão ou assobia como jaó ou perdiz, e elas vão embora. Foram eles que ensinaram isso, como espantar. E espanta mesmo. Daí foi a primeira vez que começou espantar. Até hoje funciona, elas vão embora, têm medo. Se reúnem e vão embora, em fila. Com as muriçocas, estão tudo voando, como vai pôr fogo? Acho que foram eles que também ensinaram usar o cupim. O cupim que fica na árvore, você tem que tirar, pôr fogo. Se você

fumaçar o cupinzeiro, com o veneno dele as muriçocas vão embora. Foram eles que ensinaram também.

Ninguém ficava sabendo quem criou. Quando criaram a muriçoca, os outros não estavam agüentando as picadas. Alguém falou assim: “Só os dois estão bem quietinhos, eles não estão levando picada?”. Um outro falou duro: “Por que só eles estão quietos?”. O grupo deles já estava bravo, claro, mas não sabiam que eram eles. Ouviram a fala deles: “Olha, tem que ficar quietinho”. Mas os outros responderam: “Não tem jeito para ficar quieto, com esses pernilongos!”. Ninguém fica quietinho, mesmo ficando quietinho, morde. Por isso os outros falaram duro com eles, só os dois ficando quietinhos, tranqüilos, dormindo, deitados, os outros estão todos de pé. Dava raiva. Deu raiva neles, por isso a palavra dura, nós falamos isso mesmo: “Por que só eles não estão sendo picados?”. Ninguém desconfiava... Isso é o início do trabalho deles, criando, mas não desconfiaram que eles estão criando. Ninguém sabe. O povo não fica sabendo, nem o grupo deles, nada, nada... Quando desconfiaram, no último, já vão matá-los. Por causa da onça. Antes disso ninguém desconfiava, nada, nada. Você viu como que deu, o i'amo entregou e acabou, foram mortos.

Eram três i'amo. Os dois i'amo, os parinaí'a, se davam bem, quase irmãos. O outro i'amo foi que avisou os caçadores. Os parinaí'a, um era Poreza'õno e o outro Öwawê, eles se combinavam bem; o outro i'amo, Öwawê, não gostava dos dois, ficava mais longe, afastado. Hipru deu um exemplo: deve ter aí uma disputa de clãs. Quando o povo descobriu, se os dois pensam que só eles têm poder, o clã Öwawê vai querer mostrar que os Öwawê também têm poder. Tem uma disputa, rivalidade. Então, quando aquele i'amo Öwawê foi descobrindo, deve ter disputa, o clã dos Öwawê teve agora uma rivalidade contra eles. Os Öwawê vão ser os donos dos animais, eles que têm o poder para isso. Os velhos responderam assim: que a ordem de matar os dois foi dos Öwawê, eles deram a idéia, que os dois podiam ser mortos, e depois o Poreza'õno se juntou, aceitou também. Foi assim, por isso que eles foram mortos.

Eles morreram porque eles estavam criando coisas que eram ruim, perigo. Onça é perigoso. Então o povo se assustou com isso, por causa disso eles foram mortos, por causa que o povo ficou com medo. Talvez pudessem criar pior do que isso. Então, antes de criar um monstro, preferiram matá-los. Deve ser isso. Estavam com medo deles, que estavam criando muita coisa que era perigosa, criaram onça, cachorro, estavam criando coisa ruim, muriçoca, marimbondo, muita coisa que eles estavam criando, ficaram com medo, por isso foi marcada a morte deles. Não era por inveja não, era porque estavam com medo. Era porque estavam criando coisas diferentes, que nunca viram, então dá medo, pipadi.

Na língua Xavante “inveja” é danho'ru. Inhõ'rute, siminhõ'rute, invejoso, bateu nele porque ficou com inveja. A palavra “inveja” é danhõ'rute, em geral,

you are not talking about the person, you are talking in general. You don't know the right way because he is dead: danho'rute, you will use this word. You just heard that he is dead, someone is dead, and someone asks you: why is he dead? For you not to talk too much, you have to talk the word: danho'rute. You are talking “inveja”. You don't want to explain. You use the word, you free the person: tudo inveja, danho'rute.

Os parinaí'a deviam saber o dia que eles vão ser mortos. Eles já sabem que vão ser mortos, mas eles vão fugir? Não tem jeito para fugir. O que era para evitar eles evitaram, depois eles se entregaram. Deve ser também um plano bem rápido, por isso devem saber. A gente não vai falar nada, mas devem saber. Eles são criadores mesmo, não podemos falar que eles estavam sabendo, eles não podem confirmar, mas eles dentro deles devem saber. Nós não sabemos. Toda vez que os chamavam... Os dois já estão desconfiados. Os velhos responderam: claro, quando souberam o que eles estavam aprontando, chamaram para eles se aproximarem deles, para ficarem mais perto... Chamaram os dois quando chegaram. Se eles não estivessem desconfiados, se não estivessem sabendo que ia ter alguma coisa, eles iriam logo, mas evitaram um pouco. Mas eles estavam sabendo o que ia acontecer. Você vê a cara da pessoa, você pode reparar... Vou dar um exemplo: um grupo. Você acompanha um grupo, alguém fala de você. Todos já combinaram entre eles, você não está sabendo. Devagar você vai desconfiando daquele grupo, ninguém está te atendendo quando você fala, não prestam atenção, eles não estão nem aí. Quando alguém fala, entre eles prestam muita atenção. Quando você fala, não prestam atenção. Então você mesmo já vai desconfiar. A cara deles não está bem, o que será que está acontecendo? O que eu fiz para eles? Estou perdendo a amizade, sendo colocado de fora. Eu não fiz nada, mas você repara, já vai desconfiando. A cara da pessoa muda. Através disso devem ter desconfiado. Isso que os velhos estão explicando. Eles devem saber. São poderosos.

Os velhos responderam: os dois já evitaram até onde podiam. No último encontro chamaram para eles se aproximarem, eles já se entregaram. Mesmo sabendo que vão ser mortos, os dois vão lá, se entregaram. É claro, eles são poderosos, por que os dois vão reagir? É melhor eles serem mortos mesmo. Já encerraram os planos deles, deve ser isso, então já se entregaram. Não se entregaram assim, mas os chamaram, já foram no meio dos caçadores... Onde eles ficaram tinha gente atrás para agarrá-los. Mas eles nem reagiram, nada, os dois tranqüilos. Já tinham feito o que tinham que fazer, agora pode vir a borduna, nós aceitamos. É assim. Para que eles vão reagir? Não são poderosos? Não pode reagir nada... Os velhos acham assim. Na história foi assim. Não reagiram nada. Juntaram assim, um outro derrubou-os, tranqüilos, pôm! Eles já sabem, por que vão reagir? O povo vai saber quem são os dois, porque aonde os dois foram colocados vai crescer as árvores watépare e wawa, são o sangue deles.

Quando se conta a respeito dos parinaí'a, Rupawê falou: As coisas que foi do passado, ele se sente... Eles criaram muitas coisas... Aquele nosso povo anti-

go, waru'rada, se deixassem eles mais um tempo... Eles sentem saudades... Eles têm uma revolta contra os do passado, podiam ter deixado viver, até onde eles pudessem criar. Eles acham que foi no meio do caminho, nem metade... Talvez metade das coisas que eles colocaram... Isso eles acharam. A história dos dois, para eles é emocionante. Podia ter... Não fizeram mal nenhum, estavam começando a criar... Sereburã falou: "Quando começo a conversar sobre o passado, eu me sinto... Podia ser igual eles, ter o pensamento e logo resolver os problemas".

Depois que mataram, se arrependeram. No warã discutiram: "Por que nós matamos? Antes dos dois, nós comíamos só aquele coró do pau podre. Porque, antes dos dois nascerem, antes dos dois criarem, a gente não comia comida boa. Depois que os dois nasceram e estavam criando, a gente está comendo melhor, das frutas boas, por que nós matamos, por que nós não pensamos?". Discutiram assim, entre eles.

Os dois foram mortos no mato, em segredo também. A programação para matá-los também tinha sido em segredo. Teve um que não participou, ele vai avisar os parentes dos parinaí'a, mas não no mesmo dia, demorou também. Encontrou com a família e contou. Quem participou na morte deles vai morrer também. Marcaram o dia. A família, os filhos dos que participaram vão ser todos mortos. Primeiro os homens morrem, depois as mulheres, depois os filhos. Foi desse jeito que acabou. Os irmãos deles descontaram. Mas o tempo não foi assim, morreu já se vingou. Não. Foram anos e anos, até primeiro o povo esquecer. Depois é que programaram. Mas não é que, depois que os parinaí'a morreram, eles viraram a abelha pi'u e esses pi'u é que mataram os que os tinham matado. Não, não. Aqueles pi'u não são eles que viraram não. Pi'u já existia, está lá. A programação da vingança foi para acontecer no zomori onde iam parar para pegar o mel do pi'u. Então as irmãs, os parentes racharam o cacho do pi'u, todo mundo está vindo na trilha, zomori, pararam. Rodaram tudo, tirando e chupando mel, distraídos. Daí mataram todos. Os velhos explicaram, não foram as abelhas pretas que atacaram, como que essas abelhas vão matar o povo? A picada dela não é forte, não dói nada. Hipru falou: foram os parentes que os mataram, esse é o certo.

Foi daí que começou isso de matar o outro. Antes não existia isso. O primeiro processo de matar o outro foi daí, assim. Foi daí que começou morte de borduna. Antes não matava não. Foi esse o primeiro jeito para matar. Daí iniciou a vingança. Por exemplo, se mata o meu irmão, ou meu pai, então tem que vingar. Porque antigamente, antes de criar o mundo, não existia isso de matar gente.

Quando os parinaí'a foram mortos, saiu muito sangue da cabeça. Aonde eles foram colocados, vai nascer as duas árvores, watépare e wawa. É o sangue deles. Um foi morto aqui, outro foi morto lá, então nasceram essas árvores, juntas. Depois vai nascer separado, e as árvores se espalham. Nasceu na hora. Quando os parentes foram lá, levando esteira para cobri-los, para enterrar, os corpos não estavam mais lá, só tinha as duas árvores.

Onde o Öwawê derramou o sangue, nasceu watépare, e do Poreza'õno nasceu wawa. Essas duas árvores são muito importantes para o Xavante. A gente raspa um pedaço do wawa, mistura esse pó com urucum e passa essa pintura na cabeça para sonhar as músicas. Usa também um pedaço dele, mais fino, na orelha, sonha também as músicas. E também joga o pó de noite, para trazer alegria, amanhecer melhor, não ter doença. O watépare usa para curar doente. Raspa, põe na água morna, risca o corpo e passa onde riscou, para afinar o sangue ruim, o sangue fica bom. Antigamente wawa usava só o Poreza'õno para sonhar, e, quando Poreza'õno adocece, Öwawê arranca o pedaço do watépare para curar o Poreza'õno. Não derrubamos essa árvore nem mesmo para fazer casa ou outra coisa.

Nós alcançamos o tempo dos velhos de Sõrepré, e nós ouvimos. Quem era dos novos e que estava no meio dos velhos é o Rupawê, quando era jovem. Ele que sabe, ele sempre ouviu isso, em Sõrepré. Nós ouvimos um pouco. Não tem nenhuma história qual o clã que está na frente. Não existe isso. O que ouvimos foi sempre em parceria. Não tem isso de um primeiro ciclo da criação ser dos Öwawê e um segundo que é dos Poreza'õno. Para criar sempre foi em parceria, os grandes criadores faziam isso, não tem uma divisão independente, para só um clã. São parceiros. Os que disseram isto nem sabem contar direito, querem ser o melhor, o maior. Os mais novos que estão aprendendo, e estão fazendo o trabalho com os warazu, às vezes não estão contando direito.

Não tem ordem nas histórias, como que foi, se o alimento foi criado primeiro, ou se foi os animais, está tudo misturado. Sabemos na nossa história que os Öwawê são os donos dos animais, só isso sabemos. Mas não sabemos qual a ordem da criação. Tem a escuridão, depois vem clareando e criando. Não tem jeito de colocarmos qual a ordem certa da criação. A história da gente é tudo misturado, não contamos em ordem. Hipru viu a filmagem dos padres, os novos estão contando isso porque já estão viciados nisso. Está havendo agora uma rivalidade, querendo disputar quem é o primeiro criador e o segundo. O que ouvimos é sempre de parceria. O que é separado são os segredos guardados que vêm da família.

Sereburã queria ser o povo antigo, para afirmar o certo. Mas nós estamos aqui, então a gente tem que comparar, o pensamento da gente é assim, a gente acha uma dúvida, temos que pensar... Não tem o primeiro criador, é tudo balanceado, tudo igual, não tem independente que pode criar. Hoje em dia os mais novos estão querendo aparecer, o mais importante é deixar o nome deles escrito mais ou menos, não é bem contado. Nós queremos fazer o trabalho bem feito. Sereburã finalizou com essa fala dele. O trabalho que você está fazendo é muito bom, vai ser muito bom. Ele confia muito. Ele está contando a história que ele sabe, e é muito bom essas perguntas. Pode perguntar, que eles não vão esconder nenhum segredo.

Quando os dois começaram a criar, já existiam os dois clãs, Öwawê e Poreza'õno. Nós Xavante não casamos com parente. Já desde a época da escuridão, tinha a divisão dos dois clãs. Ninguém inventou isso, no meio do caminho. Ninguém ficou sabendo se tem uma história que conta sobre a divisão dos clãs. Isso vem de lá, muito tempo, já vem esse nome, a divisão de Öwawê e Poreza'õno. Nós sabemos através do que no passado contaram para a gente. O clã é para não misturar. Se tem clã, já sabe para que é isso, para separar, para divisão, não casar com a prima, não casar com a sobrinha, tudo isso é para ter uma divisão, para evitar. Porque Öwawê com Poreza'õno pode se casar, isso não vai dar problema, deve ser para isso, para dar certo no casamento.

No livro de David Maybury-Lewis e no livro dos padres, eles falam em um terceiro clã, Topdató. Esse terceiro clã, Top'atató não existe. Esse é o chefe das mulheres, os velhos disseram. Esse Top'atató é o organizador das festas de nomeação das mulheres. Antigamente existia, mas nós não tivemos isso. Top'atató é que organiza. Escolhe as mulheres pela idade ou pelo grupo, para combinar. Então, por exemplo, se minha mulher vai ser nomeada, ela vai fazer sexo só com os meus primos, é a festa dela, eu não vou falar nada. Mas, se eu não gostar, eu vou ficar bravo... ou eu tenho que largar isso. Se você pensa bem, se você considerar aquele que é seu primo, então você não pode ficar bravo ou brigar. Você tem que mostrar que é homem, não ficar com ciúmes. Mas, dentro do sentimento, você tem ciúmes, não quer, então você não quer que nomeie a sua mulher. Mas, para a minha história não ser muito diferente, eu tenho que ficar quieto, e ela tem que cumprir a festa dela. Mas ela fica envergonhada depois, ficar do lado dormindo com o marido dela... Tem que deixar passar um tempo, um ou dois meses, as festas duram isso. Quando inicia a festa, a mulher vai fazer sexo, desde os mais velhos, pode ser velhinho, até chegar no rapaz. Wapté não pode, porque ele é adolescente, não pode ter relação com a cunhada. São proibidos. Só ritéi'wa e iprédu.

Top'atató é o chefe da cerimônia das mulheres. Também é ele que programa a luta dos meninos, o Oi'ó. Ele que define a data. Abzuca é esse chefe, ele que decide. Vai ter uma pintura diferente, redondinha, igual Karajá. E o David Maybury-Lewis pensou que era outro clã. Top'atató, ele é o organizador dessas festas. Mas chama Auté manhãri'wa. Top'atató quase não usa, chama Auté manhãri'wa. A última nomeação das mulheres faz tempo. Os velhos estão querendo liberar novamente, continuar. Para a nomeação, tem que fazer as festas, a festa que não pára. Ela tem que dançar, muito... Danhono, dapraba... O Auté manhãri'wa não deixa parar, tem que dançar sem parar. Ele bate com uma vara, não fica com dó, se você teimar e ficar parado. Se você tem medo disso, você dança logo, então ele não vai te bater. Todo dia ele visita as casas, em cada casa que ele entra tem que dar comida, não é para ele comer, ele vai juntando para a festa.

Quando os parinaia morreram, eles foram para cima. Foram embora. Foram para o céu agora. Os velhos disseram: eles subiram para cima, para o céu, hoiwa. Estão lá no céu. Agora a gente os chama hoiwana'u'ö. Sereburã está di-

zendo que eles não vieram mandados de lá. Se fossem só eles, a gente poderia imaginar que eles foram mandados de lá. Mas essa força, esse poder não é só parinaia que tem. Aquele nosso povo antigo, todo mundo tem poder. Não tem nenhum deles que é povo simples, todos têm poder. Por isso não acreditamos que foram mandados lá do céu, nenhum foi. Acho que o nosso povo já existia aqui, com a força deles. Os dois foram embora, eles sim, estão lá no céu, só os dois. O povo que se transformou, estão todos aí, os pássaros, jacaré, sucuri, onça. Ninguém subiu antes, só o ai'repudu que foi levado pela namorada, a estrela Wasi.

Os dois parinaia iam ensinar e criar muitas coisas, se não tivessem sido mortos. Hipru está dizendo que ouviu uma história de que os dois foram para lá, para os brancos também. Os warazu se matavam muito, por isso eles foram, para resolver. Nosso povo não acredita neles, já mataram-nos. Depois foram para lá, nasceram entre os warazu, criaram dinheiro, ensinaram como viver. Eles viveram, viveram lá no meio dos warazu. Então os warazu invejosos mataram-nos. Foi quase a mesma história que aconteceu com eles entre a gente. Aconteceu a mesma coisa. Eles estavam só criando. Nos warazu fizeram a mesma coisa. Invejosos. Mas nos warazu foi muito diferente. Ele estava ajudando a pessoa que não tem jeito como comprar alimento, eles se reuniram, davam as coisas. Então a história acontece a mesma coisa. Vêm os ricos, que tem muito, falando que aquele não é nada, que está unindo, que é só conversa, que é mentira dele, então seria bom que ele fosse morto. É a mesma coisa, como aconteceu com ele. O warazu fez a mesma coisa com eles. Eu dei uma base só, exemplo, o que eu vi, é a mesma coisa. Eles amarraram-nos, foi diferente o que fizeram com ele. Mas eles não falaram Cristo, só falaram que aconteceu a mesma coisa.

Hoje ninguém tem mais esse poder. Sereburã e Serezabdi analisam que é porque hoje em dia as festas dos homens é muito fraca em relação a antigamente... Nas coisas do índio, dos homens mesmo, nas festas, tem muita coisa que está enfraquecendo... Por causa de roupa, porque ninguém faz mais festa como antigamente... Antigamente, no Wai'a, era tudo muito escondido das mulheres... Os índios que estão nascendo não nascem com a idéia como era antigamente, hoje a idéia é muito fraca, é por isso que os dois analisam que não vai ter mais esse mesmo poder. Devagarzinho está sumindo, porque hoje em dia ninguém está se interessando com as coisas de homem, por isso não é capaz de nascer daqui para frente com os poderes.

Os velhos estão explicando que esse povo antigo tinha força porque eles que em primeiro criaram esse mundo, porque eles são para se criarem mesmo. Foram criados para isso. Deve ser já uma programação para isso. Eles não tinham muitas relações com mulher. É por isso que eles têm poder também. Mas nós não podemos comparar com o passado, lá não tinha nada, então eles já têm o pensamento para ser uma coisa para que no futuro pudéssemos continuar vivendo. Deve ser isso, pensamos desse jeito. Ainda temos um pouquinho dessa força, mas não temos a força para transformar a gente mesmo. Essa é

uma geração nova, que não tem esse poder, mas foi deixado um pouco desse poder, para fazer romhuri, trabalho contra o warazu, e o gafanhoto, a queixada, onça, anta, cobra. Quem merece, ele tem essa força para, por exemplo, aparecer queixada, já vem passado do tempo deles, ensinado para outro. Quem deve dar a força deve ser o hōimana'u'ö. A geração dos velhos tem ainda essa força para fazer o trabalho e pode acontecer.

Mas, para receber o poder, não pode comer nem os bichos pequenos, como tatu, peba, tatu-bola, pássaro ou qualquer bicho, não pode comer. Água, sempre ter higiene, sempre não ter muita relação com mulher, não pode viver muito perto, grudado na mulher. Então essa força também foi deixada para a gente, mas ninguém ouve isso, por isso o poder nós não temos. O povo antigo, nossos pais, avós, essa geração dos velhos, eles tinham esse poder, mas agora o pensamento é de ter mais filhos e ficar mais agarrado na mulher. Todo dia come qualquer coisa, então por isso não recebemos a força. Para receber o poder, tem que ser mais delicado, mais cuidadoso com você mesmo. Então essa pessoa recebe a força. Para ficar com raiva, para você ficar hipnotizado, não reagir contra ele, existe ainda essa força para nós. Tem ainda, um pouquinho, mas, para transformar a gente mesmo, nós não temos. Povo antigo era muito, era muito mesmo, muito povo. Eles são unidos, o povo antigo. Não tinha isso de fazer política. Hoje cada grupo quer ser o maior, tem que ser o grupo maior. Se você é um grupo pequeno, sempre vai apanhar e nunca você vai ser o líder.

O conhecimento do povo indígena só vem da história. Nós achamos que talvez, quando o hōimana'u'ö fica velho, ele vira criança de novo, só ele tem poder mesmo. A gente imagina assim. Desde que eles criaram as coisas, nosso povo foi acreditando nele. São grandes criadores, têm poder, só ele que pode viver. Só deixou a história dele, eles não deixaram nada. Se tivesse falado alguma coisa, que vai viver lá em cima... mas nós acreditamos que tem outro mundo, porque, quando o céu era baixo, aquele ai'repudu que subiu no céu com a estrela Wasi ele voltou e contou como era lá... Não somos religiosos, ele não deixou falado para a gente, mas acreditamos neles. Não é igual aos brancos, os brancos mataram-nos, ressuscitou de novo. Povo antigo, todos tinham poder, ele não mostrou ao nosso povo como fez com o branco, para o branco ele provou. Mas dentro da nossa cultura não aconteceu isso. Acabaram com eles, foram embora, daí não sabemos. Acreditamos porque eles não estavam lá onde os mataram, quando os parentes foram lá, não estavam lá, só isso. Só nisso que eles acreditaram. Sumiram porque eles têm poder. Até hoje é sinal para a gente, wawa e watépare. Talvez ele volte a ser criança, deve continuar gente. Os velhos falaram “talvez”, mas eles não sabem, estamos aqui. Se eles dessem essa informação, se estão vivos, como eles voltam a ser novos... Acreditamos que eles estão vivos, estão lá.

Antigamente nós não falávamos hōimana'u'ö. Colocamos esse nome. Significa, na nossa língua, que a vida dele continua, está sempre. Porque a vida dele não acaba, não morre. Nós agora entendemos que é o deus, a vida dele

continua, ele vive. Ele que sabe ficar novo de novo, por isso a vida dele nunca acaba, sempre se renova.

Agora acreditamos mais, porque está vindo a mensagem no sonho. A gente está conhecendo através do sonho. Agora ele existe. A gente sonha com ele agora. Através do sonho que nós conhecemos o mundo para lá. Sereburã falou: nós acreditamos desde que ele criou o alimento para nós. Sereburã vai contar como ele sonhou, foi só uma vez que ele sonhou com isso.

Ele estava doente, muito doente, muito mesmo. Ele encontrou o irmão dele, que falou para ele: “Agora eu vim te buscar”. O irmão já tinha morrido. “Por quê?” “Antes que você esteja forte, queremos levar você para lá, para ficar junto com a gente. Minha mãe mandou te chamar, te levar para lá.” Então o irmão dele caçula, o pai do Suptó, chegou também, vindo para convidar para levá-lo. Sereburã falou: “Para quê?” “Queremos levá-lo, antes que você esteja forte.” Com os irmãos do lado, e todos os parentes atrás, eles foram.

As pessoas que aprenderam com os padres, essas falaram que os maus iriam por uma estrada bem grande, e o pessoal bom por uma estrada pequena. Ele ficou pensando nisso no sonho, porque ele ouviu isso aqui, e agora queria ver se era verdade mesmo, se era trilha grande, para queimar gente ruim. Ele tinha ouvido isso. Mas não encontrou nada disso.

Os irmãos levaram-no por uma estrada bem grande, bonita, bem bonita mesmo, um lugar plano, é um cerrado bem baixo, um lugar muito bonito, muito plano, muito pé de buritizal. Muito plano, dá para você ver, parece que foi roçado. É uma serra bonita, baixinho, buritizal para cá e para lá, tudo isso ele foi observando. Ele foi, pensando, caminhando, no meio dos irmãos.

A primeira casa, a primeira aldeia que ele chegou, viu muita gente em fila, tinha muita gente esperando-o. Gente dos lados da estrada, e ele indo no meio. As pessoas acompanhando, e ele no meio, protegido, gente dos dois lados. Ele ficou pensando: “Eu ouvi, quem faz mal está escrito na mão. Quem matou, gente ruim, está escrito na mão”. Ele ficou pensando nisso.

Quando ele chegou, foi entregue lá, e a mãe o recebeu. Primeiro ela recebeu, ela chorou, tudo bem bonito, todos de branco, todos vestidos de roupa branca, roupa de religioso mesmo. A mãe o levou lá, tinha gente sentado em círculo no warã. A mãe levantou, com um papel, o irmão pegou o papel, todo mundo levantou. Ele falou na frente: “Nós te chamamos aqui porque não agüentamos mais as pessoas falando mal de você. Por isso que nós o buscamos. Tem muita gente falando mal de você. Então é por isso, queremos que você fique aqui”. Então abaixava o papel, todo mundo sentava. Outro levantava o papel, todo mundo levantava. Falava assim: “Queremos que agora você fique aqui”. “E como eu vou ficar aqui? Aqui não é meu lugar.” Encontrou toda a família da gente. Deram trabalho para ele, para tomar conta de uma parte das ovelhas, era uma parte menor. Ele falou: “Está bom para mim”. Facilitaram o trabalho para ele. Tinha muita, mas ele disse que conseguia cuidar.

Depois, levaram-no para outro lado. Ele já tinha aceitado para tomar conta. Levaram-no na outra aldeia, onde está o höimana'u'ö. Sereburã tinha na cabeça o pensamento: “Quem mata está tudo escrito na mão”. Ele tinha ouvido isso do pessoal do padre Zacarias, ficou isso na cabeça dele, que o deus anota tudo, o que você erra ele anota. E ele ficou esperando, vamos ver se o deus falava para ele. Foi lá e não aconteceu nada, ninguém leu, ninguém pegou a mão dele para ler. Ele tinha ouvido isso de outro índio catequizado.

Quando ele chegou, entregaram-no. Então o höimana'u'ö, o pai da gente mesmo, o chefe, que comandava tudo lá, o recebeu. E ele observando o lugar, muito bonito, tudo plano, só vê buritizal, igual pasto bem limpo. Ele viu assim, plano mesmo, muita gente. Ele chegou, achou o rosto do höimana'u'ö muito bonito, muito alto, muito bom. Ele foi recebido. Falaram para ele: “Você não aceitou nosso primeiro convite da família, agora você não vai ter mais chance. Nós vamos fechar”, falou para ele. Que vão fechar o convite, que não vai ser convidado mais. Ele não aceitou ficar lá, não quis... Deus o aceitou, höimana'u'ö o aceitou.

No dia seguinte ele aceitou. Andou para outra aldeia, onde ele vai ficar. O primo dele, que vive aqui, falou que não podia ter aceitado, e o outro cercava a estrada. O irmão dele jogava o braço, empurrava: “Sai daí, vocês não o tratam bem, estão falando mal, você que fala mal dele não tem nada que pedir dele não ir”. Então outro de outra aldeia o cercou de novo, já tampou a estrada, abriu a perna para fechar a estrada e também foi empurrado: “Você é mau, você é muita falsidade, não vai ficar, sai daí”. Empurrou-o e saiu de novo.

Então os primos dele foram cercando, para ele não ir. Então ele aceitou. E parou, de repente, já se livrou. Ele parou no meio, todo mundo parou também. Então ele falou: “Eu quero voltar. Eu não vou aceitar esse convite, eu quero voltar, eu não posso aceitar esse convite, eu quero ir embora, quero voltar”. Então o irmão dele falou que nunca mais ele ia receber convite, que os convites vão ser fechados. Então acabou. Estava fechado, não vai ser chamado mais. É assim que ele sonhou do outro mundo para lá.

Depois disso, o irmão falou para ele: “Nós o convidamos”, e ele pegou um papel: “Leia isso”. Sereburã pensou: “Eu não sei ler, como que ele mostrou para mim ler isso?”. O irmão dele estava com a caneta no bolso. Mostrou o papel para ele, sempre o papel dobrado. Estava dentro do bolso do irmão dele, dobrado, sempre segurando dobrado. E ele conseguiu ler. Estava escrito no papel as coisas que o pessoal falava mal dele. Os irmãos tinham anotado.

Quando ele veio embora, o höimana'u'ö passou a mão no rosto dele. Sereburã falou: “Não sei por que o höimana'u'ö fez assim. Porque eu não aceitei, deve ser isso, porque eu não aceitei o convite”. Os irmãos falaram que não ia ser mais convidado. Então ele veio embora.

É assim que ele sonhou lá em cima. Que é um lugar muito bonito, muito plano, e também muita gente, usando roupa branca de religioso, tudo branco, tudo com manga comprida. Era gente Xavante. Família que já morreu, gente que

ele conhece, encontrou lá, tudo jovem. A mãe dele também jovem, tudo corpo de jovem. Foi assim que ele sonhou. Do segundo sonho, ele falou que a gente no sonho anda muito, até atravessa o mundo. Sonhando, a gente anda muito longe. “Eu cheguei lá. Pessoal está rezando, eu cheguei lá, eu ouvindo. Tinha muita gente com papel, e eu não tenho papel, eu não sei rezar.” Chegou assim, sem pedir permissão, olhou na mão dele, não tem papel, o que vai fazer? Ficou com vergonha. Ele queria gravar, tão bonito o canto, estavam cantando, estavam rezando, música de reza, muito bonita. Mesmo local, muito plano, muita, muita gente.

No mesmo dia que ele sonhou, encontrou no sonho o pai do Roberto. Sereburã tinha ido banhar, ouviu um estalo de madeira, pá! Era para ele olhar. Chamou-o, e ele foi. E perguntou para ele: “Como estão as coisas para você? Está bom, não está tendo discussões? Não está bom não, você não pode viver dessa maneira, o povo tem de parar com isso. Vocês têm que conversar muito isso. Eu estou alertando-o, porque nós andamos sempre juntos, é bom falar para as pessoas”. Ele também estava com a roupa branca. E o cabelão, muito bonito. “Você tem que ir embora.” Ele foi orientado no sonho, porque Sereburã sempre se banhava aí. Ele tinha recebido conselho. Encerrou por aí.

De manhã ele fica atento. Toda hora ia banhar lá, para ver se acontecia alguma coisa, ver se realizava esse sonho, ver se alguém vai quebrar um galho. Sempre andava, ficava pensando. De repente foi diferente, não foi naquele local que foi indicado. Bateram palma para ele, duas vezes. Ele disfarçou que não ouviu. Ele olhou e pensou: “Será que eu vou para lá? Tem tanta gente, eu não vou para lá não”. Tem Sare'wa, tem muita gente falso, ele não quer, melhor a pessoa aparecer para ele. Estava escuro, a mata fechada.

Foi assim que ele viu o mundo para lá, onde o höimana'u'ö está. Um lugar muito plano, muito bonito. E muita gente, que morreram, estão todos novos. Foi assim que ele sonhou, quando estava doente. Ele era novo, já era padrinho, quase morreu. Esse lugar é dawedi. Quer dizer que tem muita gente bonita. A iluminação é mais clara mesmo. Olhando, a gente é um pouco vermelho, mas é mais claro, branco, brilhando mesmo.

Quando a pessoa humana se transforma em animal, não tem jeito de voltar. Sendo animal, não tem como se des-transformar de volta. Acabou. Só os dois, os parinaí'a e os sare'wa, esses podem voltar. Mas aquele povo que já pensou o que ele vai ser, e vão se transformando nos animais, esses acabou, o resto da vida deles é bicho. Então não tem jeito da gente falar muito sobre isso. Se tivesse acontecido isso, virou animal e voltou, dava para nós falarmos. Mas mesmo sendo humano, se se transforma em animal, já é animal, acabou. Acabou a vida dele de humano. Agora é bicho. Só os dois podem se transformar em animais e voltar em humano.

No caso dos Sare'wa, o povo invisível, os velhos responderam: quando eles se transformam e querem fazer alguma coisa com você... Deram um exemplo: a gente está no cerrado ou no mato, e eles aparecem como bicho. Às vezes

acontece que você andou muito e não acha um bicho. O Sare'wa se transformou em bicho para você. Ele ficou com pena de você, de voltar sem caça. Às vezes é muito difícil de achar o bicho, não é toda hora que acha. Às vezes os bichos se escondem, é muito difícil de achar. O Sare'wa fica com pena, a gente anda tanto para caçar, então ele se transforma. Ele é gente, ele se transforma em bicho, mas ele sai fora, ele é um povo humano, e aquele lá que se transformou em bicho, o bicho já fica lá.

Os Sare'wa podem mudar em duas maneiras. Transformando-se em animais, árvores, ou vestindo roupas de animais. Roupa nós falamos zazahö. Da'uza é roupa sua. Vamos dar um exemplo, os velhos disseram. Sou um Sare'wa, escolho aquela pessoa. Vou ter um bichinho pequenininho que aquela pessoa gostou. Então eu tenho minha roupinha, de bichinho bonitinho. A pessoa está querendo me pegar, eu estou indo. Lá eu tiro minha máscara, agora eu viro homem, gente. Isso que existe. Vestimenta de quem? Do Sare'wa, única pessoa que se enfeita de animais, na hora. Se você é ruim e eles querem judiar de você, você é caçador, viu um bicho andando, e já está mais adiante: “Como ele já está lá?”. E você está indo atrás, você vai longe, ele tira a máscara, você vai brigar com ele. Sare'wa faz isso, às vezes ele se veste para te assustar, ver se você é homem. É roupa, igual onça, todos os bichos, eles imitam de vestir. Eles se transformam em bando de jaburu e fazem voar. Os Sare'wa têm outro nome, é tepe zadawapré. Ainda vamos chegar nessa história, dos Sare'wa. O nome tepe zadawapré é porque ele vive igual peixe, tem uma cor vermelha. Ele se transforma dentro da água e se enfeita com a escama de peixe, igual peixe.

Eles usam muito, roupa de bicho, como esse nosso parente, primo do Sereburã, da aldeia de São Marcos, contou. Mas dentro é gente. Se ele tem dó de você e ele se transforma em animais, é para você matar, e ele vira gente de novo. É a maneira que ele se transforma para a pessoa e depois se destransforma em gente. O bicho vai existir para você caçar. São os dois jeitos, ou se transformando ou usando a roupa dele de bicho.

Com os parinaia é diferente. Ele só cria mesmo. Não vai se transformar mudando a roupa. Só se transformaram em cachorro, onça, zauê e pewatö. Isso é só do início da criação, para esses bichos existirem. Mas o Sare'wa pode fazer isso para enganar. Ele usa da máscara e se transforma em bicho, ou em árvore, ele pode tudo isso. Mas só ele. Mas o parinaia não, foi só na criação que ele foi mostrando. É assim. O feiticeiro, se existir dentro dele o poder, também pode usar roupa de bicho, mas pessoa humana normal acho que não. Mas entre os Sare'wa pode existir feiticeiros. Tem os malvados e tem também os que são bons. Dentro dos Sare'wa tem o que é ruim, é ruim mesmo. Mas os A'uwê comum não usam de disfarçar para assustar os outros porque o Sare'wa sabe fazer isso, se disfarçar, mas um de nós não sabemos. Se alguém atirar já morremos, mas o Sare'wa não, você pode dar flechada, você fere, ele não morre. É assim.

Meus comentários

Os dois criadores parinaia são para os A'uwê a instância mais alta do poder. Eles ocupam o centro de toda a criação do mundo. Na compreensão profunda sobre os dois parinaia se encontra uma parte significativa da sabedoria espiritual do povo Xavante. Os esclarecimentos dos A'uwê já elucidaram muito sobre o universo de significados em torno desses dois criadores. Alguns comentários serão úteis e complementares.

Os dois criadores parinaia, como instância mais alta do poder, têm a mesma ontológica que o Deus dos cristãos. Com a chegada dos missionários e sua influência sobre o pensamento dos Xavante, os parinaia passaram a ser referidos como höimana'u'ö, que significa “o que vive sempre, o imortal”. Os Xavante não fazem um culto a eles, mas os velhos enfatizam que dentro da cultura Xavante são esses dois os criadores de mais alto poder espiritual, perante os quais todos têm o mais elevado respeito, e muitos são os cantos em que o nome deles está presente. Os velhos esclarecem que essa denominação de höimana'u'ö, como a mais alta instância espiritual, é apenas a dos dois parinaia. Essa consideração de “nosso deus” não se estende para os demais romhosi'wa, como os Sare'wa (ancestrais invisíveis criadores de muitos ritos Xavante) e o Öwawê'wa (o criador dos cabelos compridos dos Xavante, do mar e do homem branco).

Examinemos o que a mitologia A'uwê nos esclarece sobre a questão do transformismo e do criacionismo nos mitos indígenas sobre a criação do mundo. Vimos que os parinaia são os detentores do mais alto poder, pois, enquanto os outros criadores romhosi'wa ao se transformarem não mais voltam à condição humana, os parinaia, e só eles, têm o poder de se transformarem e depois se des-transformarem de novo em humano. E, depois de sua morte, eles ocupam a mais alta instância espiritual no höiwa, o céu.

Os parinaia criam transformando-se em alimentos vegetais e animais necessários à vida dos A'uwê. Criam através da autotransformação, sipodo. Os vários sentidos do conceito de sipodo são esclarecedores da ação do poder cosmogônico: transformar, se criar, brotar, aparecer. Quer dizer que essa diferença entre transformismo e criacionismo, se olharmos de um certo ângulo, não existe. O sentido com que são pensados e usados esses termos não é esclarecedor. De fato, os romhosi'wa criam. Portanto é criacionismo. Criam se transformando a si mesmos; portanto, é transformismo. No caso dos parinaia fica mais claro ainda como essa diferença é pouco importante: como mais alto poder, eles tanto criam transformando a si mesmos naquilo que será criado como também criam fazendo algo surgir, como no caso da criação das montanhas, eterãirã, quando da corrida de buriti, ou da criação da água saindo do nariz para saciar a sede da comunidade no tempo da seca. Os dois modos são de fato o mesmo e expressões da mesma raiz: o poder romhõ dos criadores parinaia.

Romhõ é um poder misterioso. E nos parinaï'a é uma grandeza e um mistério maior. "Não dá para imaginar o que realmente seja", dizem os velhos. Só os criadores e os grandes historiadores sabem. Misterioso também significa que, para os que não alcançaram elevado grau de realização espiritual, a compreensão da natureza desse poder ainda se limita a uma aproximação parcial, limitada. Mas o limitado não significa ausência de verdade.

Podemos nos aproximar de certa compreensão do mistério do poder dos criadores parinaï'a através da observação atenta de suas ações, em palavras e gestos, guardados no relato mítico, em sua inserção no contexto maior do ciclo cosmogônico, e nas explicações dos A'uwê. Se os parinaï'a tinham o poder de se transformar naqueles seres todos, faz sentido deduzir que é porque eles possuem em si, sinteticamente, todas as qualidades que são esses seres criados. Por exemplo, se eles se transformaram em cachorro, é porque eles têm em si a raiz essencial da forma existencial cachorro. O compromisso cosmogônico dos parinaï'a é exatamente fazer surgir na existência fenomênica algumas formas existenciais, através da sua autotransformação nessas formas. Eles possuem em si sinteticamente as raízes das formas existenciais que são os seres criados. Melhor ainda, eles são a raiz (isari) das formas existenciais. E eles têm o poder para manifestar essas formas. Podemos dizer que romhõ, esse misterioso poder, sintetiza as duas qualidades: ser raiz das formas existenciais e ser capacidade de manifestar essas formas existenciais.

Esclareçamos o que queremos dizer com os termos raiz essencial e forma existencial. Não são termos da cosmologia Xavante, mas, no diálogo com os velhos, eles consideram que o raciocínio faz sentido, embora resguardem que a compreensão última para esse misterioso poder só os criadores é que sabem. Olhemos para a cosmologia taoísta. Esta tradição, segundo o livro do Tao Te Ching, de Lao Tsé, tem como ponto de partida o conceito de Ilimitado, o Tao. Em seu estado transcendente e eterno, Ch'ang, não tem nome. É o Princípio último, Wou-ki, o Não-Ser. Princípio, she, seria algo equivalente ao conceito grego de arkhé. O Tao com nome é o Ser, ou a "Grande Unidade", Tai-i, o princípio do Cosmos. O Tao com nome é a Mãe dos dez mil seres, o número dez mil designando simbolicamente toda a multiplicidade dos seres que compõem o Cosmos.

Como Ser, a Grande Unidade, o Tao com nome, implica uma limitação, como distinção primeira. Implica um nome. O nome, ming, é uma manifestação oral de algo que estava oculto na obscuridade. O ideograma chinês encerra esta idéia. Compõe-se de noite e boca: a boca manifesta ou revela algo que não se vê porque é de noite, ou está oculto na obscuridade da noite. Sua própria pronúncia, "ming" tem também a idéia de declarar, brilhar, e se escreve sol e lua: as duas luminárias³⁶.

³⁶ Elorduy, 1983, p. 18.

Vimos, já se iniciando na criação da lua e do sol, como a nomeação dos seres é um atributo do poder dos romhõsi'wa, que colocam na cabeça dos A'uwê o nome dos seres criados para que eles digam. O nome wapsã (cachorro) é dado pelos velhos; pewatõ (traíra) e za'u'e (jaburu) pelas crianças; räzy-prére (marimbondo) pelas mulheres e crianças; abzö (abelhas) pelos homens; zömhuräre (formiga) e watasé (pernilongo) pelos wapté. É apenas na criação dos vegetais (tubérculos e frutos de palmeiras) que os parinaï'a levam esses alimentos, e para os seus padrinhos. Como wapté vivendo no hö, é com os padrinhos que eles podem conversar, e são sempre os padrinhos que dão esses respectivos nomes. Mas são os criadores que sabem o nome e colocam na cabeça da comunidade, pois somente o criador do ser pode dar o nome apropriado porque, sendo o nomear uma expressão exteriorizada da natureza interior do ser, só aquele que cria conhece plenamente o ser criado por ele. A primeira nomeação é a da lua e do sol, e a lua e o sol são efetivamente as primeiras luminosidades, o brilhar e declarar cósmicos sobre a escuridão dos tempos iniciais.

Como Ser, o Tao com nome é a Mãe dos dez mil seres. Para que o Cosmos se manifeste, a Unidade primordial Tai-i se polariza em dois princípios opostos e complementares, Tien (o Céu)³⁷ e Ti (a Terra). O Cosmos é o produto da incessante combinação desses dois princípios, dos quais os termos yang e yin são uma derivação do ponto de vista intra-cósmico. Tien, o Céu, corresponde ao que a cosmologia grega chama de Essência, Eidós, o princípio ativo, o que faz um ente ser o que é, sua quiddidade, sua ipseidade. Ti, a Terra, corresponde à Substância, Hylé, o princípio passivo, o suporte da manifestação, também referido como a matéria-prima³⁸.

Na essencialidade de um ser estaria contida a sua forma. "A essência se revela na forma", diz o neo-platônico Plotino. A essência que faz um jaburu ser

³⁷ O conceito de Tien como Céu não deve ser confundido com hõiwa, o céu. Apesar da tradução de ambos como "céu", o primeiro é um princípio cosmológico taoísta, enquanto o segundo é a Realidade elevada, a morada dos hõimana'u'õ e dos seres celestes.

³⁸ Guénon, 1980 d, p. 32. Na cosmologia escolástica, esse termo designa o suporte, o que está na base, a sub-instância do Cosmos, mas não se confunde com o que passou a ser chamado de "matéria" pela Física moderna, a noção de "um algo, a matéria", que seria a unidade última do universo. Dois problemas estão presentes nesta formulação: primeiro, esta noção viria a ser questionada pela Física quântica, que está a repensar se aquilo que se chamou de "matéria" de fato existe, pois as partículas ora se comportam como partícula, ora como energia, e se o que temos de fato não são apenas fluxos cambiantes de energia. Cada vez que se fraciona a chamada "matéria", novos subcomponentes emergem na tela do pesquisador, o que parece nada mais fazer que corroborar as cosmologias tradicionais de que no Cosmos não existe "algo último" ao modo de uma "partícula essencial". O segundo ponto é que, ao tentar materializar uma visão do Cosmos, em contraposição às cosmologias tradicionais, a formulação da ciência ocidental moderna desvinculou o Cosmos de sua raiz metafísica, restringindo com isso a noção do Cosmos a apenas sua dimensão corporal e, por conseguinte, reduziu-se a uma cosmografia, uma descrição restrita a essa modalidade corporal, e deixa de ser uma Cosmologia no sentido correto da palavra. A ruptura com a Metafísica trouxe esta consequência, entre outras. Isto se torna visível na diferença com que, por exemplo, os A'uwê explicam o surgimento da lua e do sol, em oposição ao modo explicativo da ciência moderna, que termina frequentemente por impingir, sobre as cosmologias tradicionais como as indígenas, a discriminação de "superstição, crença". A ruptura com a Metafísica terá consequências em quase todos os ramos do conhecimento, incluindo a Etnologia, como veremos no decorrer deste trabalho, em suas formulações de noções como as de Natureza e Cultura, entre outras.

o que ele é, e não um outro, se revela na própria forma do ser jaburu. Também os caracteres acidentais de um ser – a cor de suas penas, por exemplo – estariam contidos na sua essência, como possibilidades virtuais de variação na forma aparente de manifestação dessa essência³⁹. Embora possamos argumentar que na existência, e nos próprios seres, nada haveria de um permanente essencial, já que a existência é devir e incessante mudança, esta colocação é correta apenas do ângulo da própria existência fenomênica. Tudo que surge se transforma e desaparece. A transitoriedade é a característica do que se manifesta, mas a raiz essencial do ser está ancorada no domínio supra-fenomênico e sustenta a possibilidade de manifestação do ser no domínio cósmico, segundo sua forma existencial. A forma corporal é apenas um dos modos da manifestação da forma existencial, exatamente aquela no plano corporal, um dos múltiplos domínios do Cosmos.

Criar os seres, que passarão a existir na multiplicidade, é a função cosmogônica dos dois romhōsi'wa especiais, os parinaï'a. Eles criam os seres a partir de sua transformação; seria como extrair de si as possibilidades das formas existenciais de ser e depois eles voltarem ao estado humano. É um poder especial dos parinaï'a. Por isso dissemos que, se os parinaï'a tinham o poder de se transformar nos seres criados, é porque possuem em si, sinteticamente, a raiz essencial das formas existenciais que eles farão se manifestar. Sendo eles a raiz das formas existenciais, podemos dizer que os parinaï'a são o arquétipo dos seres existenciais. Arquétipo no sentido platônico da raiz (arkhé) das formas (typos).

Esta qualidade ontológica de ser raiz das formas existenciais aproxima a natureza dos dois parinaï'a com aquilo que outras tradições chamam de “Homem Universal”. No Taoísmo, da união do Céu e da Terra, surge o terceiro termo da tríade, o Homem, Jen, identificado, em seu mais alto nível, com Wang, o Imperador, análogo à concepção de El-Insamil-kâmil, do esoterismo muçulmano, e Adam Kadmon da Cabala hebraica. O conceito de “Homem Universal” designa o estado central de realização efetiva dos estados múltiplos do ser⁴⁰, e parece ser essa a condição mais profunda dos parinaï'a. Às vezes eles são referidos no singular, “o hōimana'u'ö, ele”. Penso que aí estaria o significado metafísico dos criadores que em muitas cosmologias indígenas aparecem na forma de uma dupla, de gêmeos ou parceiros. Eles são a presença mais central do princípio metafísico da Unidade que se manifesta polarizado como dois criadores com atributos em certos aspectos opostos, que neste caso é o dos dois clãs Poreza'öno e Öwawê, mas intrinsecamente complementares, pois eles são i'amo, que significa “a outra metade de mim”. Os i'amo são companheiros íntimos no hō e permanecem companheiros por toda a vida.

Este estado central pode ser visto segundo dois ângulos. Do ângulo do princípio da manifestação cósmica, corresponde à potência, a Mãe dos dez mil

39 Carvalho, 1983, p. 16.

40 Guénon, 1979, p. 20.

seres. Os dois parinaï'a surgem no mundo enquanto estado humano. Mas não como humanos comuns, mas dotados do mais alto poder para fazer manifestar de dentro de si, por suas múltiplas transformações, a multiplicidade de seres necessários à vida A'uwê. Por isso eles são o centro, o arquétipo dessas formas: as serras, os alimentos vegetais, os insetos, os animais, as árvores watépare e wawa.

Do ângulo da manifestação cósmica, exige-se que essa potência, esse poder, se realize em ato. As formas contidas em potência no arquétipo terão de se efetivar. O relato mítico conta exatamente os passos dessa realização em ato. As ações cosmogônicas dos parinaï'a são de extrema clareza e beleza. A uma certa distância da comunidade, eles confabulam: “E i'amo, e mari?”. I'amo é uma relação de companheirismo muito forte e importante entre os dois clãs Xavante. Um pergunta ao outro, e mari, palavra importante que significa: “o que nós vamos ser, o que vamos criar, o que vamos fazer?”. Ser, criar, fazer. No que vamos nos transformar, para fazer existir, para trazer à manifestação. O outro responde: mé pé mari pisutu, “não sei, você que escolhe”. Os dois já sabem o que vão criar. O outro fala categoricamente: wapsã uptabí, “tem que ser o cachorro”, e o outro confirma, ihe tahã, tahã uptabí, “tem que ser isso mesmo”. A decisão e a confirmação são imperativos categóricos, ordens de comando definitivas. E isso se repete em todos os atos da criação, alternando-se quem decide e quem confirma, o que mostra o poder eqüitativo e complementar dos dois parinaï'a.

Através de sua transformação, eles criam vegetais, insetos e animais. Na história se conta de alguns alimentos criados, mas os velhos esclarecem que os dois criaram muito mais tipos de alimentos; eles criaram todos os alimentos que o povo A'uwê come. Mesmo a criação dos vegetais se dá pelo mesmo processo de autotransformação dos parinaï'a. No início cheguei a pensar que no caso dos vegetais a criação teria sido pelo processo de ordenar com o poder da palavra, e os vegetais surgiriam, mas Hipru esclareceu que deve ter sido pelo mesmo modo em todas as criações. Hipru disse que “deve ter sido” porque o relato não especifica explicitamente como teria ocorrido para o caso de vegetais. De qualquer modo, o importante é que não há restrições para a maneira do poder dos parinaï'a de criar, como fica evidente na criação das serras nos tempos iniciais da corrida de buriti.

Uma vez criados, os vegetais passam a existir em abundância. Mas com os animais é diferente. Os parinaï'a criam, mas só mostram os animais; estes não se espalham logo. Só depois da morte dos parinaï'a é que os animais começam a existir e se multiplicar, se espalhando. E, no caso específico da onça, os parinaï'a só mostraram para a comunidade a existência da onça, mas a onça não se multiplica. É só a partir da história da onça e do fogo, em que o avô-onça dono do fogo perde o fogo, é que, ele se transformando em onça, começam a existir e a se multiplicar as onças. Os parinaï'a tornam visível como que

a imagem protótipa desses animais, que só passarão a existir na multiplicidade existencial posteriormente.

Através dos atos cosmogônicos, os parinaia realizam a potência da manifestação dos seres para a qual eles se destinaram, sugerindo a existência de um certo plano que vai se efetivando graças a um saber pré-consciente na criação cósmica. Realizado seu destino – e os velhos são claros em lembrar que todos os romhōsi'wa escolhem o que vão ser – eles se situam para além do Cosmos, como o deus hōimana'u'ö, “o que vive sempre”. Eles realizam a sua destinação cosmológica através da transformação de si mesmos nesses seres criados, pois eles são, sinteticamente, essa potencialidade de múltiplos seres, e, ao efetivar, realizam – graças ao seu alto poder – a potencialidade contida em sua natureza arquetípica ideal.

Os velhos não dizem que os parinaia foram mandados do céu, hōiwa, nem que eles teriam recebido esse poder de um deus. Os A'uwê não especulam sobre a existência de uma realidade espiritual anterior ao processo da criação. Sua fonte de reflexão espiritual se inicia com os relatos cosmogônicos. Por isso não se referem a um deus ou a um mundo espiritual que pré-existiria anterior ao mundo. Os parinaia, bem como os outros romhōsi'wa, são o poder no mundo. Através dos relatos sobre as ações dos romhōsi'wa se pensa sobre a sabedoria deixada por eles. Mas os velhos afirmam que, após sua morte, os parinaia foram ao céu, estão lá, como o deus dos A'uwê, que se pode conhecer pelo sonho, porque o relato mítico nada diz sobre para onde foram os parinaia após sua morte. O conhecimento da instância celeste dos parinaia, que para lá foram e são os hōimana'u'ö, é uma compreensão a posteriori, ou seja, do mundo terrestre olhando para o celeste.

Temos de tratar agora da questão do humano na cosmologia. O mais alto poder, os parinaia, se manifestam na forma humana. Os romhōsi'wa são sempre humanos, e deles surgem todos os seres criados. Isso faz do estado humano um estado privilegiado. Por um lado, o mito diz apenas que os parinaia criaram os seres terrestres e nada fala sobre a criação de outros domínios cósmicos. Mas, por outro lado, o fato de deles ocuparem a mais alta instância espiritual após sua morte significa que são efetivamente a presença maior do Poder, romhō, e por isso o princípio maior de toda criação. E, se eles se manifestam na forma humana, é razoável dizer que é porque a forma humana participa, de um certo modo, dessa principialidade cósmica. Como é sempre do estado humano que saem os seres criados, a forma humana terrestre pode ser tomada como um símbolo que sintetiza em si todas as formas terrestres e também pode ser transposta analogicamente para outros planos. Veremos que, mesmo nos vários domínios de hōiwa, a forma dos seres centrais é humana, e isso se estende até a realidade dos parinaia já como hōimana'u'ö.

Todos os seres criados surgem do estado humano. Mas temos de nos perguntar o que significa “o humano”. Este é um tema difícil e complexo, mas

importante para a compreensão da metafísica indígena, e para isso procuraremos buscar algum entendimento no próprio desenrolar das narrativas e diálogos. Se a humanidade é a raiz dos seres, não é à humanidade como espécie corporal que o mito está se referindo. Os romhōsi'wa não são homens comuns. Naquela época todos tinham poder, esclarecem os velhos, mas os romhōsi'wa têm o poder de criar, pela transformação, os seres que passarão a existir. E os parinaia são o alto poder de criar e voltar ao estado humano. Quer dizer que humanidade designa algo mais do que a espécie humana terrestre e individualizada corporalmente. Veremos que os relatos abrem uma diversidade hierárquica de estados considerados humanos: em seu nível mais alto, os parinaia, como análogo ao “Homem Universal”, a síntese de todos os estados do ser; em um segundo nível, a humanidade celeste, que habita no hōiwa; em um terceiro nível, os demais criadores romhōsi'wa, na condição de “homens primordiais”, que por suas qualidades ocupam um lugar central no estado humano terrestre; em um quarto nível os demais humanos dos tempos primordiais, que também participam de um certo poder; e finalmente o estado humano atual, bastante afastado da qualidade dos homens dos tempos primordiais. Os velhos consideram o estado humano atual como já desprovido do poder daqueles tempos, salvo para um domínio de exercício muito restrito através das práticas mágicas, o romhuri.

A humanidade é mais do que a humanidade terrestre, e esta mais do que a ciência moderna entende por “espécie humana”. A humanidade é um princípio que sintetiza os múltiplos estados ou formas existenciais cósmicas. Trata-se de uma humanidade principial. A interpretação da noção de “homem” como sendo apenas uma espécie particular no reino animal é estritamente moderna, não encontrando lugar em nenhuma doutrina tradicional, fato que se reafirma no nosso contexto da metafísica A'uwê. De fato, de degrau em degrau, se desceu até essa visão restrita. Esta redução feita pelo pensamento ocidental moderno foi percebida e apontada nas proposições do perspectivismo de autores como E. Viveiros de Castro, Tania S. de Lima e outros. Depreenderam das falas indígenas que todos os seres possuem consciência e intencionalidade, fato concordante e presente nas doutrinas tradicionais. Mas a presença destas características é suficiente para se constituir a noção do “humano”, “gente”, “pessoa”? Pois, já que todos os seres as possuem, o que haveria que os distinga, que não os diluisse e tornasse desnecessário qualificar o conceito e a realidade do “humano”?⁴¹ Retornarei a este diálogo com a visão perspectivista nos comentários referentes à História da Anta e à História do povo que não se deixa ver.

As doutrinas tradicionais mostram um outro ponto de vista sobre o que seria o anthropos, a base afinal de uma Antropo-logia. Tomemos por exemplo

⁴¹ Tomarei como base para este diálogo as sugestivas ponderações de Eduardo Viveiros de Castro (1996), bem como as de Philippe Descola (1996, 1998), uma das significativas fontes nas quais o perspectivismo se apóia.

na cosmogonia de Moisés, livro do Gênesis 1, 26, o significado do termo Adam, a partir do estudo acurado da língua hebraica feito por Fabre D'Olivet. Analisando as raízes deste termo, Fabre D'Olivet aponta três sentidos. O primeiro é o sentido próprio. A versão mais antiga das traduções do hebraico, a samaritana, compreendendo que o sinônimo “homem” era por demais restrito para a concepção hebraica original, escolheu a palavra “universal, infinito”, enquanto a posterior tradução targum caldaica se restringiu ao sentido material, se fechando na palavra hebraica Aish, “homem”, e os helenistas copiaram o caldaico e traduziram Adam por anthropos, homem, o que foi imitado pela tradução latina de São Jerônimo. Fabre D'Olivet enfatiza que Adam não significa apenas “um homem”, mas o universal, o reino hominal, o homem coletivo, o Homem-arquétipo raiz de todos os homens.

O segundo sentido, o figurado, refere-se a algo de uma assimilação imortal, uma agregação de partes homogêneas e indestrutíveis. Já no sentido hieroglífico, a raiz AD é composta de um signo de potência unitária, principiante e de divisibilidade, e oferece a imagem de uma unidade relativa, como por exemplo o número 10, que, revestida de um signo coletivo, M, ganha um desenvolvimento ilimitado, o que dá à palavra Adam a noção de uma unidade relativa com desenvolvimento potencial ilimitado, o que é bem o sentido do “Homem Universal”, o princípio hominal que Adam significa. Se é verdade que as doutrinas tradicionais são antropocêntricas, é o Homem Universal situado no centro do Cosmos que elas se referem, e não ao estado humano terrestre, que é co-participativo e co-substancial do Homem Universal, mas que só pela realização espiritual se identifica com ele. Por outro lado, em vez da tradução latina de que o Ser-dos-seres (o Deus) cria Adam à sua “imagem”, Fabre D'Olivet aponta que a raiz hebraica Tzh desta palavra exprime uma idéia de sombra lançada sobre algo, um véu, uma aparência, uma proteção, sentido que se universaliza pela presença de um signo coletivo M que finaliza esta palavra⁴².

Neste percurso lingüístico, apesar de nos exigir certa atenção para seguir seus procedimentos, com os quais temos pouca familiaridade, vemos a complexidade envolvida na concepção da humanidade principal da qual os romhōsi'wa participam em múltiplos níveis. Por isso, os animais, vegetais, insetos, a lua, o sol surgem da transformação dos romhōsi'wa, que ocupam um lugar central no estado humano terrestre. À exceção dos parina'ia, essa transformação acarreta uma perda do estado humano central dos romhōsi'wa. É o oposto do pressuposto evolucionista, de que o humano teria surgido da mutação da condição animal. Ademais, a noção de transformação diz respeito a uma mudança de estado e nada tem a ver com a noção evolucionista de mutação, que seria apenas a mudança de uma espécie em outra. A cosmologia A'uwê mostra que a humanidade não provém de um salto no progresso evolutivo

42 D'Olivet, 1975, p. 57-59.

vindo do animal, mas sim que o animal é um estado periférico provindo do humano. Isto abre uma crítica radical sobre as bases com que a Etnologia criou a dicotomia entre Natureza-Cultura.

A construção dessa dicotomia nasceu da observação de que há diferenças visíveis entre o mundo humano e o não-humano. A “Natureza” seria o domínio do “biológico”, o “universal”, o reino da necessidade instintiva rígida, onde se encontram os não-humanos. Os humanos pensam, tem subjetividade e, embora tenham um pé preso no reino animal, podem até certo ponto se alçarem sobre as necessidades “naturais” graças à sua capacidade de simbolização, criatividade possibilitada pelo suposto evolucionista do aprimoramento da função cerebral da consciência humana que abriria uma plasticidade das ações humanas sobre a rigidez da “Natureza”, permitindo-lhes uma fimbria de existência própria e com maior grau de liberdade. Essa fimbria seria, entretanto, uma fimbria tênue e conflitante de ser “social” e “natural” ao mesmo tempo. Seria a fimbria da “Cultura”, a criação de um outro reino “artificial”, os domínios particulares, o humano em sua diversidade de escolhas culturais.

O que podemos aprender da Cosmologia A'uwê é algo muito outro. O problema não está no fato de que haja certas diferenças visíveis entre o humano e o não-humano. A questão é como se teoriza sobre o visível. Na cosmologia A'uwê, o não-humano nasce do humano. É o oposto da proposição evolucionista. E nasce da perda da condição humana; portanto, o humano é central, e os demais reinos, periféricos. Não existe um salto, mas um afastamento. Os seres criados nascem do poder metafísico dos romhōsi'wa, e não de um transformismo mutacional do “esforço evolutivo da Natureza”. A proposição evolucionista é nada mais do que um dos aspectos da excepcionalidade do pensamento ocidental moderno dentro do conjunto maior das formulações humanas, pensamento cuja tônica é a ruptura do nexos entre o Cosmos – e nisso se inclui o homem – e sua raiz metafísica. Feito esse corte entre “Natureza-Cultura”, o homem ficou parcialmente “fora da Natureza”. Uso aspas porque o conteúdo que a Etnologia dá a esses termos precisa ser revisto criticamente⁴³.

Não existe na Cosmologia A'uwê uma dicotomia entre Natureza-Cultura, simplesmente porque essa dicotomia está construída sobre pressupostos equivocados. Não existe para os A'uwê “a Natureza”, em oposição à “Cultura”. A ciência ocidental chamou de “Natureza” o reino não-humano, e em seu plano apenas terrestre. Vimos que este termo “Natureza” foi tomado do pensamento greco-romano, mas de forma reduzida, pois o que os gregos denominavam Natureza, Fisis, era todo o Cosmos, o mundo manifesto, do devir, em seus múltiplos estados, dos quais o mundo terrestre, incluindo o humano e o não-

43 A este propósito, vamos encontrar nos textos de Eduardo V. de Castro e P. Descola uma reflexão crítica a esta dicotomia, mas, segundo uma concepção sobre Cosmologia diversa daquela que estamos propondo, que se baseia nas doutrinas tradicionais sobre a Metafísica e a Cosmologia, conforme explicitamos nos Anexos Antropológicos, 5, referente aos fundamentos da cosmologia A'uwê.

-humano, é apenas um dos domínios. Em outras cosmologias, como a budista, o termo Natureza às vezes aparece para designar não apenas o Cosmos, mas também a Realidade Total, que inclui o domínio do fenomênico e do supra-fenomênico. Nenhuma cosmologia tradicional seria ingênua em negar a existência de distinções entre os planos do Real, e mesmo no interior de cada plano, como entre o humano e não-humano. Mas distinção não significa descontinuidade nem dicotomia. Homens e demais reinos fazem parte da Natureza, e as distinções que os A'uwê fazem entre os mundos não passam por conceitos como “o Cosmos e o supra-Cosmos”. A metafísica A'uwê é fluida, com uma continuidade por onde os seres de poder transitam em formas cambiáveis. E cada reino possui sua cultura própria; portanto, o termo “Cultura” não é a marca do humano. Mas isso não significa que todos os domínios e todos os estados sejam os mesmos. Como veremos, tanto no plano terrestre como no domínio celeste do hōiwa, o que distingue o humano dos outros seres é a centralidade do humano. Esta centralidade confere ao estado humano a qualidade mental de uma faculdade cognitiva, com a qual ele pode conhecer a si mesmo e aos demais seres, em suas naturezas tanto específicas como simbólicas, pois as formas são expressões simbólicas de outros planos da realidade macro-cósmica; por isso, as formas são vias de acesso aos domínios supra-formais. É da forma humana que provêm os outros seres.

A função cosmológica dos parinaí'a é criar principalmente os seres vegetais e animais que servirão de alimento para os A'uwê. Eles não criam ritos, embora ensinem aos wapté algumas técnicas, como a de espantar as formigas (“bate o pé no chão ou assovia como jaó ou perdiz, e elas vão embora”) e as muriçocas (“o cupim que fica na árvore, você tem que tirar, pôr fogo. Se você fumar o cupinzeiro, com o veneno dele as muriçocas vão embora”). Além dos seres criados em vida, deixaram como sinais as árvores watépare e wawa, que até hoje os A'uwê usam para sonhar os cantos, trazer alegria e curar as doenças, limpando o sangue. Do sangue que escorreu da cabeça dos dois parinaí'a, irãiwapru, brotarão e se multiplicarão as árvores do sonho e da cura. É o poder gerador e multiplicador do sangue derramado pelos romhōsi'wa.

Do sangue do parinaí'a Poreza'õno nasce wawa, a árvore utilizada para o sonho, que antigamente era só de uso dos Poreza'õno. Do sangue do parinaí'a Öwawê nasce watépare, a árvore que limpa o sangue, terapêutica medicinal controlada pelos Öwawê. A madeira-arma wedena abre o sangue da cabeça para o chão, o chão bebe o sangue e devolve a madeira-árvore que abre o sonho da cabeça e limpa o sangue ruim do corpo.

Os dois parinaí'a vivem tripudiando com a comunidade. Fazem troça, pândega e zombaria com as crianças, homens, mulheres e os velhos. E os narradores se divertem, rindo durante todo o contar dessa história. Primeiro começou com a corrida de tora de buriti. Os corredores correm por um caminho, se ergue uma serra; correm para outro lado, sobe outra serra, fechando a trilha. E

mais serra, até que os corredores desistem. E assim vai, por toda a narrativa. Os velhos tropeçando nos cachorros: “De quem são esses cachorros aí?”. Ninguém conseguia acertá-los. “As traíras, olha, estão brabas, quase morderam a gente.” “Cadê, cadê?” Já se des-transformaram, deixando todo mundo cutucando os barrancos. E picada dolorida, de marimbondão em todo mundo. “Olha, olha, o jaburu voando. Vocês não viram?” E mais picada, agora é de formiga, aquela corredeira que passa em enormes levas, feito tapete escuro movente. E mais perturbação, das muriçocas: “Como vocês estão quietos, não estão perturbados?”. “Tem tanto alimento, por onde andam as mulheres, que não estão vendo? Está tudo aí!” E a onça, esturrando no mato, na noite, o povo acordando no acampamento, com medo, coisa terrível, pipadi! O que os parinaí'a estão mostrando com isso?

A ação dos romhōsi'wa tem faces visíveis, algumas, e outras enigmáticas. “Ninguém sabe o pensamento deles”, comenta Rupawê, é só eles mesmos, nem os velhos adivinham o que os dois estão pensando. “As coisas, tudo é perigo, quem inventa. Você não pode mostrar as coisas que você inventou, que você criou. Os dois parinaí'a criavam combinados, mas em segredo. O segredo é deles. Não sei como”, pensa Rupawê, “o arco, as armas deles, cesta, não sei como levavam junto. Transformaram-se em cachorro, e esses materiais, aonde estão?”

Os parinaí'a criam em segredo, não expõem aos olhos da comunidade seu desígnio e poder. Sua ação criadora mobiliza forças terríveis; seriam perturbadoras para a comunidade; por isso, ninguém sabe quem estava fazendo essas criações. Só no final serão descobertos, e evidenciados seu poder e desígnio. E lembrados até hoje. “Quem inventa algo pela primeira vez”, nos esclarece Hipru, “o nome dele não vai acabar nunca, sempre vai ser lembrado. Nunca vai ser esquecida a história deles, quem criou, quem tem poder. Ninguém empata com o poder deles. O que eles criaram acabou? Árvores, bicho, frutas, alimento, acabou? Não acabou, essa natureza, tudo foram eles, o que se vê nesta paisagem, é tudo eles que criaram, porque eles têm a sabedoria deles.” Sereburã deu um exemplo: “Quando o menino vem para cá, ele fica admirando essa serra. As crianças perguntam: ‘Porque em todo lugar tem serra?’. Os pais respondem: ‘Olha, isso daí, romhōsi'wa que criou todas essas serras, foi ele’”.

O mistério da natureza do poder dos parinaí'a marca a distância entre eles e a comunidade. Eles têm o maior poder, são o centro e a síntese da criação. A comunidade tem menos poder – talvez uma diferença de qualidade e não apenas de quantidade –, razão pela qual a comunidade é periférica, um tanto exterior em relação a eles. Por isso, não pode compreendê-los, por isso a incredulidade, o medo. Isto é comum no processo de criação ou “descida do poder” em relatos míticos de muitos povos. A comunidade não pode compreendê-los porque o exterior não pode compreender (no sentido de abranger) o interior. Ou, dito de outro modo, o periférico não pode abranger o central, mas sim o inverso, o centro-interior compreende, abrange, o periférico-exterior. Algo

análogo ao que é dito, no contexto cristão, sobre a encarnação do Verbo: “E a luz resplandece nas trevas, e as trevas não a compreenderam” (João 1, 5). Digo: algo análogo, não idêntico.

Os parinaï'a criam em segredo. Sua função é criar os seres da paisagem A'uwê. Seu poder em relação aos poderes da comunidade é tal que o segredo e a dissimulação são necessários até quase o fim do processo de criação. É diferente do papel do Cristo, que não é o de criar o mundo, mas de resgatá-lo; por isso, sua ação como avatara é explícita e de ensino. E, ainda assim, está sempre se esquivando das pretensões dos judeus de prendê-lo e matá-lo, até que esse aspecto do seu destino avatárico se cumpra.

O segredo é compreensível, mas se poderia perguntar por que os parinaï'a tripudiaram o tempo todo com a comunidade. Eles são brincalhões, gozadores e fazem a comunidade parecer um bando de crianças tolas. Algo análogo é dito no livro taoísta do Tao Te Ching: “O Céu e a Terra não são amorosos. Tratam a todos os seres como cães de palha. O homem santo também não é amoroso. Olha o homem comum como a um cão de palha”⁴⁴. Os parinaï'a também não agiam com sentimentalismo. Naqueles tempos do poder, o sentimentalismo não tinha razão de ser. Os parinaï'a fizeram o que tinham de fazer; foram mortos sem um ai! e até hoje os A'uwê “não choram nem rezam ao pé deles”.

Os parinaï'a são ai'repudu; por isso, são joviais e agem na brincadeira, na leveza e humor típico dos A'uwê. São criadores e, como crianças, inocência. Agem dissimulados, se divertem com a incompreensão da comunidade, e suas ações lembram as performances dos atores-bufões, a figura do trickster, o artimanhoso. Esse tipo de demiurgo aparece em relatos míticos de muitos outros povos do mundo. Um exemplo próximo é o Macunaíma, herói dos relatos dos Taulipang, grupo de língua da família Karib. Esse tipo de demiurgo, ao mesmo tempo benéfico e terrível, evoca certo enigma interessante e importante⁴⁵. Para penetrarmos nesse enigma, sugere Schuon, podemos usar a noção hindu de Maya. Esta noção significa tanto “arte” como “ilusão”. O mundo manifesto pode ser compreendido como “arte” – por isso os A'uwê dizem que “os dois wapté tinham facilidade de criar, como mágicos” – e como “ilusão”, dado o seu caráter relativo e efêmero, em que tudo muda, surge e desaparece, carente de uma substância própria per-

44 Elorduy, 1983, p. 105. Os cães de palha eram usados, na China, nas purificações e nos enterros para captar as influências malélicas e depois eram queimados. Segundo este mesmo autor, no ideograma chinês para o homem santo, sheng-jen, o ideograma sheng se compõe de três elementos: ouvido, boca e rei, rei de seus ouvidos e de sua boca; conduzir-se regimentalmente.

Durante toda a sua trajetória, os parinaï'a, sabedores de seu destino, mediam tudo que diziam e diziam tudo com grande humor.

45 Para a compreensão desse enigma, partirei da valiosa percepção de Frithjof Schuon, 1990, p. 80-89. Schuon observa que as características desse tipo de demiurgo-bufão são encontradas em Hermes, Hércules, Epimeteu e Pandora; na mitologia nórdica como Loki; no panteão japonês como Susano-o-no-Mikoto; entre os índios norte-americanos Algonquinos, como Nanabozho.

O demiurgo pode aparecer disfarçado na forma humana, animal ou de uma criatura misteriosa e indeterminada, como o “Aranha” ou o “Búfalo Branco” entre os Sioux; “o Velho” entre os Pés-negros; “o Velho Homem Coiote” entre os Crow. E que seus atos parecem, de um certo ponto de vista, incompreensíveis, como os “loucos de Deus” entre os dervixes sufis ou os koans do Zen-Budismo.

manente. Maya possui três tendências ou qualidades cósmicas, chamadas gunas: ascendente (sattva), expansiva (rajas) e descendente (tamas). Estas tendências aparecem sempre combinadas em qualquer ser e domínio cósmico. A tendência ascendente impulsiona em direção aos domínios superiores, a expansiva estende para os limites horizontais de um determinado plano, e a descendente puxa para baixo, em direção à obscuridade e ignorância.

A infinitude do Ilimitado contém em si o finito limitado, o que chamamos de “mundo”. Mas, sendo manifestação ou projeção do Ilimitado, o mundo carece de perfeição e realidade substancial independente. O mundo é algo como uma “sombra” – imagem utilizada por muitos povos tradicionais para se referirem ao Cosmos. Ele é real num sentido relativo, e é o demiurgo que fará o mundo se manifestar, pois, sendo a síntese das possibilidades cósmicas, traz dentro de si todos os seres, em sua diversidade e multiplicidade, e isso engloba tanto os aspectos benéficos como malélicos, sublimes e assustadores. Mas, de fato, é do ponto de vista limitado dos seres, e, no caso, dos humanos, que os seres são vistos como benéficos ou malélicos e assustadores; por isso a reação ora apreciativa, ora vingativa da comunidade. Situada numa perspectiva limitada, reage de acordo com os seus interesses limitados e de certa forma ignorantes. Mas, como “sombra”, o mundo é irreal no sentido absoluto. Este ser real e irreal do mundo cria uma espécie de “mistério do absurdo”, que é Maya no seu aspecto de “obscuridade” ou “ignorância” (tamas), presente na Natureza em geral e no homem em particular. Mas o absurdo, sugere Schuon, é aquilo que em si mesmo, e não em relação à sua causa metafísica, é privado de uma razão suficiente e manifesta nada mais que sua acidentalidade cega⁴⁶. É esse “absurdo” de o mundo ser real e irreal ao mesmo tempo, de ser a criação do benéfico e malélico pelo mesmo demiurgo, são esses aparentes paradoxos de incompreensibilidade que a ação do demiurgo-bufão expressa. Brincando e zombando com a comunidade, as ações dos parinaï'a constituem criações e ensinamentos simbólicos, com estes vários significados.

Eles começam com a criação-transformação em cachorro. Cheiram, andam com a língua de fora, como o cachorro. Imitam o cachorro, mas de fato inauguram o modo de ser do cachorro. Vão atrás do povo, atropelando os velhos, pegando no calcanhar, dando unhas. Todo mundo com raiva, querendo acertar com a bengala nos cachorros, mas ninguém acertava, eles têm poder. Apesar de ser a primeira vez que a comunidade está vendo um cachorro, ninguém pergunta espantado: “Que ser é este?”. É como se já conhecessem, e já dão o nome, wapsã. Os velhos ficam hoje admirados com isso, como? Talvez os parinaï'a já colocassem na mente do povo não só o nome, mas também a antepresença da realidade “cachorro”. Por isso, o povo não se espanta. Mas fica com raiva e só pergunta: “De quem são esses cachorros aí?” A raiva é expres-

46 Schuon, 1990, p. 83.

são da ignorância diante de um certo aspecto perturbador do ser “cachorro”. Os parinaí’a sabem o que estão provocando e não se expõem em demasia: Se chegarmos muito perto dos homens, eles vão nos machucar com flecha; vamos parar aqui”. Os parinaí’a estão sempre em comunicação um com o outro.

Todo esse mito é contado com muita risada. Todos se deleitam com os truques dos parinaí’a. Contando e rindo, os velhos co-participam das ações dos criadores e zombam da ignorância do povo. O ensinamento contido nessas ações é percebido e deleitado: a incredulidade e reação ignorante da comunidade, ao ser contada pelos velhos no mito, se revela, e os velhos colocam essa incredulidade e reação ignorante como características da comunidade daqueles tempos. Quem conta bem um conto sobe um ponto.

Prossigue a narrativa, todos rindo com as traquinagens dos dois i’amo. Desta vez vai ser com as crianças. Muito bagunceiras, brincando no córrego. Um i’amo pergunta ao outro: “O que você acha, as crianças estão brincando no córrego, o que você acha das crianças?”. Vão ao córrego e viram traíra. As crianças ficam excitadas, gritam chamando os pais para flechar os peixes. Agitação e voracidade, os parinaí’a deixam as crianças falando sozinhas; sumiram as traíras. O mesmo ocorre com o jaburu. Interessante, os parinaí’a tiram a pena da flecha de taboca e põem a taboca na perna para criar a perna longa do jaburu e colocam o bico. As crianças excitadas: “Olha lá o jaburu, pousou ali”. “Cadê, cadê?” Como em todas as criações, ninguém pergunta: “O que é aquele ser?”. É uma novidade, e não é. Deve ser o mesmo processo. A gozação com as crianças é porque elas são bagunceiras, se excitam com tudo e querem tudo, e os parinaí’a, se destransformam, rindo e desconcertando as crianças: será que viram mesmo as traíras, os jaburus?

As crianças, de novo, brincando no córrego. Cortam cipó e ficam balançando, atravessando o rio, voando, aquele barulho sssii... Os narradores já estão rindo, vêm traquinagens. Os dois parinaí’a vão ao córrego: “E, agora, o que nós vamos fazer?”. “Vamos morder aquelas crianças, estão balançando muito, vamos virar marimbondo, quando eles balançarem, a gente morde-os.” As crianças se balançando, o marimbondo vai e morde, tchuc! – “Adzah”, gritou chorando, tuc!, caiu dentro da água. E o outro mordeu. “Adzah!” “Que é isso?” “Marimbondo.” As crianças correndo, os marimbondos mordendo as crianças. E mais risada. Chamam os pais, “Que está acontecendo?”. “Marimbondo está mordendo, muito bravo!” Os parinaí’a já se des-transformaram, foram para o hö. O grupo dos wapté pergunta: “Por que as crianças estão chorando, gritando?”. Eles respondem: “Não sabemos, acho que alguma coisa aconteceu, escutamos marimbondo mordendo as crianças, os pais estão queimando os marimbondos”. Os pais, as mulheres, todo mundo vai levando ferroada doída dos marimbondos.

A traquinagem dos parinaí’a agora vai ser com o seu grupo dos wapté que estão no hö. Primeiro criando as formigas, picando todo mundo, no cabelo, nos testículos, todos de pé, perturbados. Era de noite; ninguém conseguia mais

dormir. E os parinaí’a deitados, tranqüilos, dormindo. Deu raiva nos wapté; eles falam duro: “Por que só eles estão quietos?”. A mesma situação se repete com a criação das muriçocas. E o conselho dos dois faz os narradores rirem muito: “As picadas doem, estamos sendo perturbados, mas estamos agüentando”. “Você têm que ficar quietos, deitados, então elas não mordem!” Na verdade, esclarece o tradutor, nem as formigas nem as muriçocas picam os dois, pois eles são os donos desses bichinhos, eles que criam. É de noite, todos estão dormindo, o hö está escuro, neste caso eles não se afastam para se transformarem, senão o grupo deles vai lhes sentir a falta, vai descobrir que são eles que estão aprontando. No hö mesmo, eles se transformam em formigas e depois em muriçocas, e depois se destransformam, sem ninguém perceber, e deitam de novo. E começa a cena gozadora.

Na criação das raízes e castanhas, a ação dos parinaí’a encerra uma indicação desta vez para as mulheres. Quando eles trazem os alimentos para os padrinhos, e estes perguntam onde que eles tinham encontrado, a resposta deles talvez possa ser compreendida como um ensinamento: “Está bem aí, tem muito. Onde que as mulheres estão andando?”. As mulheres são as coletoras desses alimentos, até hoje. Elas andam muito, pelo cerrado, carregando enormes cestos com madeira, alimentos, cabaça de água, facão e às vezes uns filhos na cabeça. Não é fácil o trabalho das mulheres; é pesado. Elas sofrem de dores na coluna. Quando os parinaí’a dizem: “Onde que as mulheres estão andando?”, subentende-se: “Por onde que elas estão andando, que não vêm o alimento logo aí?”. Achar os lugares certos, com atenção, onde estão os ali-



MULHER XAVANTE TORRANDO FARINHA DE MANDIOCA

mentos, é importante para o sucesso da coleta. As raízes, palmitos e castanhas das palmeiras são alimentos muito importantes para a dieta Xavante, pois são ricos em proteínas e gorduras. Atualmente, com a introdução de alguns alimentos industrializados, como o óleo, farinha, açúcar, café e bolachas, houve uma pequena diminuição do uso desses alimentos tradicionais, com conseqüências prejudiciais (obesidade, cáries). Mas os alimentos tradicionais ainda são importantes na dieta Xavante. A parte central do ciclo de criação dos romhõsi'wa gira em torno da criação dos alimentos, nas formas vegetal e animal.

Nem tudo que deve ser criado será bem visto pela comunidade. Algumas criações não são alimento, como o jaburu, e algumas são vistas como perturbação, como as formigas, os marimbondos e as muriçocas. Mas a mais perturbadora será a criação da onça. A reação será o medo, pipadi. “Eles serão mortos porque estavam criando coisas ruins, perigosas, como a onça, o cachorro, muriçoca, marimbondo, coisa diferente, que a comunidade nunca tinha visto antes, que dá medo. Talvez pudessem criar pior do que isso. Então, antes de criar um monstro, preferiram matá-los. Deve ser isso”. Muriçoca, formiga corredeira e onça são seres da noite e foram criados à noite.

A morte dos parinaí'a carrega muitos significados. O primeiro é a percepção do perigoso pela comunidade, que reage com medo. Dentro da perspectiva humana e limitada da comunidade, os seres da noite são o perigo, atacam o homem. É o aspecto tenebroso trazido pelos criadores. Os próprios parinaí'a já mostram isso quando um encena a onça e o outro a reação de medo e a defesa com arco e flecha. Abrir o aspecto tenebroso, mas necessário, da criação cósmica mobiliza os temores da comunidade, que, situada numa posição mais exterior em relação aos romhõsi'wa, não os compreende e não aceita, e reage com a ação de morte. A realização dos imperativos da criação cósmica tem um certo aspecto de sacrifício por parte dos criadores. Sacrifício significa *sacrum facere*, tornar sagrado. O sagrado não envolve necessariamente um conteúdo sentimental como a religião cristã vivencia o sagrado. Este aspecto emotivo-sentimental é muito próprio das tradições que se revestem de uma forma religiosa, em que o culto, a moral e o sentimento para com o criador são enfatizados. Lembremos que os A'uwê “não choram nem rezam aos pés dos parinaí'a”. É certo que toda religiosidade envolve certa vivência sentimental diante do sagrado, mas a tradição A'uwê é mais de ordem metafísica e menos sentimentalista. O “tornar sagrado” do sacrifício dos parinaí'a talvez seja mais o de aceitarem como vítimas todas as conseqüências que o abrir da manifestação cósmica exige: trazer à existência não apenas aqueles seres vistos como benéficos (do ponto de vista da comunidade), mas também os assustadores, tenebrosos. Do ponto de vista de sua condição principal⁴⁷, os

⁴⁷ O termo principal diz respeito à ordem dos princípios, e é esta a natureza real dos parinaí'a. Por isso, o uso da construção de linguagem “do ponto de vista de sua condição principal” parece um paradoxo, já que sua natureza principal está para além de qualquer ponto de vista, pois um ponto de vista perspectivo é uma condição limitada inerente ao mundo da manifestação cósmica. Esse paradoxo de linguagem deve ser entendido como um limite contingente da linguagem.

parinaí'a não são afetados pelas contingências de sua presença no mundo, mas é apenas do ponto de vista da manifestação cósmica que eles aparecem como vítimas. Por isso, os velhos dizem que de fato os romhõsi'wa não sofrem.

Do ponto de vista da manifestação, os parinaí'a são vítimas do mundo. Criam e são mortos pelo medo e ignorância daqueles que serão beneficiados por eles. Mas do ponto de vista da realidade metafísica, a relação de fato é inversa. São os homens comuns que são as vítimas do medo e ignorância que cobre o mundo como um véu. Isto é o próprio significado de maya. Se os parinaí'a são vitimados ao se revestirem da condição individual que é a característica da realidade terrestre, por sua vez, para os homens comuns alcançarem a realidade celeste do domínio dos parinaí'a⁴⁸, eles terão de vitimarem, no sentido da perda e do sacrifício, os véus de ignorância que estar no mundo como indivíduos implica. Esta forma sacrificial dos criadores aparece em muitas tradições, como do Christo ou de Purusha na tradição hindu. São formas com uma alguma analogia, respeitadas certas diferenças. Os parinaí'a aceitam como vítimas passiva e pacificamente sua morte sem reagir, embora tivessem todo o poder para destruir seus algozes se assim o quisessem, à semelhança do que ocorre, por exemplo, com o Christo. Quando este foi preso, um dos que estavam com ele puxou da espada e cortou a orelha de um servo do sumo sacerdote, ao que o Christo disse: “Mete no seu lugar a tua espada; porque todos os que lançarem mão da espada à espada morrerão. Ou pensas tu que eu não poderia agora orar a meu Pai, e que ele não me daria mais de doze legiões de anjos? Como pois se cumpririam as Escrituras, que dizem que assim convém que aconteça?” (S. Mateus 26, 52-54). De modo semelhante, a aceitação da morte pelos parinaí'a se inscreve em sua pré-destinação. Mas a forma sacrificial sangrenta dos criadores não é uma condição universal necessária ela é um modo possível que tem seu simbolismo dentro do universo de significados daquela tradição em particular.

A morte dos parinaí'a envolve um aspecto muito importante e que está relacionado com a questão do sacrifício: a guerra dos poderes, não só de um povo indígena com os outros povos indígenas, mas também dentro da própria comunidade. A questão da guerra tem significados mais profundos do que simplesmente aqueles entre indivíduos ou etnias. Este é apenas o nível exterior da questão. A significação principal é antes de tudo metafísica. Vimos que, para que a manifestação cósmica se dê, é necessário que haja uma polarização da Unidade principal. Utilizamos como apoio para esta compreensão o simbolis-

⁴⁸ A questão da realização espiritual é um tema da mais alta complexidade e importância; por isso, pretendo aprofundá-lo em um momento futuro. Cito aqui as sugestivas contribuições da pesquisa de L. Graham (1995). Parte significativa de sua pesquisa foi feita junto a Warodí, líder Xavante da mesma aldeia, falecido em janeiro de 1988.

De acordo com essa pesquisa, só alguns A'uwê especiais – conselheiros e chefes – podem se tornar hõimana'u'õ, um imortal (Graham, 1995, p. 101). Retomarei numa futura pesquisa essa questão, procurando entender qual o grau de realização espiritual que esta possibilidade significa, se implicaria a realização espiritual a mais elevada, através da identidade última entre o A'uwê e os criadores, dissolvendo a distinção dual entre a criatura e o criador.

mo taoísta da polaridade Céu-Terra ou Yang-Yin. Da recombinação incessante dessas polaridades surgem os múltiplos mundos e seres. De um ponto de vista mais elevado ou profundo, as polaridades se unificam e se resolvem como complementares conciliados na Unidade principal fundante. De um ponto de vista mais exterior, as polaridades aparecem como oposições. Um dos simbolismos mais recorrentes dessa relação simultânea entre complementarismo e oposição é o da cruz, que, longe de ser exclusivamente cristão, é universal⁴⁹. Na cruz a três dimensões, que representa a manifestação universal, o eixo vertical simboliza o Eixo do Mundo, ativo em relação ao plano horizontal passivo. Na cruz a duas dimensões, que representa um determinado nível cósmico, a mesma relação se re-coloca analogicamente para os eixos vertical e horizontal.

Os termos ativo e passivo são relacionais e complementares, e um mesmo estado ou ser pode desempenhar um ou outro desses papéis de acordo com aquilo em relação ao que ele desempenha. Do ponto de vista dos dois clãs Xavante, vimos que os Poreza'õno, sob certo aspecto, atuam como o eixo vertical ativo, como os senhores da diplomacia e da ação mágica do romhuri, enquanto os Öwawê são considerados mais ativos e “duros” na guerra, vindo depois dos Poreza'õno. No simbolismo axial, o eixo horizontal é um “plano de reflexão” da atividade “não-agente” do Céu e representa simbolicamente a “superfície das águas”. É possível que nisto resida o simbolismo do termo do clã Öwawê, “água ou rio grande”, como o “plano das águas” em que se movem os girinos, significado do termo do clã Poreza'õno, e o movimento dos girinos é bem o símbolo do ativo em relação à passividade receptiva das águas. São tendências, mas, como já dissemos, o papel do ativo ou passivo depende de cada aspecto focalizado. Sendo o complementarismo superior à dualidade oposicional, é falsa a suposição de um “dualismo” maniqueísta que pretenderia ver oposições irreduzíveis, ignorando a unidade principal de todas dualidades cósmicas, na qual todas oposições se unificam e se resolvem harmonicamente, por síntese ou integração, quando se passa a um nível superior: “Pretender que não seja assim seria introduzir o desequilíbrio dentro da própria ordem principal, ao passo que todos os desequilíbrios que constituem os elementos da manifestação vistos ‘distintamente’ concorrem necessariamente ao equilíbrio total, que nada pode afetar ou destruir. O próprio complementarismo, que ainda é dualidade, deve, a um certo grau, se eclipsar diante da unidade, seus dois termos se equilibrando e se neutralizando em se unindo até se fundirem indissolúvelmente dentro da indiferenciação primordial”⁵⁰.

Resguardado isso, é verdade também que ao nível das aparências e de um certo estado da existência, a oposição existe e possui uma realidade relativa. Essa oposição aparece como “o mesmo” e “o outro” em vários níveis: entre

49 Sobre isso, veja o valioso texto, no qual me inspiro (Guénon, 1979, mais especificamente caps. VI – L'union des complémentaires; VII – La résolution des oppositions; VIII – La guerre e la paix).

50 Guénon, 1979, p. 47-48.

as individualidades, entre os clãs (e outros tipos de agrupamentos sociais) e entre as etnias, a depender dos contextos concretos de cada sociedade. O mesmo vale entre os seres humanos e os demais seres terrestres, e mais explicitamente com os animais. A condição intrinsecamente dependente dos seres cósmicos (não sendo auto-suficientes, são carentes) os obriga a serem predadores e presas ao mesmo tempo, como comedores e comida uns dos outros. A unidade e dualidade coexistem no mundo manifesto, e exclusivamente nele, e é isso que está na raiz das alianças e guerras. Em um seu aspecto mais profundo, é a guerra que o ser individual deverá travar no nível puramente interior e espiritual, dentro de si, de modo a realizar a unificação da multiplicidade, por meios que pertencem ao próprio mundo da multiplicidade⁵¹. A questão das alianças e guerras ao nível social é uma aplicação exterior e secundária dessa questão metafísica mais profunda.

O mundo da manifestação é o da multiplicidade, das contradições e rupturas. Para superar as dualidades, alianças e guerras são mobilizadas, de acordo com cada contexto e seus determinantes. A guerra fazia parte da constante movimentação dos povos indígenas: “O povo antigo vivia sempre fiscalizando os territórios, para ver se tinha alguém nesses territórios que eles preferem. Eles andavam e, se encontravam alguém, era guerra, para expulsar os invasores. Quem fosse mais forte expulsava o outro daquele território”.

Para um povo guerreiro como os Xavante, a guerra tinha um lugar importante. A coragem e o enfrentamento sem temor diante de qualquer inimigo tornava a morte no combate um ponto de méritos na vida pós-morte⁵². Os tempos primordiais eram os tempos dos poderes, romhõ. Os criadores romhõsi'wa mobilizaram seus poderes para a criação do mundo. O poder metafísico estava presente em tudo e em todos. Por isso, a criação do mundo tinha um lado de criação, se assim posso dizer, e um lado de destruição, pois a afirmação da criação através dos poderes mobilizava também as reações de outros poderes, que buscam defender o previamente existente e conhecido. Os tempos primordiais eram os tempos da guerra de poderes no nível corporal e sutil, com os confrontos das práticas xamânicas, em sua dupla face benéfica e maléfica (os chamados “feitiços” e “feiticeiros”), e isto vai percorrer toda a trajetória dos povos indígenas, mesmo após o encerramento dos ciclos de criação.

A instauração do mundo trará os seres e também as regras da vida tradicional dos A'uwê. Essa instauração, em seu duplo aspecto de criação e destruição, não será sempre recebida de uma forma passiva ou pacífica. A tentativa

51 Idem, p. 58.

52 O fim da guerra, a partir das condições atuais, somado à pressão sedentária, colocou para os povos guerreiros novos desafios, os “desafios modernos”, como a defesa dos limites das reservas, a lide com a política da sociedade envolvente e muitas outras batalhas, menos corporais e mais burocráticas. As transformações contemporâneas vêm exigindo constantes readaptações no modo tradicional de vida, readaptações nem sempre simples. A balança entre ganhos e perdas é tema de muita atenção e certa preocupação entre os velhos e a comunidade de modo geral. O sentido da guerra teve de ser redirecionado.

de impedir o espalhamento do céu, cortando-o com machado, ilustra as reações da comunidade diante do processo cosmogônico. Os A'uwê não gostaram daquele misterioso erguimento do céu. As ações cosmogônicas e as reações humanas, travadas no campo de batalha dos tempos primordiais, revelam através do mito o drama cósmico da manifestação existencial, dentro do qual os destinos humanos terão de se mover. O drama cósmico revela e esconde os segredos e seus poderes.

Uma das facetas da guerra dos poderes é aquela entre o clã dos Poreza'õno e Öwawê. Os dois parinaia eram Poreza'õno e Öwawê. A delação virá do terceiro i'amo, que era Öwawê, clã considerado “mais bruto” pelos velhos. O i'amo Öwawê delata, e a ordem de matar os dois parte também dos Öwawê, que dão a idéia e depois os Poreza'õno se juntam e aceitam. Do ponto de vista de uma compreensão mais profunda diante do processo cosmogônico em andamento, os Öwawê desempenham um papel que os aproxima mais da tendência obscura da manifestação, tamas, a ignorância. Assustados com a descoberta do poder dos parinaia, embora estes sejam cada um de um clã, são os Öwawê que reagem temerosos de que, “se os dois (parinaia) pensam que só eles têm poder, o clã Öwawê vai querer mostrar que os Öwawê também têm poder. Tem uma disputa, rivalidade... O clã dos Öwawê teve agora uma rivalidade contra eles”, esclarece Hipru. Não foi um Poreza'õno que delatou, nem os Poreza'õno que se sentiram ameaçados e obrigados a reagir, ao menos inicialmente. A reação da tendência obscura diante do poder da “Atividade do Céu”, para usar um termo taoísta, será desempenhada neste caso pelos Öwawê. Reações desta natureza aparecem em relatos míticos de outros povos, não só indígenas, como o caso de Caim e Abel, ou Christo e o mundo judaico.

Sob este ponto de vista, os Öwawê têm um papel ativo. Os dois parinaia se colocam de modo passivo diante da morte que lhes espera, e eles sabiam disso. Mas, sob outro ponto de vista, – e se lembrarmos que é do sangue derramado do Poreza'õno que nascerá wawa, a árvore propiciadora do sonhar com as músicas, e o quanto isso é fundamental entre os A'uwê – podemos dizer que os Poreza'õno é que se aproximam da tendência ascendente dentro da manifestação cósmica. Rompida a ordem cósmica inicial com as criações do benéfico e perigoso pelos parinaia, o equilíbrio relativo será restabelecido através da ação reativa dos Öwawê. Dentro da Força, do poder de yang, está o germe da outra Força polar, o poder do Yin. Os personagens, representando essas forças cósmicas, jogam os papéis necessários de uma trama cosmogônica da qual nem sempre todos têm uma visão clara. Apenas os romhōsi'wa têm essa clara consciência, pois eles são o centro cósmico, em torno do qual gira a trama dos imperativos da criação e desenrolamento do mundo. A consciência dos demais é função do seu poder, que por sua vez é função da sua maior ou menor proximidade com o centro cósmico. Nada está faltando, nada está sobrando, nada está errado, tudo foi como tinha de ser. Os parinaia sabiam que iam ser mortos

e quando encerram os planos deles, dizem os velhos, aceitaram pacificamente a morte sem reagir, e de seu sangue nascem as árvores para sonhar e curar.

A cadeia de ações e reações prossegue, agora com a instauração da vinçança, que restaura parcialmente a ordem anterior rompida. A partir daí, toda morte terá de ser vingada. Criação e destruição, vida e morte. Após a ação ignorante, brota a clareza, a consciência da verdadeira natureza dos parinaia: eles eram os criadores, e a última herança que demonstra isto são as árvores de vida, que servirão para a cura e acesso ao mundo da origem dos cantos sagrados, que serão ouvidos e compartilhados com a comunidade. Depois que mataram os parinaia, veio o arrependimento. No warã, discutiram: Por que nós matamos? Antes dos dois nós comíamos só aqueles corós do pau podre. Porque, antes dos dois nascerem, antes dos dois criarem, a gente não comia comida boa; depois que os dois nasceram e estavam criando, estamos comendo melhor, das frutas boas. Por que nós matamos, por que nós não pensamos?” Discutiram isso entre eles.

Os velhos comentam o passado com saudade e revolta. Seruburã falou assim: “Os dois parinaia criaram muito, criaram muitas coisas para o povo saber, mas a gente não sabe aproveitar o que eles passaram, o que eles ensinaram, o que eles criaram. Não sabemos tudo o que eles criaram. Eles criaram muita coisa dentro da cultura indígena. As coisas para a gente viver, ele deu. Foi ele. Se fosse a gente, não saberíamos como viver. Mas ele sabe. Ele é que está guiando a gente como a gente vai ser... Ele ia ensinar, ele ia criar muita coisa se não tivesse sido morto”.

Quando contam a respeito dos parinaia, os velhos se emocionam saudosos, esclarece Paulo Supretaprã: “Como Rupawê falou, as coisas que já são do passado, ele se sente... Criaram muitas coisas... Aquele nosso povo antigo, waru'rada, se deixassem os dois mais um tempo, eles tinham esperança que ia chegar até a escrita, essa esperança, porque eles imaginam desse jeito. Sempre eles falam isso, quando você pergunta sobre os parinaia, eles sentem saudades... Eles têm uma revolta contra o povo do passado, podiam ter deixado eles viverem, até onde eles pudessem criar. Eles acham que foi no meio do caminho, nem metade... Talvez metade das coisas que eles criaram, eles acham isso. Para eles a história dos dois parinaia é emocionante. Podiam ter... Eles não fizeram mal nenhum, estavam começando criar... Sereburã falou, quando começa conversar sobre o passado, ele se sente... Se ele pudesse ser igual eles, tem logo o pensamento e resolve os problemas logo, se tivessem poder como eles, falaram isso”.

Os parinaia são agora os hōimana'u'ö que vivem no hōiwa, o céu. Os velhos têm uma visão analógica muito interessante sobre a presença dos hōimana'u'ö entre eles, e entre os brancos. Os parinaia e o Christo. Não é que digam que seja a mesma coisa. Eles comparam a história dos parinaia com a do Christo e traçam comentários analógicos. Consideram até que o hōimana'u'ö nasceu primeiro entre os A'uwê, depois nasceu lá, entre os brancos, ou que

depois os dois foram para lá: “Igual que aconteceu com o hōimana’u’ö aqui aconteceu com os brancos. Primeiro ele nasceu no nosso povo, depois ele nasceu no warazu, para experimentar se eles acreditam nele. Do mesmo jeito que lá ninguém acreditou neles, nosso povo não acreditou neles; depois eles experimentam os brancos, que também não acreditam, e vão matar por isso”.

Um raciocínio analógico dessa natureza talvez tenha instigado os salesianos a concluir que os parina’i são a evidência da mesma descida do Verbo divino, como que ante-preparando a encarnação do Verbo em Cristo. Quando perguntei ao Paulo se esses criadores que aparecem entre os warazu teriam algo que ver com o Cristo, ele esclareceu que “não se falou no Cristo, que só falaram que aconteceu a mesma coisa com eles, com a diferença que os warazu amarraram o Cristo”. “É como eu ouvi a história”, disse Hipru, “os dois foram para lá, entre os warazu também. Sabemos a história dos warazu, antes eles se matavam muito. Aí os dois foram para lá, para resolver isso. O nosso povo já os tinha matado, deve ser por causa da inveja. Até hoje existem os invejosos. Aí foi para o warazu, criou dinheiro, criou como viver, como iniciar a vida, tudo isso passou para o warazu. Aí viveu, viveram, viveram lá no meio do warazu. Aí os warazu invejosos o mataram também. Foi quase a mesma história da gente, que aconteceu com eles. Aconteceu a mesma coisa. Eles estavam só criando. No warazu fizeram a mesma coisa. Invejoso. Foi muito diferente contra o warazu. Ele estava ajudando a pessoa que não tem jeito como comprar alimento, ensinando como o pobre viver. Então eles se reuniam, davam as coisas, tudo isso. Foi diferente o tratamento para o povo pobre. A história é a mesma coisa. Vêm os ricos, que têm muito, dizendo que aquele não é nada, que está unindo, que é só conversa, que é mentira dele, então é bom ele ser matado, é a mesma coisa, como aconteceu com ele. O warazu fez a mesma coisa com eles. Eu dei só uma base, um exemplo, o que eu vi, é a mesma coisa. Foi assim. Os invejosos mataram... os poderes do dinheiro. Eles o amarram, foi diferente o que eles fizeram com ele. Então é assim.”

Os parina’i vivem agora no hōiwa. São os hōimana’u’ö. Na narrativa de seu sonho, Sereburã vai mostrando o modo como o hōimana’u’ö apareceu para ele e como o hōiwa é, “muito bonito, tudo plano, só vê buritizal, igual pasto bem limpo, dá para você ver. E tem muita gente”. Algumas influências do simbolismo do Cristianismo, difundido pelos salesianos, aparecem no sonho; outras são desmentidas.

“Foi assim que ele viu o mundo para lá, onde o hōimana’u’ö está. Um lugar muito plano, muito bonito. E muitos que morreram estão lá, todos novos.” Esse lugar é dawedi, que significa: tem muita gente bonita.

Lá, a luz é mais clara, branca, brilhando mesmo.

4. Wasi Wasu’u Wapté e a Estrela

Constituídos o céu, a lua, o sol e alguns vegetais e animais pelos parina’i, abre-se através da estrela Wasi o contato entre Hōiwa, o céu, e Tī’a, a Terra. Com isso, abre-se a visão dos A’uwê sobre a existência de hōiwa e seus habitantes, seu modo de vida.

A narrativa

Então o adolescente, quando avança de treze anos a idade, já é ai’repudu, entende mais da cultura, ele não quer ficar mais do lado do pai. Ficando cada vez maior, eles fazem uma reunião deles. Todas as tardes, quando está escurecendo, entre eles se reúnem. Eles têm um assovio, eles não gritam, é só pelo assovio. Então todo mundo se entende. Todo mundo chega, está reunido, com aquele assovio que fizeram. Eles não são wapté ainda, são ai’repudu. Não estão no hō. Mesmo existindo hō, eles têm o lugarzinho deles, cercado, para fazer sombra. Tiram umas varas com folhas e fazem um cercado em volta. Isso eles faziam todos os dias, para eles pousarem fora das casas deles.

Então eles começaram a deitar. Dois deles falaram entre si: “Olha, companheiro, que estrela bonita aquela!”. “Qual?” “Aquela.” Mostrou a estrela, aquela. “Não, aquela está muito feia, muito vermelha, muito feia. Aquela outra está mais bonita. Se pudesse descer, se ela pudesse descer, ficar deitada junto comigo.” Foi assim.

Para aquele que achou a outra estrela mais bonita, ela desceu para ele⁵³. Então ela ficou deitada, do lado dele⁵⁴. Então, onde tem espaço, ela desceu, ficou do lado do ai’repudu que achou a estrela mais bonita. E dormiram.

Quando amanheceu, o grupo dele já saiu⁵⁵. Só ele que sobrou, ficou sozinho, deitado. O sol foi subindo, assim. Quando a mãe sentiu a falta dele, que ele não tinha chegado, mandou o irmãozinho dele, para que o chamasse, porque está na hora de almoçar. Ele foi lá chamar o irmão. Correu, correu, correu e deu o recado para o irmão: “Meu irmão, minha mãe está te chamando. É para você ir almoçar”. “Olha, vocês têm que trazer para mim, traz para mim.” Então o irmãozinho voltou de novo: “Mãe, é para eu levar para ele”. “Ele tem que vir buscar, por que ele não está querendo vir?” E ele voltou de novo, correndo: “Meu irmão, minha mãe falou para você buscar”. “Olha, meu

53 “Deve ser que o grupo já estavam todos dormindo, porque ninguém viu a moça chegando. Deve ser que os companheiros dele já tinham tudo dormido.”

54 “Os velhos falaram, podiam ter descido as duas que eles acharam bonito, mas foi uma só, deve ser porque não tem espaço para isso, senão os outros do lado descobririam.”

55 “Não sei como que os companheiros dele não o acordaram, não levantaram a esteira com que ele estava se cobrindo. Não sei como, acho que deve ter de acordar sozinho, não sei, isso deve ser um respeito, o deixaram, quem acordou já saiu.”

irmão, eu não vou não, você tem que trazer para mim, eu não vou lá. Vocês trazem para mim.” O irmãozinho dele voltou de novo: “Mãe, é para a gente levar comida para ele”. “Por que ele não está querendo vir buscar?” E falou isso brava, a mãe, por que ele não queria vir buscar comida? Por que ele não vai comer? A mãe falou brava.

Ele voltou de novo, correndo: “É para você buscar, minha mãe falou”. “Não, você tem que trazer para mim, eu não vou lá não. O que eu vou fazer lá? Vocês trazem para mim.” Ele voltou de novo: “Mãe, é para a gente levar para ele”. “Ele tem que vir buscar!”, a mãe falou, brava. “Então vai, agora você vai quietinho”, a mãe desconfiou, deve ter alguma coisa⁵⁶. Ele correu, parou, ficou olhando, olhou, e viu que tinha gente do lado do irmão, era uma moça de pintura listrada. Ele voltou, correndo, de lá ele voltou, logo que ele viu, ele voltou.

E contou para a mãe: “Mãe, mãe, do lado do meu irmão tem gente deitada”. “É verdade?” “É verdade, mãe.” “Então vamos lá.” Eles foram juntos. Chegaram lá: “Ô filho, onde está a pessoa que estava deitada do seu lado, que seu irmão tinha visto?”. “Não tem ninguém não, mãe. Não tem ninguém do meu lado não, mentira dele.” Então ela tirou aquela esteira que o estava cobrindo, mas não tinha nada mais. “Nada, não tinha ninguém não.” Então ele pediu para a mãe: “Mãe, manda meu irmãozinho trazer a borduna, para mim tirar embira para ele”. A mãe dele foi e disse ao filho pequeno: “Seu irmão está lhe pedindo para você levar a borduna para ele tirar embira para você”.

Ele levou, e eles foram, seguindo para o rumo, para o lugar onde ela está, deve ser que já tinham combinado entre eles, ele já sabe. Ele foi experimentando, se tirava a corda, “ah, esse aqui não tem embira”, bateu de novo, “ah, esse não está prestando, não está dando nada”. Quando já estavam quase chegando onde ela está, ele falou para o irmãozinho: “Olha, meu irmão, eu não quero que você se assuste, tem gente lá. Fica firme”. Pediu que ele não se assustasse, se ele visse que a menina está lá. E pediu que ele batesse com a borduna na árvore. Ensinou para ele: “Você vai bater assim”. E, enquanto batesse, cantasse assim: Aiwede pana, aiwede pana, aiwede pana, aiwede pana, aiwede pana, aiwede pana, aiwede pana, aiwede pana, aiwede pana. Ensinou ao irmãozinho que não era para ele olhar para cima, sempre olhar para baixo. Que não era para ele levantar a cabeça, que ficasse com a cabeça sempre abaixada, para bater.

Então chegaram no lugar onde a noiva está esperando. Acho que ele nem viu que havia gente sentada lá. Ele já tinha explicado tudo, como bater. Ele subiu na árvore, sentou junto com ela, já tudo pronto. Então o irmãozinho começou bater, cantando: “Aiwede pana, aiwede pana, aiwede pana, aiwede pana... Está pronto? Está grande?”, perguntou o irmãozinho. “Não, ainda está

⁵⁶ “Os velhos acharam isso, deve ter alguma coisa, que agora a mãe pediu para ele ir bem quietinho, sem o irmão perceber.”

baixo!” E o menino continuou batendo com a borduna na árvore, enquanto cantava: “Aiwede pana... está pronto?”. “Não, não está pronto não, ainda está baixo! Agora você bate o último, agora você tem que continuar, batendo!” O irmãozinho continuou a bater, sem parar, enquanto cantava: “Aiwede pana...”. O irmão então gritou: “Pronto!”.

Quando o irmãozinho largou a borduna, olhou para cima: “Ai, meu irmão! Ai, meu irmão! Ai, meu irmão, desce, desce de volta, desce de volta!”, e correndo, chorando, foi tropeçando no cipó, caiu, ele correu chorando, chorando. Quando ele chegou na casa dele, chegou chorando, e a mãe perguntou para ele por que ele voltou sozinho, se o irmão tinha o levado para tirar embira? Então ele contou que o irmão dele tinha subido para o céu. “É verdade?”, a mãe perguntou. “É verdade, mãe, é verdade, ele subiu.” - “Então vamos lá.”

Levou a mãe e foi chorando, e ela também, aquela emoção, e mostrou o lugar onde o irmão tinha subido ao céu. A mãe olhou para o alto daquela palmeira. O pé de bacaba continuava alto, lá para cima. Ela sentou e começou a chorar, chorar bastante, alisava aquele pé de palmeira, bacaba. Chorou, chorou, chorou bastante, a mãe, enquanto alisava o pé de bacaba, querendo com isto fazer descer a palmeira de volta, mas não conseguia, ele já está lá em cima. Ela alisava e abraçava o pé de bacaba, porque foi nele que o filho subira.

Quando ele subiu com a noiva, ela estava com aquele enfeite de dente de capivara e com rabo de papagaio, e pintada de listrada. Quando chegaram lá em cima, lá no céu, já estava pronto a cama e o quarto dele. Antes dele chegar, o sogro já tinha preparado o quarto para a filha trazer o futuro genro. Quando ele chegou, tinha muitos olhando⁵⁷. Quando a menina chegou lá com o noivo, todo mundo cercou. A curiosidade do povo, tinha muita gente mesmo, em volta, muita agitação lá. Quando ele chegou lá na casa do sogro, a noiva o levou direto para o quarto dele.

Ele viveu lá no céu, viveu muitos anos, muitos anos. Ele comia mo'õni. O sogro tratou muito bem dele. O alimento era muito mesmo, muito mesmo. Essas frutas já estavam, já tinha lá, por isso que ele se alimentou com esse mo'õni, tinha muito alimento lá, não faltava para ele comida, porque a sogra tratava muito bem dele.

Um dia o sogro e a sogra perguntaram se ele não sentia saudades dos pais. Ele respondeu que estava com muitas saudades dos pais dele, precisava visitá-los. Foi daí que a sogra preparou tudo, mo'õni, ubdi. Cozinhou para ele e preparou também um pouco desse alimento cru. Na história, fala apenas desses dois alimentos.

A sogra já preparou tudo isso para descer junto com ele, esse ubdi e mo'õni, ele levou pouco, dentro de uma cabaça cortada. Então ele desceu.

⁵⁷ “Quando vem alguém de outra aldeia, sendo uma pessoa diferente, que chega, estranha, tem uma curiosidade das pessoas.”

Quando ele chegou lá, viu que os pais tinham pensado que ele tinha morrido. Eles já tinham rapado o cabelo, mas os cabelos já tinham crescido. Pensaram que ele não ia voltar mais, por isso raparam o cabelo, mas o cabelo deles já estava tudo crescido.

Todos comeram desse ubdi e mo'oni que ele trouxe para os pais, comeram, comeram, as famílias, todo mundo comeu. Então ele começou contar a história, o que ele viu lá em cima. Começou assim: “Quando eu cheguei lá, era todo mundo em volta de mim, foi muita gente mesmo, eu era um estranho, então todo mundo tinha curiosidade em me ver, muita gente mesmo. E quando nós chegamos lá, na casa da minha mulher, meu sogro já tinha preparado meu quarto. E deve ser que já sabia que eu ia assumir compromisso sério. É por isso que já está pronto o quarto para mim. O nosso quarto já estava pronto. Lá em cima, vi que tem gente lá, tem povo lá. É um lugar muito bonito, é um lugar muito plano, muita gente lá. É um lugar com muita coisa lá, muita comida lá”.

Ele foi contando o que ele viu, para a família: “Aquela estrela que vocês estão vendo é gente. É gente, pessoa. Vocês pensam que aquela lá é outra coisa, aquela lá é gente, tem gente lá”. Não falou de pássaro, só contou que tinha bicho, que tinha comida, que tinha tudo. Só isso que ele contou, o que viu, para a família. Ele viu que tinha tudo lá. Foi assim que ele contou para os pais dele. Que é gente mesmo, é gente, não tem nenhuma diferença nem mudança, é igual, é humano, é gente. Falou que aquela estrela é gente, esse céu que a gente vê, a gente pensa que não tem gente, tem gente.

Ele contou tudo o que ele viu, lá no céu, tudo que existe no céu. Já contou tudo para os pais, que tem povo vivendo lá no céu e que tinha muito alimento lá, tinha muito mesmo. Que é um lugar muito lindo lá. Que agora ele queria ir embora também, queria voltar. Falou para a mãe dele que ele trouxe o compromisso com o sogro, já é um compromisso, já está assumido. Ele trouxe aquele ubdi, mo'oni, é um compromisso que ele trouxe para eles, que era para matar as saudades deles. É a última visita que ele estava vindo, que agora ele está indo embora, que eles se respeitassem, a família. Aconselhou a família, que eles não falassem nada de brigar, de discutir, nem interferir um na conversa do outro, deixa que os outros discutam, era para não entrar no meio. Ele pediu isso. Ele está falando isso porque ele está querendo voltar logo para o céu. Que é a última visita dele à família e que ele nunca mais voltará para a Terra. Que agora ele vai viver sempre lá no céu. E que ele está olhando de lá de cima. Foi só isso que ele deu a palavra, para a família, que agora ele vai viver sempre lá, que nunca vai voltar, só isso. Töibö, acabou.

NARRAÇÃO: SEREZABDI – TRADUÇÃO: PAULO SUPRETAPRÁ XAVANTE

Exegese dos A'uwê

Wasi é a primeira mulher rombôsi'wa que se manifesta no domínio terrestre. Desce do reino celeste para levar o wapté com ela ao céu, onde se casarão e lá ele ficará.

Como os A'uwê descrevem o céu de höiwa? A partir dessa descrição, trabalho essa noção de höiwa na visão dos narradores. Há uma apreensão enquanto um céu em geral, um dos modos de eles traduzirem höiwa. Mas, dentro do höiwa, haveria vários “lugares” ou höiwa diferentes, um onde vivem os A'uwê celestes que são os “donos dos animais” e que têm o poder de se transformarem e descerem ao mundo como urubus, e que ensinaram aos A'uwê terrestres o domínio dos animais; outro onde vive o povo A'uwê celeste da estrela Wasi, e um onde vivem os dois parinai'a que são os grandes criadores höimana'u'ö.

Detalharemos esses distintos domínios de höiwa, sua localização simbólica e as referências que os narradores procuraram oferecer para se pensar “o mundo de lá”. Abro aqui, mas sem maiores desenvolvimentos, pois é um tema vasto, a questão dos sonhos como a principal porta de acesso dos A'uwê para os domínios de höiwa, de onde recebem os cantos rituais.

Höiwa é um conceito fluido e de difícil definição ou tradução, e a reflexão sobre ele passa pela reflexão sobre o real e o ilusório, o permanente e o transitório. O mundo terrestre é visto como um espelho, precário porque mortal, do original imortal que é a vida em höiwa. A vida terrestre é um reflexo da vida celeste: são realidades homólogas; lá tem povo A'uwê, caça, rituais, só que lá não há morte, finitude. Wasi é uma rombôsi'wa, e podemos pensar que höiwa é de fato a fonte de todo poder rombô, e por isso höiwa é, em última instância, a raiz fundante do mundo terrestre. Trabalharei em torno dessa questão do höiwa, ou dos höiwa, e a noção de Realidade Ilimitada no contexto da visão da tradição A'uwê. Em nossos diálogos, fica evidente a alta fluidez da metafísica A'uwê, de modo que não há uma postulação explícita em torno do importante tema do Absoluto e do relativo. A mais alta esfera de höiwa, que corresponderia à noção que em outras mitologias tradicionais é referida com o Ilimitado, o Tao sem nome, o Absoluto, e assim por diante, é atribuída à morada dos höimana'u'ö.

Examino a importância que os A'uwê atribuem às testemunhas que são postas nos enredos “só para ter uma história”, dizem os velhos, de modo que eles possam contar o que aconteceu e isso ser recontado pelos tempos, permitindo recriar a presença simbólica dos tempos primordiais, que se eclipsam com as mudanças, como bem observa L. Sullivan, a propósito de uma das funções de memória do mito.

Mas o mito não é apenas o veículo da memória dos tempos primordiais. Há o aspecto sincrônico que está presente no mito. Elaboro a distinção entre o que seria “o fato cosmogônico” (a aparição do mundo naqueles tempos) e a

noção da contínua criação que se enraíza nos princípios cosmogônicos atemporais, no eterno presente. O mito fala desses arquétipos cosmológicos, cujas imagens manifestas são os fatos cosmogônicos, os mundos manifestos no tempo. Mas é através desses fatos manifestos que os A'uuwê, e nós também, podemos acessar as verdades principiais que os fatos cosmogônicos revelam e ao mesmo tempo escondem.

Quando o ai'repudu desce de volta à Terra, traz várias coisas: novos alimentos, práticas rituais para o casamento, nomeação das mulheres e as notícias sobre a existência e a vida no mundo celeste de höiwa. Cada um desses elementos trazidos fará parte de certos aspectos do modo de vida A'uuwê: os alimentos serão replantados daí em diante, o casamento terrestre acompanha o ritual do casamento celeste; o mesmo ocorre com o rito de nomeação das mulheres, e as notícias da vida de lá abrem a partir daí o horizonte da consciência dos A'uuwê terrestres sobre os domínios (ou estados) superiores do Ser. Observo que, neste caso específico, o papel de rombōsi'wa de Wasi não é o de criar pela autotransformação algum ser, mas sim o de abrir a ponte de contato com o domínio celeste, para a descida de alimentos, ritos e conhecimentos sobre höiwa.

Por último, elaboro essa observação dos A'uuwê de que naquela época o céu era baixo e que, com o tempo, o céu foi subindo, ficando longe, e as coisas mais difíceis, piorando. Dialoguei com eles sobre a visão da doutrina hindu sobre a marcha descendente do ciclo cósmico. Apresento as reflexões dos velhos em torno desse tema importante, que se evidenciará na progressiva perda da presença do poder rombō entre as gerações posteriores. Mas ainda estamos nos tempos da criação.

Sempre são os ai'repudu que criam as coisas. Ai'repudu é antes de entrar no hö, quando entra no hö já é wapté. Antigamente se dividia os meninos que vão entrar no hö em três grupos. Se tiver muita gente, são três grupos. Tem o primeiro que entra, o segundo, e depois vem o terceiro, e tem também o quarto grupo. Esse não vive lá no hö, no dia que ele entra no hö, já vai na água. Antigamente eram quatro fases. Os meninos são desapartados para ser outro grupo. Já existia o hö, mas não é como hoje, que entra no hö desde pequeno. Antigamente os que entravam no hö já eram adolescentes, rapazes, já era tudo homem.

Ficando adolescente, ele não quer mais ficar dentro de casa. Eles mesmos já pensam: "A gente tem que ter alguma coisa, a gente deita lá no centro do warã". Todos os dias esse grupo dos ai'repudu se reúne. Eles não se chamam gritando, chamam pelo assovio igual do curiango. É um pássaro, começa a cantar em agosto, "curiango! curiango!". Os ai'repudu não chamam um ao outro gritando, é através do assovio igual curiango.

Eles se reúnem no warã. Tem hö, mas mesmo assim eles se reúnem, o grupo, iunsu. Os ai'repudu são adultos já, mas, mesmo sendo adulto, ele é cha-

mado ai'repudu, ainda não entrou no hö. Antigamente tudo era ai'repudu, vivia de dia com pai, mas de noite se separa, dorme lá no centro, no pátio. É assim que funcionava antigamente. E esses ai'repudu vão virar wapté.

Sempre são os ai'repudu que criam as coisas, porque, nesse tempo da infância, você sabe que ele imagina muito, as coisas bonitas: "Ah, eu queria ser aquilo". Tanta coisa que passa na cabeça, o que a gente quer ser. Eles dialogavam muito sobre as coisas da imaginação. Como as mulheres, que acham bonito as flores, e querem ser flor talvez, devem pensar isso, tão bonito. Ai'repudu é igualzinho no sentimento... O que acha bonito, ele quer... Por isso Wasi gostou desse ai'repudu, buscou a ele. Podia ser os dois.

Entre eles, mesmo sendo em grupo, tem parceiro, são amigos mesmo. Mesmo ainda sendo ai'repudu, já tem a dupla deles. Quando tem zomori, por exemplo, se não tem hö, se não tem wapté, então eles mesmos vão fazer uma casinha para eles, igual o hö. Mas não são wapté, são ai'repudu. Eles têm a casinha, mas não é chamado hö. Não tem nome essa casa.

A estrela desceu para o outro. É difícil para a gente explicar. Até hoje isso acontece. Entre amigos, quando vão paquerar uma moça, aquele mais espertinho que já sabe, que já fala direto, ele vai perder. Aquela pessoa que é tímida é que ganha. Aquela que puxou a conversa, ele não vai conseguir nada, o outro que falou se pudesse namorar com ela, consegue mesmo. Isso eu já vi muito, já comparei com isso.

Os velhos não têm a menor idéia de como pensar nisso, é tão difícil. Para pensar sobre esses dois ai'repudu, só pela história mesmo. A gente só pensa, aquelas pessoas que conseguem o poder, a gente fica com inveja, querendo descobrir como que é essa coisa, mas só eles mesmos que sabem. Então a gente não pensa nada sobre isso, deve ser com poder mesmo que eles conseguem isso. Aquela que deu idéia deve ter poder também, mas ela desceu para o outro que falou e achou bonito, e que pediu se aquela estrela pudesse descer para deitar junto com ele. Mas a gente nem pensa nisso, como a gente vai explicar? É tão difícil, é muito difícil. Só ele mesmo que sabe. Essas coisas que acontecem, são criadores que conseguem essas coisas, só eles mesmos que sabem.

Os velhos estavam discutindo. Aquela primeiro que deu a idéia. Será que é Öwawê ou Poreza'õno? Eu e meu tio, o Hipru, falamos que deve ser do nosso clã Öwawê que deu a idéia primeiro, que achou bonito. Isso nós achamos, mas todos eles têm poder, mas não é nosso clã que tem poder, o clã dos Poreza'õno é que puxa esse poder. Então aquele ai'repudu que conseguiu ser levado deve ser do Poreza'õno. Hipru está elogiando os velhos, que estão contando. Só nós dois, eu e o Hipru, somos Öwawê. Nosso clã é um tipo de gente que testemunha, somos testemunhadores; daquele grupo dos Poreza'õno sempre tem os testemunhos, os Öwawê. O que eles contam não é inventado, já vem do antigo mesmo, foi passado assim, e eles estão contando daquele jeito.

Por que a futura esposa desceu para aquele, por quê? Ele achou, que aquela estrela é mais bonita, ela ouviu a fala dele e desceu, e ficou do lado dele. A gente pensa nisso também, mas porque só ele que conseguiu? Podia ser os dois. Se ele achou bonito para ele, e o outro companheiro dele também achou bonito, por que não vai descer para os dois? Deve ser assim: porque o Poreza'õno é o primeiro, está deitado ao lado da porta, tem espaço para deitar do lado dele, mas o segundo não tem jeito, no hõ é tudo em fila assim, igual como o meu dedo, não tem jeito para o outro companheiro porque é tudo apertado, só com o primeiro para lá. Deve ser por isso. É o que nós pensamos. Mas nós não sabemos, podia ter descido para os dois.

Aquele que puxou a conversa apontou para aquela estrela bem vermelha. O outro falou que o olho daquela estrela está muito vermelho, não gostou. Disse que aquela lá é mais bonita, se pudesse descer, aquela lá é mais branca, limpinha, mais clara. De madrugada desceu a estrela branca. Quando ela desce, ninguém fica sabendo que tinha gente do lado dele. Nem o companheiro dele também não está sabendo que tinha gente, é só ele mesmo. Ninguém desconfiou. Os velhos disseram que deve ser que o povo antigo eles se respeitam, nem chamam. Deve ser aquele respeito, cada um que levantou vai embora. Não chama os outros. Ninguém sabe. Ele ficou para trás, com compromisso. Ninguém sabe. Amanheceu, o grupo dos wapté saíram. Ele ficou para trás, por último, dormindo até o sol aparecer, não acordou não, os dois estavam namorando lá. Isso que o Hipru falou também. Ela deve se diminuir, ela tem poder também, ninguém vê, só ele mesmo. Hipru falou que quem viu é só o irmãozinho dele. Toda vez a mãe mandava o irmãozinho. O filho não tinha chegado, o sol já está alto, o grupinho dele todo mundo já está em casa, só ele que não compareceu, estava na hora da comida, a mãe mandou o irmãozinho chamar, ele deu o recado, o irmãozinho também não viu, só deu o recado e voltou. O irmãozinho dele não tinha preguiça, toda hora a mãe falava para dar o recado. Ele já estava cansado também. Agora ele foi devagarzinho, agora do lado tinha gente, por isso que ele viu. Toda hora ele corria, acho que a menina se diminuía, não sei, ficava invisível, desaparecia. Depois o irmãozinho ia correndo e voltava de novo. Então era isso, ele andava, agora cansou e veio devagarzinho, e descobriu que tinha gente, pegou no flagrante. Então ele voltou, correndo, contou para a mãe. Eles foram juntos, chegaram lá, a mãe descobriu a esteira, não tinha mais ninguém.

Foram tirar embira. Ele falou para o irmão não se assustar se ele visse que a menina está lá. Ele falou para o irmãozinho não olhar para cima, sempre batendo na palmeira com a borduna. Os velhos explicaram que se o irmãozinho quando está batendo, se ele olhar, é perigoso dele parar de bater no meio do caminho. Se ele está batendo e olhar para cima, e a palmeira está subindo,

o menino vai se assustar. Vai parar aí e vai embora. Então ele pediu para não olhar, para ir rápido mesmo.

O canto aiwede pana era um canto de poder. Os velhos pensam, como você, que deve ser, deve ser que ela tenha ensinado para o noivo como bater, e ele ensinou para o irmãozinho. Eles pensam isso também. Eles têm umas dúvidas, porque isso não foi contado na história. Quem desceu com esse canto foi ela. Do jeito que eles pensam também nisso, você pensou também. Ela que sabe, ela que desceu com isso. Para voltar, como que vai voltar? Então ela deve ter ensinado para o noivo como bater, para ele passar para o irmãozinho como bater. Mas isso que o Jerônimo disse, que ela deu cará para o cunhadinho dela se alimentar para ele ficar forte e poder bater na palmeira, os velhos negaram. Não é verdade, nunca ouviram isso, na história não.

Os dois já estão sentados, e a noiva falou para o noivo não olhar para baixo, sempre olhar para cima. A fala é essa. Ela falou para não olhar, porque, se olhar para baixo, ele vai ficar com medo. Os velhos estão dizendo que, se ele olhar para baixo, ele se assusta, ele nunca subiu alto assim. Então às vezes pode assustar, pipadi, então é melhor não olhar. Ela sabe, porque ela já está acostumada, ela é de lá, fica olhando para baixo. Ela já sabe, mas ele que está subindo pela primeira vez, se olhar para trás, ele vai ficar com medo, sentir saudade. Por isso a noiva falou para o noivo só olhar para cima. Se olhar para cima não dá medo mesmo. É isso.

Antes do irmão dele subir, ele já tinha conversado sobre tudo isso com o irmãozinho. Que aiwede pana significa “para subir, para crescer”. Então o menino já sabia isso. O irmão mais velho já tinha explicado. O menino deve saber isso. Do jeito que a noiva ensinou, o namorado dela ensinou para o irmão, foi passando assim. Ele falou para o irmãozinho bater, sem olhar para cima, senão ele ia parar de bater. Porque ninguém agüentaria fazer isso. Os velhos pensaram desse jeito, se fossem eles, iam parar no meio do caminho, parar de bater. Eu não sei o que ia acontecer se fosse parar no meio. Mas o irmão dele, antes de subir, já ensinou como bater, até se falar que sim, que ficou alto, e podia parar; se falar que não, que continuasse. Já deu ordem, o irmãozinho já está consciente disso. Por isso o irmão dele bateu até o fim. Quando ele cansava e perguntava se está bom, o irmão respondia: “Não, ainda está baixo”, e ele continuava batendo. Ele nem olhava também, claro, o irmão mais velho, o que ele mandar de ordem você vai fazer pela metade? Não tem jeito. O irmão deu ordem, tem que fazer o serviço até o fim se for menino obediente.

Wasi tinha poderes. Se ela não tivesse poder, ela não ouviria o menino dizendo que está achando bom, bonita aquela estrela. Deve ter poder, por isso que ela ouviu, por isso que ela desceu. Se ela não tivesse poder, não estaria descendo para levar o namorado dela. Porque ela tem poder, ela desceu. E aquele cunhado dela, o menino que foi bater, é só para ter uma história,

deve ter isso. Deve ter o poder dela, para subir sozinha também, mas deve ser que usou o cunhado só para ter uma história. Não é que, quando ele batia, subia. Deve estar subindo, mas o menino bateu só para ter uma história mesmo. Se os dois subissem escondidos, ninguém ia saber. Tem que ter alguém que viu, para ser contado também, como aconteceu. Por isso que ele chamou o irmãozinho dele, para acompanhar. O irmãozinho foi enganado. Foi levar onde está a namorada do menino, e ensinou o jeito de bater. Para ter uma história, contada.

Ninguém vai querer deixar neutro, sem história. Tem que ter alguma coisa, um sinal, para alguém contar. Os criadores não podem fazer as coisas sozinhos, em segredo. Não tem jeito. Tem que ter alguém para contar. Alguém tem que saber a história do criador. É isso. Por isso tem que ter alguém que veja isso, para ser contado como aconteceu. Deve ser para isso. Se não, se o menino sumir de lá, todo mundo vai ficar preocupado, aonde foi? Como que foi? Ninguém vai saber a história. Tem que deixar algumas pistas, e alguém tem que saber, para contar. Por isso que todos os criadores deixam algumas pistas, para contar mais ou menos. Porque alguém viu e conta. É assim. Não é porque tem poder que pode sumir sem mostrar nada. Alguém tem que saber disso. Todas as histórias têm que ter alguém vendo, para contar para os outros como que foi, como que aconteceu com ele, alguém tem que saber isso. Todos nós pensamos dessa maneira, tem que ter algumas pistas para ser contado, como aconteceu, tem que deixar algum sinal, para onde que ele foi, tudo isso alguém tem que ver.

A estrela desceu pela palmeira wa'awede. É a mesma palmeira por onde eles vão subir de novo. O menino desceu também por essa palmeira. Quando ele desceu deve ter um tipo de controle para descer. Ele não pode ficar parado, tem que descer com o que está trazendo. É como quando a gente sai de dentro do carro. Saiu, é só pegar as coisas que está trazendo, dá para carregar. Wa'awede, wa'awederã, o pé novo, Sereburã falou que deve ser igual àquele banco de bicicleta. Quando o banco da bicicleta está baixo, você tem que levantar, deve ser isso, deve ser igual. Vai subindo, e para descer é a mesma coisa.

Nós não sabemos se era pé de macaúba, wa'awede. É tão difícil e tão rápido para chegar. Eles acham: como que ele foi? Se é wa'awede, por que agora ele não cresce, não vai? O nosso historiador fala: não é aquilo mesmo, não é wa'awede; eles falaram que é wa'awede, mas deve ser um especial, igual, eles são poderosos, deve ter alguma coisa que anda rápido, que desenvolve rápido. Eles falam que é wa'awede, pé de macaúba, deve ser igual a essa madeira, mas deve ser alguma coisa que é rápido de subir. Deve ser uma escada mesmo, mas não dá para a gente imaginar isso.

Quando o menino achou bonito e escolheu que aquela estrela é bonita, a estrela ouviu. Então o pai dela deve ter ouvido também. As coisas já estavam todas prontas, o quarto dele já estava separado, a divisão da casa, do sogro,

do genro, estava tudo separado. O pai dela deve ter ouvido também, o que ela achou ele achou também, então autorizou para buscar o rapaz para cá. O pai não foi contra, aceitou isso. Por isso o pai dela pintou a Wasi, a preparou, toda listrada, colar com dente de capivara. Foi ele que fez enfeite para a filha, por isso que ela desceu pintada.

O pai dela deve ser chefe de lá, por isso que ninguém falou nada para eles. Claro que podiam ter achado ruim, uma pessoa estranha casando lá, todo mundo poderia ficar contra, mas ele deve ser algum líder, isso que os velhos acharam. A gente imagina isso, mas nunca isso entrou na história, se o sogro era o líder, ou não, nós não sabemos. Deve ser o líder, porque deve ser que ele também tem poder. Se não fosse o líder ninguém aceitaria isso, de outra pessoa estranha. Ele deve ser um chefe, por isso todo mundo respeitou. A gente imagina isso, mas não sabemos disso pela história, mas nós pensamos isso.

Quando ele chegou lá em cima, lá no céu, já estava pronta a cama dele, o quarto dele, o sogro já tinha preparado antes dele chegar, para a filha levar o futuro genro. Preparou tudo, o quarto para ele. Quando ele chegou, tinham muitos olhando, como é uma pessoa diferente, sabe como que é. Se vem de outra aldeia, uma pessoa que chega, estranha, claro que tem uma curiosidade das pessoas. Quando essa menina levou o noivo para lá, todo mundo cercou. A curiosidade do povo, tinha muita gente mesmo, em volta, muita agitação lá. Quando ele chegou lá na casa do sogro, já foi direto para o quarto dele, a noiva o levou para o quarto já, direto.

Quando ele desceu, contou que lá é uma terra muito plana, fala que é itehudu, é um cerrado baixo, bem plano, que é um lugar muito bonito. Que a gente não pode pensar que não existe nada lá, que lá em cima não tem gente. Falou que tem gente lá. O céu não é vazio, tem gente nele também. Igual como a gente vive aqui. É gente, é humano, é A'uwê, é gente, falaram os velhos. É A'uwê uptabi. É gente mesmo, não tem diferença, é pessoa mesmo, como a gente que estamos aqui, não tem uma mudança, nem baixinho, é igual, é humano, é gente. Lá é como aqui, tem clã, tem aldeia, fala a mesma língua, o corpo deles é igual ao nosso. Se a língua fosse diferente, aquele que voltou ia contar, mas é gente, fala a mesma língua que a gente, o estilo da casa é a mesma coisa, mas tem muito mais do que aqui, muito mais casas, e também que o lugar é muito bonito, muito lindo. Eles sempre falam assim, que é um lugar muito bonito, muito bom mesmo, ele contou assim.

Ele contou que tem muito alimento lá, comida. Tem ubdi (inhame), mo'õni (cará), tem mo'õnihöiré (espécie de tubérculo nativo), são três. Ubdi tem um cheiro bom... Mo'õni tem um cheiro muito bom também, mo'õnihöiré é outro gosto, é mais gostoso. A polpa é tudo igual, bem fininho, igual calcário, bem gostoso. Isso tem muito mesmo, lá no céu. Contou que tinha bicho, que tinha comida, que tinha tudo. Ele viu que lá tinha tudo.

Ele viveu muito tempo lá. Quando ele subiu, não era wapté, nem ritéi'wa, era ai'repudu ainda. Ele subiu e viveu lá muitos anos, mas não sabemos quantos anos viveu. Sabemos pela história que ele viveu muitos anos lá, sendo ai'repudu, depois rapaz, depois adulto, e teve filho também. Quando ele sentiu saudades, ele falou alto para que o sogro ouvisse. Já estava sentindo saudades da família, ipê'êzé. Ele queria descer e visitar os pais. A sogra preparou o compromisso para ele levar. O sogro ouviu, mas não falou: "Eu vou preparar, espera aí, eu vou preparar para você levar". Não falou isso, mas ele ouviu, já preparou, tem que levar alguma coisa. Desceu com esse mo'õni e esse ubdi, dentro da cabaça cortada.

A sogra fez um preparo para ele levar para a mãe dele, para os pais dele comerem. É um compromisso dos compadres, já é um compromisso. Ele levou isso, para baixo. O que ele trouxe, até hoje a gente faz. Se meu pai fosse vivo, é claro que meu sogro tem que preparar para mim. Então eu tenho que visitar meu pai, eu tenho que levar o compromisso da minha sogra para o meu pai. Sou obrigado a levar. A sogra colocou mo'õni e ubdi, dentro da cabaça grande cortada no meio. Uiwawiwa'rã é a cabaça grande cortada no meio, ele levou os alimentos aí dentro.

Lá existe mo'õni, ele trouxe para cá, mas não é daí que começou a primeira vez a ter aqui. Aqui também tem, e lá também tem. Mo'õni foi o hõimana'u'õ parina'i'a que criou. Existe lá também. Os velhos disseram que deve ser que ele tenha trazido também o cru para poder plantar. Devem ter plantado, devem ter guardado. Claro, a coisa que a gente traz do mato, para ficar mais perto, tem que pensar em plantar mesmo.

Isso que o Jerônimo disse que a noiva ensinou tudo para o ai'repudu, o que ela ensinou? Os velhos disseram que não ensinou nada. Não foi assim a história. Não tem isso que ela ensinou, não ensinou nada. A história diz só que ele subiu. Quando o sogro ouviu o genro dizer que estava com muita saudade da família, a sogra preparou o alimento para levar para baixo. A história foi só isso, não ensinou nada, não contou nada, não ouvimos a fala da noiva. Viveu muitos anos com a mulher dele, vai ficar assim dormindo, sem fazer nada? Você está perto da mulher, vai ficar parado? Se é novo, não é velho, velho é só dormindo, mas rapaz não fica à toa, deve ter tido filhos. Mas a mulher dele não ensinou nada, ele só contou o que viu lá.

Ele era ai'repudu, então não tinha compromisso aqui. Gostou da estrela e casou lá. Mas o casamento já existia aqui, era igual ao de lá, a repartição da casa, tudo igual, como o nosso sogro faz a repartição, fecha um quarto para nós, já tem, igualzinho. A vida lá é igual aqui. Antes dela, já tinha o estilo de casamento aqui. O casamento aqui na Terra e lá em cima é mesma coisa. Não teve uma coisa diferente que foi trazida de lá. Já existia isso do sogro da gente fazer uma comida para levarmos para o nosso pai, nosso tio, isso já fazia antigamente. Já existia esse jeito do compromisso do genro da gente. Antes da Wasi, já existia.

Ela tinha cabelo grande e pintura listrada no corpo. Aquela listra deve ser o costume deles de lá. Rupawê falou: "A gente pode pensar. Pessoal da Amazônia, do Xingu, sempre anda com aquelas listrinhas dela... A gente pode pensar, deve ser a cultura de lá mesmo". O enfeite também. Esse enfeite, porque até hoje existe isso. Eles são os criadores do compromisso, para o menino assumir a responsabilidade. O enfeite de dente de capivara deve ter sido feito para isso mesmo, porque até hoje nós seguimos isso. Eles devem ter criado, mas não foi contado que eles criaram.

Essa menina-estrela desceu e deitou do lado dele. Então até hoje a gente segue isso. Eles que criaram para ter o compromisso. Os velhos falaram, quando a gente encerra o tempo da casa de adolescente, acontece isso. A noiva já vai se apresentar. Primeiro sem se pintar. Na cultura a gente faz o compromisso. A mãe traz o bolo, tudo, e coloca do lado da noiva, já é o compromisso, vai ser a futura esposa. Então a moça vai lá, deita do lado daquele que vai ser o futuro noivo, e levanta rapidinho, vai embora. É assim, acabou o hõ, a gente já está assumido, já assumimos todas as festas. Agora já estamos preparados mesmo. No último ritual, o homem sai com gravata, penas de rabo de mutum, jacu; se ela é maior, também sai enfeitada com o colar de dente de capivara, com pena de rabo de papagaio amarrada no pescoço. Tem algodão que vai em volta no pescoço, tem o colar de dente de capivara e a gravatinha de rabo de papagaio. No ritual de encerramento, a noiva sai, vai até uns cem metros, a mãe dela coloca uma esteira ou abanador, daí ela senta, ajoelhada. A madrinha vem e tira os enfeites. Eles contam assim, já vem assim, o compromisso de casamento.

A pintura listrada não faz parte disso. A pintura listrada é quando dá o nome para as mulheres. Daí ela se pinta. Pinta igual a estrela. Para a gente nomear as mulheres, é daquela maneira a listra, e o cabelo é cortado, curtinho. Porque fica bonito, com aquele corte. Essas coisas vieram de lá, quando vai dar a nomeação das mulheres, essas coisas vêm de lá, isso os velhos estão falando. Para dar nomeação das mulheres, e quando encerra as festas, é a mesma coisa, o padrinho coloca o colar de dentes da capivara. É o padrinho do casamento. Lá no hõiwa deve ser os cunhados também, porque o pai não pode nem pôr a mão na filha. As coisas vêm tudo de lá, essa informação, vem tudo de lá. Quem trouxe contou tudo isso para as famílias como que é essa maneira de realizar essas festas, daí essas cópias foram tudo assim. Porque as coisas vieram de lá mesmo.

O menino era ai'repudu quando a menina-estrela desceu e deitou do lado dele. Ele não está no hõ, é ai'repudu. Como ai'repudu ele não pode dormir com mulher. É proibido. Mas não deu tempo para o pessoal ficar sabendo e dar o castigo, não deu tempo para castigá-lo. No dia que estava namorando, que amanheceu com ela, ele já foi, já subiu. Quem sabia era só o irmão dele, não deu tempo, ele não ficou no chão. Ele já foi para o céu no mesmo dia. Acho que

ele ia receber o castigo sim, se ele estivesse. Ia acontecer com ele. Porque como ai'repudu ele não podia dormir com mulher. Não deu tempo, os dois já foram embora, por isso que não recebeu esse castigo. Como aconteceu na história do wapté aihö ubuni, que ficou com mulher, ele não teve jeito para fugir, ele não sumiu, ele estava vivendo com a mulher do outro, ficou no mato com ela, ela engravidou, nasceu um monte de filhinho, por isso o marido dela preparou tudo e ele recebeu o castigo, virou lobo. Isso que os velhos falaram.

Quando se criou a lua, o sol e espalhou o céu, agora já tem estrela. Mas não é estrela, é gente. Nós soubemos através desse ai'repudu, que contou o que viu. Antes a pessoa que olhava para o céu achava que aquilo alumando igual luz era estrela. Mas aquilo que vem alumando para baixo, que a gente vê, falaram que é dente de capivara que a pessoa usa. O menino que casou lá em cima, ele que contou, que é gente que está usando colar com dente de capivara, que todo mundo usa. O que a gente vê é o dente da capivara brilhando. Ele que contou. Os velhos disseram: "A gente guarda a mensagem do ai'repudu que casou no céu, ele que contou que aquilo lá não é à toa, é gente que usa colar dos dentes de capivara. O povo de lá é tudo listrado, como aquele desenho, é tudo listrado. Criança, os homens, todo mundo usa dente de capivara". Então não é como Jerônimo contou, que as estrelas são olhos das pessoas que olham para baixo. Pela história mesmo, que eles ouviram, sempre foi contado isso. Eles falaram que era assim, dente de capivara que ilumina para baixo, não tem jeito de gente ficar com o olho para baixo. Eles acreditam mais por essa história que foi contada, que eram os dentes. Deve ter alguma coisa para iluminar isso, mas só eles mesmos que sabem, nós não sabemos. Se fosse de outra nação, tudo bem, para ele a estrela é o olho da pessoa que ilumina para baixo, mas o povo Xavante saiu tudo daqui, todo mundo se espalhou e foram para lá, fizeram aldeia, e o que estamos contando é pela história que o avô da gente contava, então isso que Jerônimo falou, que as estrelas são olhos das pessoas que olham para baixo, pessoal daqui nunca ouviu falar dessa história de olho da estrela.

Dente de capivara é branco, é por isso que usa, é por causa do brilho. É porque é dente brilhante quando você lixa, fica branquinho, por isso que brilha. Os velhos só acreditam na história, podia ter perguntado mais para ele, ter aproveitado que ele desceu e voltou... Lá deve ter capivara também... Ele deve ter contado para o pai dele, para a família, é assim que devem saber disso. A família dele contou isso, e através disso o povo ficou sabendo.

Depois que o rapaz veio é que todo mundo aqui embaixo ficou sabendo que tinha gente lá no céu. Ele trouxe para todo mundo essa notícia. Então todo mundo agora sabia o que tinha lá quando olhassem para cima. Com isso vai esclarecer, para a pessoa saber mais certo. Ele contou tudo o que ele viu, tudo que existe no céu. Já contou tudo para os pais, que tem povo vivendo lá no céu e que tinha muito alimento lá, tinha muito mesmo.

Que é um lugar muito lindo lá. Que agora ele queria ir embora também, queria voltar. Falou para a mãe dele que ele trouxe o compromisso com o sogro, já é um compromisso, já está assumido. Ele trouxe aquele ubdi, mo'õni, é um compromisso que ele trouxe, que era para matar a saudade deles. É a última visita que ele estava vindo, que agora ele está indo embora: "Pai e mãe, eu já estou indo, eu vou-me embora, eu quero que vocês agüentem essa saudade, eu não vou descer mais, estou indo-me embora, essa é a última vez que eu estou aqui, por isso que estou indo embora... Eu quero que vocês agüentem essa saudade, eu não vou descer mais, agora eu vou viver sempre lá". Os velhos disseram que ele falou só essa única coisa: "Pai, ô meus irmãos, eu quero que vocês vivam unidos. Para vocês ficarem calados, se tiver alguém discutindo". Que eles se respeitassem, a família. Aconselhou a família, que eles não falassem nada, de brigar, de discutir, nesse sentido, interferir na conversa, isso ele está pedindo para a família. Para não interferirem um na conversa do outro, deixa que os outros discutam, para não entrar no meio. Ele pediu isso, nesse sentido dessa palavra que aconselhou. Por que ele está falando isso? Porque ele está querendo voltar logo, para o céu. Que é a última visita dele à família, nunca voltará mais para a Terra. Que agora vai viver lá para sempre, essa era a última visita que ele estava fazendo. E que ele está olhando de lá de cima também. Foi só isso que ele deu a palavra, para a família, que agora ele vai viver sempre lá, que nunca vai voltar, só isso. Agora, isso que o Jerônimo disse que o menino falou que ia ficar esperando todo mundo lá no céu, essa fala não teve não.

Jerônimo diz que o menino pediu para os pais ficarem quietos quando tivesse trovão, que quem está fazendo trovão é a chuva, para eles ficarem tranquilos, não chorarem, porque com o trovão a gente sente saudade. Vou te dar um exemplo para você entender. Vamos dizer que você foi criado aqui, você nasceu aqui, viveu aqui. Alguém te levou, você foi lá e voltou. Mas você não vai abandonar seu pai e sua família, seus pais têm amor por você, gostam muito, eles cuidaram de você com carinho. Então a mãe da gente, quando trata com carinho a gente, é claro, você está participando das músicas da aldeia, é uma pessoa alegre, você é uma pessoa que dialoga com todo mundo. É claro que você vai sentir a falta daquela pessoa, do seu filho. Quando a música que você participou, a última que você participou, é claro que aquela música foi marcante para eles, marcou a sua última vivência com eles. E você foi embora e não vai voltar. É claro que tem aquela saudade que você deixou. Se alguém dançar aquela dança que você dançou, participou, é claro que sua mãe vai sentir saudades, ela foi marcada a saudade. É nesse sentido. Esse trovão, porque ele é lá do céu, é o que fica na nuvem, ele é de cima, ele está lá em cima, o raio do trovão está fazendo barulho. É claro que a mãe vai sentir saudades. Não sabemos se foi nesse sentido que o Jerônimo, comparando, pensou. Mas isso não foi contado, que, quando estiver trovejando, era para a mãe não chorar. Na história

não falou nada sobre trovão, apenas alertou que eles se unissem, que a família não brigassem entre eles, que ele ia embora. Que ele ia subir, ia embora, viver agora lá no céu. É por isso que ele alertou a mãe e a família para não brigar. Que ele gosta muito do irmãozinho, mas mesmo assim ele vai embora, porque ele tem compromisso. Só isso, para os pais agüentarem, que de lá ele vai ver tudo isso. Foi só isso.

Isso que o Jerônimo falou que, no danõrê (canto) de saudades, é no estômago que está a saudade, a gente fala que a saudade fica aqui, na barriga, mas é o jeito de falar isso. É um jeito, mas quem enfraquece é o coração da gente. A gente pensa que é aqui na barriga, mas é só para falar mesmo, para dar sentido. Ipê'êzé é saudade, a gente fala aqui, no estômago, mas não é, mas quem é que mexe é o nosso coração. Aí que você vai enfraquecer e sentir saudades.

Quando ele subiu, na primeira vez, o irmãozinho foi batendo na palmeira. Quando ele desceu para visitar a mãe, ele deu aquela palavra para a mãe, que ele ia voltar, ia embora, alertou para eles agüentarem essa saudade, porque ele vai ver de lá, ele está olhando, vendo os parentes, que eles não devem brigar, e ele está indo embora. Deixou só conselho. Mas isso que o Jerônimo disse que quando ele volta para o céu o irmãozinho bate de novo na palmeira, e a palmeira vai subindo até ele entrar no céu, isso não existe, não tem isso. Só falou isso, a história encerrou aqui, mas aí ele foi sozinho agora. Isso aí não foi contado, a história parou bem aqui, no conselho. Agora ele vai sozinho, agora ele já sabe como que é, já sabe fazer o buriti subir. Ele deu a palavra, e como que o irmãozinho vai bater de novo? Para o irmão dele ficar sofrendo mais? Agora só deu a palavra: “Eu quero, minha família, que vocês agüentem essa saudade, mas eu estou vendo vocês”, deu essa palavra, acabou, a história encerrou aqui.

O céu onde os urubus vivem e o céu onde foi a estrela é o mesmo céu, mas são (céus) separados, a história é separada. Por exemplo, tem aqui a aldeia de Pimentel Barbosa, tem a outra aldeia Areões, Couto, deve ser assim. Não é o mesmo lugar que é contado. Não tem um nome para identificar esse lugar. Daqui da Terra a gente fala só hõywa, em geral. Hõywa é céu, geral. Se dentro desse hõywa tem lugares diferentes, várias camadas diferentes? Os velhos imaginam isso também, eles pensam assim. No céu deve ter terra também. Se não existisse a terra, como eles iam plantar lá esse inhame, cará? Como eles iam ter isso? Os velhos imaginam, deve ter terra como aqui. Deve ter igual assim, tem terra, deve ser. Isso a gente imagina. Se não tivesse terra, tivesse só paisagem, não tem jeito de imaginar isso. Deve ter terra, mas a gente só imagina, porque tem mo'õni, tem aquela palha de buriti, se não tivesse terra como ia ter esse buriti? Assim que a gente imagina, nós não sabemos como. Deve ter outros céus, vai indo. Pessoal que vive aqui debaixo da terra deve achar que aqui onde a gente está vivendo é céu para ele. É como a gente

pensa lá para cima. Deve ser tudo assim, vai indo assim, a gente pensa isso. Outros hõywa. A gente tem que pensar assim, como é o mundo, não sabemos, nós que estamos aqui embaixo, a gente pensa isso. A gente imagina que os hõimana'u'õ devem viver onde a estrela está brilhando aqui para baixo. Mas não sabemos como saber disso. Não tem jeito da gente pensar, se existe mais um lugar, diferente para viver, mais para frente. Os velhos só pensam isso. Eu não sei se ele está vivendo lá, não sabemos. Pode ser que os hõimana'u'õ estejam lá, pode ser que estejam em outros hõiwias diferentes. Eles não sonham sobre isso. É muito difícil, sonhar se existe mais para cima. Eles nunca sonharam, deve ter as pessoas que conseguem, pessoal que é sonhador. Pessoa que sonha muito mesmo, já andaram no sonho para lá, para cima. Pessoa que sonha muito, que anda em qualquer lugar, no sonho. Só eles que conseguem. Mas aqui na aldeia ninguém sonhou ainda que já andou lá, no sonho, no céu. Ninguém andou, é muito difícil. Assim no sonho, andar para lá é muito difícil. Quem sonha nesse lugar não fala mal dos outros, tem que pensar coisa boa e tratar bem as pessoas, através do sonho. Tem que procurar ser o melhor possível, evitar de ser nervoso, várias coisas...

A história que o menino contou, naquela época, quando ainda todo mundo tinha poder, é que o céu era baixo mesmo, muito baixo. Esse menino contou que à noite o céu abaixava. O que a gente fala daqui, somos ouvidos lá. Ele já tinha falado também isso. Qualquer coisa que a gente fala, eles ouvem. Parece que é perto. Somos ouvidos o que falamos, mas daqui a gente não ouve, mas lá eles ouvem. Ele contou. Aqui a gente não ouve nada, mas o que a gente fala aqui eles ouvem.

Como o Rupawê falou, nos tempos antigos o céu era baixo, podíamos ser ouvidos por eles. Naquele tempo, no nosso povo antigo, era tudo baixo. Foi subindo, ficou mais longe. Daqui dá para a gente ver se é perto ou se é longe. Quando a gente olha para cima, a estrela está bem perto. Deve abaixar um pouco à noite, dá para a gente ver. Antigamente foi contado assim. O céu desce, e quando amanhece ele sobe. Hoje as coisas foram piorando, piorando, ficou longe. A visão da gente fica longe, era bem pertinho. Eles contavam que antigamente o céu era bem perto.

Os velhos dizem que, no tempo quando se criaram as coisas, era tudo fácil. Depois que se criam as coisas, elas vão subindo, aumentando. O povo vai aumentando, pode ser por isso. Tanto índio como não-índio, o warazu, estamos todos espalhados nesse mundo, deve ser por isso, aumentou. O Rupawê falou assim: “Eu não sei imaginar sobre o céu. O que estou vendo, tem a nuvem parada, e aqueles azulinhos que estou vendo. Eu não sei imaginar se é o céu mesmo, não sei. Deve ter muitas camadas, uma em cima da outra, eu não sei, não tem como imaginar”. Serezabdi falou que, se tivesse carro no céu, corria rápido, sem balançar, estrada retinha. Eles disseram que só guardamos as informações que o ai'repudu deu, só isso que a gente guarda. Acreditamos pela

história que ele falou, a pessoa que subiu e voltou de novo. Ele está lá e falou que o povo fica iluminando com dente de capivara.

Todos nós temos algumas dúvidas sobre por que com o tempo o céu foi subindo. Mas não temos como pensar muito sobre isso. O povo antigo, todos tinham poder. Como nós não temos poder, as coisas se distanciaram, ficou mais longe nesse atual em que a gente vive agora. Para nós ficou muito mais longe, os velhos acham assim. Antigamente o céu era baixo mesmo, era bem baixinho, por isso dava para ouvir a gente falando daqui. Agora não sei, se continua o mesmo, de quando o céu era baixo, ou se não tem mais esse contato, de ouvir. Só eles lá é que sabem. Deve continuar isso, eles ouvindo.

Esse menino subiu com o corpo, ele não morreu, ele subiu no corpo dele mesmo. É uma história diferente do parinaí'a, é outra, aquela lá é separado, parinaí'a criou as coisas, parinaí'a é o mais poderoso de todos. O menino não foi com poder dele mesmo. Quem levou foi a noiva, a namorada que o levou. Ele não é um homem poderoso também, mas ele gostou de alguém, ele foi levado. Então a gente não tem condição de pensar nele. Ele deve ser um inocente nessa história, não tem uma história dele. Ele gostou, a menina ouviu, e ele foi levado. Não sei como pensar sobre aquele que morre e vai para o céu. Não sabemos pensar se é diferente. Ela tem poder, ela o levou com o corpo e tudo. Sobre os outros que vão sem corpo, depois que morrem, isso daí não tem jeito para a gente comparar se vai se encontrar lá. Acho que deve ir para outro lugar. O menino não falou nada que ele vai ficar esperando os pais lá.

Demorou uns tempos, quando ele voltou, muitos anos, uns dez anos talvez. Ele desceu para comunicar o pai dele que tinha casado, ele veio contar o que viu, pediu para esquecer dele: “Vocês esqueçam de mim, eu não estou morto, tem que esquecer, eu não estou aqui, estou lá. Eu trouxe o meu compromisso aqui, podem esquecer de mim”. E daí já sumiu de novo, foi embora.

Os velhos têm inveja. Se pudesse ser assim com todo mundo. Ele subiu inteiro, não morreu, está vivendo lá. Eles têm inveja disso, porque ele não sofreu nada, subiu inteirinho.

Meus comentários

Wasi, a estrela, desce do reino celeste para levar o ai'repudu com ela. Abre-se com isso a visão dos A'uwê sobre a existência do hõywa e seus habitantes, seu modo de vida. Até então, olhando para o céu os A'uwê achavam que aquilo que brilhava era estrela. Agora sabem que é colar de dente de capivara, usado por gente. Lá vivem outros A'uwê. Este é o significado mais importante deste episódio cosmogônico.

Foi esse menino que trouxe para todos os A'uwê esse conhecimento. Ele sobe como ai'repudu, se casa lá, tem filhos, vive lá por muito tempo e desce, já adulto, para trazer a notícia ainda desconhecida. Conte para os velhos o mito

de origem do povo Kayapó⁵⁸ que diz que certa vez, lá no céu, o tatu-canastra furou o chão, e os homens desceram pelo buraco e habitaram a Terra, mas que a corda por onde desceram foi cortada e muitos não puderam descer mais, e tiveram de ficar por lá. Os velhos acharam interessante esta história e comentaram que é possível que nesse mito, quando os Kayapó caíram aqui embaixo, não puderam retornar para o céu porque talvez mataram aquele que desceu. Mas, na história de Wasi, ela não foi morta nem ficou presa aqui na Terra; ela retornou ao céu com o ai'repudu, e ele depois volta à Terra, conta muita coisa sobre o mundo de cima e depois retorna ao céu definitivamente. Desde então não fica dúvida; está esclarecido. Todos agora sabem, quando olham para cima, o que tem lá. E que o povo antigo conta que tem gente que vive aqui embaixo da Terra.

58 Os Kayapó, bem como os Xavante, são etnias da família Jê, do tronco Macro-Jê. Assim conta o mito Kayapó, O buraco no céu:

“Nos tempos antigos, muito antigos, os Caiapós moravam no Céu; lá, acima do teto do Céu, havia de tudo que podiam desejar. Havia batata-doce, macaxeira, inhame, mandioca, milho, frutos de inajá, banana, caça de toda variedade e tartaruga de terra; lá havia para comer tudo o que se podia imaginar. Certo dia, um guerreiro experiente, da classe dos Mebenget = me-be-nget, descobriu no Mato a cova de um tatu. Como queria caçar o animal, começou a cavar; cavou, cavou o dia todo, até de noite, sem encontrar o tatu. Na manhã seguinte, bem cedo, foi para o Mato, a fim de continuar a cavar. Cavou até de noite, em vão. No quinto dia, quando já estava cavando bem fundo, de repente viu o tatu-gigante. No entanto, em sua ânsia de cavar, furou a abóbada celeste. O tatu, então, despencou. Foi caindo, caindo, até chegar na Terra. O velho guerreiro acompanhou-o na queda; porém, quando estava caindo, um vento forte, de tempestade, o pegou e atirou de volta para cima. Desta maneira, retornou ao Céu e, através do buraco na abóbada celeste, olhou a Terra, embaixo. Lá distinguiu uma pequena floresta de buritis, um grande rio e campos imensos. E desse mundo distante começou a sentir enorme saudade, uma nostalgia infinita.

Após ter visto tudo aquilo, apressou-se a correr para sua aldeia, a fim de espalhar a novidade. ‘Cavei um buraco no Céu’, contou a todos, até aos homens, na casa dos homens. ‘Como foi que isso aconteceu?’, perguntaram. Então o velho disse como havia descoberto no Mato a cova do tatu-gigante e começara a cavar; dia após dia, cavara sempre mais fundo até furar o firmamento. ‘E onde está o tatu agora?’, queriam saber os homens. ‘Rolou para baixo’, respondeu o velho. ‘Eu o vi cair em uma floresta de buritis.’

Então, os dois chefes da aldeia Caiapó deliberaram sobre aquilo que acabavam de ouvir. ‘O que devemos fazer, agora?’, perguntou um deles. ‘Será que devemos ficar no Céu, ou descer para a Terra?’ O outro opinou que deveriam emigrar para a Terra. Por muito tempo, os dois ficaram falando e pensando. Enfim, resolveram que os Caiapós deveriam mudar para a Terra. ‘O problema é só de como vamos descer para lá’, falou um dos chefes. O outro aconselhou: ‘Vamos fazer uma corda de todos os nossos fios, e cordas de arco de todos nossos cintos e braceletes; cada homem deve ir para sua choça e de lá trazer o que tiver em cordões e fitas. Tudo isto vamos juntar para fazer uma corda comprida, comprida’. ‘Você tem razão’, retrucou o outro, ‘e a corda deve ficar forte, igual à de nossos arcos.’

E aconteceu conforme os dois chefes deliberaram e ordenaram: os homens fizeram uma corda comprida, que foi jogada por aquele buraco do Céu. Depois começou a descida. Mas a corda não tinha comprimento bastante para chegar até à Terra, e assim tiveram de voltar ao Céu. Lá, amarraram muitas outras fitas e cordas, para encompridar a corda; porém, ainda não era bastante comprida, e tiveram que voltar novamente para prolongar a corda, que, mais uma vez, não tinha o comprimento suficiente. Em seguida, deram nova busca na aldeia, juntando o que havia em fitas, cordões, cintos e colares; por fim, a corda chegou a ter o comprimento necessário. Um homem da classe dos Mebenget, sem medo e livre da sensação de vertigem, foi o primeiro a descer; foi o primeiro a pisar na Terra. Aí chegando, amarrou a corda no tronco de uma gigantesca árvore. Começou, então, a descida de toda a tribo; primeiro os jovens, depois as mulheres com as crianças, as menores presas às faixas nas costas da mãe; em seguida vieram os homens e, por fim, os anciões. Aconteceu, porém, que alguns dos Caiapós ficaram com medo, hesitaram e não tiveram coragem de acompanhar os demais na descida. Aí, lá embaixo, na Terra, um pequeno garoto estranho veio correndo e, quando viu a corda, cortou-a. Ao fazê-lo, riu, zombando: ‘Estou cortando a corda para eles ficarem lá em cima, eternamente, e nunca mais descerem’. Os que aterrissaram, partiram logo para os campos imensos. Os jovens iam na frente, a fim de encontrarem o caminho para uma nova morada. Assim foi que parte dos Caiapós continua morando no Céu, enquanto os demais se fixaram na Terra.” (Lukesch, 1976, p. 9-11). Esses mitos foram descritos a Anton Lukesch, etnólogo e missionário austríaco, nos anos de 1954 a 1958, nas aldeias Gorotire, no rio Fresco, e Kubenkräkein, no Riozinho, tributário do rio Fresco, por sua vez tributário do rio Xingu.

Interessante observar a figura desse “pequeno garoto estranho”, que no mito corta a corda. Embora ele não crie nada, seu papel neste enredo se assemelha àquela ação zombeteira e bufa a que nos referíamos na história dos parinaí'a.

Os A'uwê traduzem hōiwa como “céu”. Parece ser o termo da língua portuguesa mais próximo do conceito de hōiwa. Mas o termo “céu” é muito vago, tem muitas conotações e deve ser visto e usado com cautela. Essa mesma dificuldade e reserva aparece em alguns estudos de cosmologia de outras tradições⁵⁹. Os velhos contam que o hōiwa descrito pelo ai'repudu é um cerrado baixo, itehudu, bem plano, um lugar muito bonito. Também no sonho de Se-reburã, quando ele foi levado ao céu, ele passa por uma estrada bem grande, muito bonita; era um lugar plano, um cerrado baixo, com muito pé de buriti, onde se pode ver longe, como se tivesse sido roçado.

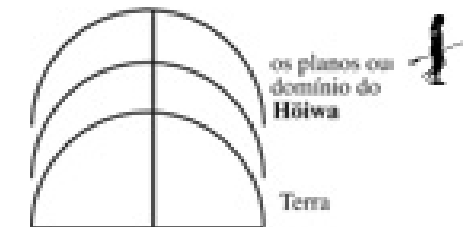
Definir e descrever hōiwa, o mundo de lá, é algo nada simples, pois é uma realidade muito abstrata. Todas as tradições, mesmo aquelas que possuem elaborações metafísicas escritas, são cautelosas no definir essa mais alta instância metafísica, devido às próprias limitações que toda linguagem tem no lidar com essa instância. Em um primeiro nível, hōiwa é céu em geral, explicam os A'uwê. Eles esclarecem que não há um nome para identificar esse lugar. “Daqui da Terra a gente fala só hōiwa, em geral. Hōiwa é céu, geral.” Comentei com eles se dentro desse conceito de hōiwa como céu em geral haveria diversos lugares, planos ou camadas. Eles consideram possível. As imagens são sempre bem concretas: um cerrado baixo, plano, bonito. As características são análogas às deste mundo. Dentro do hōiwa, haveria vários lugares ou hōiwa diferentes, um onde vivem os A'uwê que têm o poder de se transformar e descer ao mundo como urubus, outro onde vive o povo A'uwê da estrela-Wasi, um onde vivem os grandes criadores hōimana'u'ö. São hōiwa separados. A principal imagem espacial é como de aldeias ou países situados em lugares diferentes, como a aldeia de Pimentel Barbosa, Areões, Couto ou o Brasil, a Bolívia e assim por diante. É uma representação do hōiwa como “regiões” distribuídas horizontalmente⁶⁰. Não só as localizações seriam diferentes, como também as histórias em que são contadas são diferentes. Os velhos sempre fazem questão de lembrar que os contextos e questões são diferentes e não devem ser misturados de uma história para outra. Apesar de a noção de hōiwa poder ser usada como céu em geral, hōiwa é sempre ligado a uma história e a um contexto próprios. E todos os hōiwa possuem terra também,

como aqui; caso contrário, dizem eles, como teria mo'öni ou palha de buriti? O mundo daqui é análogo aos hōiwa de lá, assim como os mundos de baixo. Os que vivem embaixo da Terra vêem o chão daqui como o céu para eles.

As referências para se pensar “o mundo de lá” são os relatos míticos dos que foram lá, como o ai'repudu levado por Wasi, e também a imaginação e os sonhos. Mas a penetração nos mundos de hōiwa, através dos sonhos, é difícil; exige muitos requisitos⁶¹. Eles comentam que grandes sonhadores são poucos. Para acreditarem que alguém seja realmente um sonhador profundo, ou seja, que anda no sonho até altos hōiwa, é preciso que o modo de ser desse sonhador seja condizente com essa capacidade: não fala mal dos outros, pensa coisa boa, evita ser nervoso, trata bem as pessoas. Ou seja, alguém pode dizer que é grande sonhador, mas se seu comportamento é conflitante com estas qualidades atribuídas aos grandes sonhadores, ninguém acredita nele. Rivalidades políticas devem pesar sobre a aceitação da qualidade dos sonhadores.

Os velhos também são conscientes de que é difícil imaginar sobre hōiwa. Rupawê, o homem mais velho da aldeia, comenta: “Eu não sei imaginar sobre o céu. O que estou vendo, tem a nuvem parada, e aqueles azulinhos que estou vendo. Eu não sei imaginar se é o céu mesmo, não sei. Deve ter muitas camadas, uma em cima da outra, eu não sei, não tem como imaginar”. Eu havia desenhado no chão de terra uma representação dessa idéia:

Este esquema, inspirado em outras cosmologias indígenas, como a dos Yanomami, foi apresentado aos velhos pelo tradutor, e os comentários foram interessantes, como esse do Rupawê e dos outros velhos.



Hōiwa é um conceito fluido e de difícil definição, mas de modo algum deve ser considerado como algo não-real. É freqüente o erro de interpretar o mundo terrestre como “o mundo real”, excluindo da noção de “realidade” o domínio metafísico de hōiwa. Hōiwa é também “o real”. Do ângulo metafísico, a Realidade envolve tanto Hōiwa quanto T'ia. E, se formos bem rigorosos, de fato é hōiwa que é

59 Juana Elbein dos Santos, em seu trabalho sobre os Nagô – nome genérico com que no Brasil são conhecidos os diversos grupos Yorubá, provenientes do Sul e do Centro do Daomé e do Sudoeste da Nigéria –, também comenta a precariedade com que quase todos os tradutores traduzem òrun, o espaço sobrenatural segundo esta tradição. A tradução por céu (sky) ou paraíso (heaven) lhe parece fruto de uma concepção insuficiente e forânea. Segundo a autora, òrun é uma concepção abstrata de algo imenso, infinito e distante, e de uma vastidão ilimitada – ode òrun – habitada pelos ara-òrun, habitantes do òrun, seres ou entidades sobrenaturais. Sendo uma concepção abstrata, não é concebida como localizada em nenhuma das partes do mundo real. É um mundo paralelo ao mundo real que coexiste com todos os conteúdos deste. Cada indivíduo, cada árvore, cada animal, cada cidade, tudo possui um duplo espiritual e abstrato no òrun. Ou, ao contrário, tudo que existe no òrun tem suas representações materiais no àiyé (o mundo, o universo físico concreto e seus habitantes, incluindo a humanidade) (Santos, 1977, p. 53-54).

60 Entre os Nagô, a autora também encontra, entre as várias representações do òrun, aquela em que “os compartimentos de òrun assumem posição horizontal, concebidos como pátios e construções distribuídas à maneira de um palácio Yorubá, os espaços dos palácios simbolizando àiyé e reproduzindo na terra os espaços sagrados do òrun”. (Santos, 1977, p. 58). Veja no decorrer deste capítulo as reflexões sobre esse tema do simbolismo arquitetônico da casa tradicional Xavante.

61 Na cultura Xavante, o sonho (rosawere) tem várias funções, das quais três são muito importantes. Uma delas é a de prever doenças, guerras e caçadas. Outra é a de conhecer outros mundos, outros domínios cosmológicos, ou outras aldeias e povos que o sonhador não conhecia, mas que falam a língua Xavante. Os Xavante não possuem, como alguns outros povos indígenas, a figura individual do xamã ou pajé. Os poderes e segredos espirituais estão distribuídos pelos clãs e grupos de famílias, e o acesso aos vários domínios cosmológicos não passa pela mediação de uma autoridade espiritual definida; está potencialmente aberto a todos, mas segundo certas regras, e o sonho é o principal veículo para isso. Diferentemente de certas culturas indígenas, como as amazônicas, os Xavante não utilizam substâncias ingeridas ou inaladas para acessar os vários domínios cosmológicos, mas o fazem através do sonho. Uma outra função das mais importantes é no sonho receber os cantos ou participar de ritos que depois serão transmitidos e incorporados por toda a comunidade. Os sonhos serão contados, os da'no're (cantos e ritos) serão cantados e dançados, e com isso mantida a continuidade da ligação entre o mundo terrestre e os criadores celestes – os hōimana'u'ö, “os sempre vivos” –, revivificando a tradição Xavante e alentando os membros da comunidade para que prossigam vivendo de acordo com a Tradição que lhes foi ensinada pelos seus ancestrais criadores, os romhōsi'wa. (Sobre o tema dos sonhos na cultura Xavante, veja Shaker, 1998. Sobre o tema do recebimento dos cantos, veja as contribuições de Graham, 1995.)

propriamente real, porque suficiente por si mesmo, enquanto o mundo terrestre é real e não é. É real porque existe e não é real porque é transitório, como que um espelho, uma imagem efêmera e limitada de hōiwa. Apesar de alguns autores afirmarem que os povos Jê, ao contrário dos Tupi-Guarani, são muito mais voltados ao viver aqui e agora, em minha convivência com os Xavante vi o quanto eles valorizam e apreciam a vivência com o mundo dos espíritos, ainda que sempre lembrem das dificuldades de imaginar sobre esses mundos.

O hōiwa de Wasi não é vazio. Lá tem gente. Pessoa, humano, A'uwê uptabi. É igual ao povo daqui. Corpo igual, mesma língua, clãs iguais, mesmo tipo de casa, aldeia, mas muito mais numerosos, muito mais casas. Muita gente, muita caça, muito alimento⁶², um lugar muito bonito. Embora tanto Hōiwa quanto Ti'a sejam habitados por humanos, A'uwê uptabi, as pessoas humanas de hōiwa possuem uma qualidade ontológica superior aos humanos terrestres, pois possuem maior poder. Evidências disso: o poder de Wasi de descer pela palmeira wa'awede para a Terra; o poder de Wasi de se diminuir, evitando ser vista por outros wapté e pelo próprio irmão do ai'repudu; o poder de Wasi de ensinar o canto aiwede pana para a palmeira subir (segundo os velhos, algo desse poder deve ter sido ensinado ou usado para o ai'repudu descer e depois voltar definitivamente ao céu); o poder dos A'uwê que vivem no hōiwa de ouvir e ver o que se fala e se faz aqui na Terra (segundo as palavras do ai'repudu à sua família); o poder do brilho do colar de dente de capivara, que reluz como estrela.

Hōiwa de fato é a raiz determinante do mundo terrestre. Lembremos que os velhos enfatizam que tudo vem de hōiwana'rada, a raiz do céu. Situada simbolicamente no Leste, no Oriente, hōiwana'rada é o portal-raiz por onde as coisas criadas (o sol, a lua, o céu) viriam, provindo de hōiwa. É verdade que, no contexto desse relato, algumas coisas já existiam aqui, como mo'ōni e o casamento. Não é dito de onde teria surgido o primeiro rito do casamento. O mo'ōni foi criado pelos parina'ra, que se tornam hōimana'u'ö e habitam hōiwa. O compromisso entre os pais dos noivos é trazido de hōiwa, bem como ubdi (inhame). O rito da nomeação das mulheres e o uso do colar de dente de capivara também são trazidos de hōiwa: na nomeação das mulheres, o cabelo cortado curtinho e a pintura listrada, “essas coisas vem de lá... As coisas vêm tudo de lá, essa informação... (o ai'repudu) Quem trouxe contou tudo isso para as famílias como que é essa maneira de realizar essas festas, daí foram feitas essas cópias. Porque as coisas vieram de lá mesmo”.

Veremos, nos vários episódios cosmogônicos, que tudo provém ou de hōiwa ou do poder romhō dos romhōsi'wa, que em última instância são as presenças desse poder misterioso que se enraíza tanto em hōiwa quanto nos romhōsi'wa. O fundamento maior da cosmogonia A'uwê é o poder romhō que cria, pela transformação, os seres. Pequena parte desse poder fica entre os A'uwê terrestres, mas a parte substancial se recolhe junto com os romhōsi'wa. Se reco-

⁶² Nos mitos Kayapó, bem como nos mitos Xavante, no Céu há muito alimento.

lhe para onde? Para hōiwa, onde até hoje se mantém permanente, enquanto o poder que os A'uwê da Terra detêm vai se enfraquecendo ao longo dos tempos. Por isso, podemos pensar que hōiwa é a fonte de todo o poder romhō. E por isso hōiwa é, em última instância, a raiz fundante do mundo terrestre. Sem essa compreensão, o mundo A'uwê fica opaco, incompreensível. Qualquer passo na construção de uma Antropologia correta tem de partir da Metafísica de hōiwa para a Cosmologia e da Cosmologia para a Antropologia. Metafísica, Cosmologia, Antropologia e Escatologia constituiriam o que historiadores da Religião como M. Eliade e L. Sullivan consideram como sendo “religião”.

O lugar do homem no Cosmos e do Cosmos dentro da Realidade são inteligíveis apenas no contexto maior de uma Realidade Ilimitada, que no caso A'uwê se aproxima da noção de hōiwa. Digo que a noção de hōiwa se aproxima da noção de Realidade Ilimitada, e não que hōiwa seja o mesmo que Realidade Ilimitada, porque não encontrei nenhuma formulação explícita sobre isso em nossos diálogos com os velhos e os tradutores. Mas que há essa aproximação entre a Realidade ilimitada e hōiwa os conteúdos dos relatos míticos vão evidenciando. Lembremos que a metafísica A'uwê é muito fluida e que hōiwa, para os velhos e tradutores, é muito mais um universo de vivência possível através dos sonhos e de uma verdade transmitida oralmente pelos mitos do que um conceito articulado de uma doutrina metafísica, como o caso das doutrinas hindu, budista ou semíticas. Também não vamos encontrar uma categorização muito rigorosa entre os possíveis vários domínios de hōiwa, a não ser a de que há o domínio do céu onde vivem os A'uwê que têm o poder de se transformar em urubus, o céu dos A'uwê povo de Wasi e o céu onde vivem os hōimana'u'ö. Mas os velhos incluem a possibilidade de existirem muitos hōiwa, dentro da noção geral de hōiwa como “o céu”.

A ampla e fluida noção de hōiwa não deve, portanto, ser reduzida a uma concepção limitada de céu físico e visível. Para evitar as conotações que o termo da língua portuguesa “Céu” veicula, manteremos o termo Xavante hōiwa. É interessante observar que no referido mito Kayapó, antes da descida à Terra, a humanidade – identificada como os Kayapó – vivia no teto acima da Terra. O teto do Céu é Koikwa, segundo a grafia de Lukesch, termo quase idêntico ao termo Xavante hōiwa⁶³. O chão da Terra seria, analogamente, o teto do céu para os que vivem abaixo do nosso mundo. Há outros mundos abaixo do nosso, habitados, formando uma série de níveis ou mundos, desde os mais abaixo do nosso até hōiwa, ou talvez melhor dizendo os hōiwa.

Nos tempos primordiais, todos tinham poder. Mas Wasi tem mais poder. Vimos as várias manifestações do poder de Wasi. Segundo os velhos, ela deve ter descido à Terra do mesmo modo que subiu: com seu poder faz subir até hōiwa a

⁶³ Também para os Kayapó, o povo que vive em koikwa se organiza em comunidades de aldeias, em tudo semelhante ao mundo de cá, ao modo de mundos de espelho um do outro. Mas diferentemente da concepção Xavante, para os Kayapó não existiria no Céu terra firme, puká-kit, termo que significaria “não-Terra” (Lukesch, 1976, p. 21).

palmeira wa'awede, sobre a qual ela se senta e faz descer com seu poder. Com este teria se ocultado da vista dos outros wapté, fazendo-se diminuir de tamanho. Ensina o poder do canto aiwede pana, com o qual o ai'repudu teria descido e depois voltado definitivamente a hoiwa. Durante a narrativa, Serezabdi repetiu, na primeira vez, vinte e duas vezes esse canto. Depois doze, depois dezessete, depois vinte e uma vezes, a cada vez que o irmãozinho perguntava se já estava pronto, suficiente. O crescimento da palmeira não foi instantâneo. Os velhos comentam que a história nada diz se realmente o ai'repudu passou a ter a posse do poder de crescimento desse canto. Imagina-se que sim, mas eles esclarecem que a história se encerra no conselho que o ai'repudu dá à sua família, antes de retornar. Foi só isso. Os velhos desmentem categoricamente a afirmação de Jerônimo de que Wasi teria “ensinado tudo” ao seu noivo. Os velhos não atribuem a esse ai'repudu a condição de romhōsi'wa. Wasi não teria ensinado nada a ele. O lugar dele dentro do plano cosmogônico foi o de trazer a informação sobre a vida do povo de Wasi lá no hoiwa: “Ele não foi com poder mesmo (com poder próprio). Quem o levou foi a namorada. Ele não é homem poderoso. Ele gostou dela e foi levado. Ele deve ser inocente, não tem uma história dele, ele gostou da estrela, a menina ouviu, ele foi levado. Ela tem poder, ela que o levou com o corpo e tudo”. Os velhos não consideram que ele, mesmo vivendo com ela, tenha adquirido algum tipo de poder de Wasi.

O termo “inocente” significa que, diferentemente dos romhōsi'wa, esse ai'repudu não possui a consciência e a determinação de criar algo no plano cosmogônico. É nesse sentido que os velhos dizem que não tem uma história dele. De fato, esse relato mítico é a história de Wasi. Ter uma história própria é atributo dos romhōsi'wa, eles são os protagonistas centrais dos relatos. Mas, esclarecem os velhos, é sempre preciso que alguém veja e conte o que aconteceu. Para que os fatos cosmogônicos possam ser conhecidos e transmitidos, é preciso que tenham sido vistos. Alguém tem que saber a história do criador, e este tem que deixar algumas pistas, enfatizam os velhos. Os fundamentos da tradição estão nos mitos. Eles são a presença sempre vivificante dos tempos primordiais e de seus segredos. Para revivificar o poder fundante daqueles tempos dos romhōsi'wa, o mito tem de ser testemunhado em seus conteúdos de sabedoria, para poder ser transmitido continuamente. Os velhos consideram que Wasi teria instruído o ai'repudu para que este ensinasse seu irmãozinho a bater com a borduna na palmeira, cantando aiwede pana, “cresce, madeira, cresce”, não porque ela não tivesse poderes para por si mesma fazer a palmeira subir, já que ela deve ter descido por essa mesma palmeira sem precisar da ajuda do menino. Ela o fez porque “deve ser que ela usou o cunhado só para ter uma história”, ou seja, para que o irmãozinho fosse a testemunha do acontecimento cosmogônico, de modo que, quando o irmão volta para contar que existe gente no hoiwa, tudo se torna verossímil aos que vivem aqui embaixo. A mãe é a primeira que tem que acreditar. Por isso, quando o irmãozinho corre chorando para contar para a mãe que o irmão tinha subido para hoiwa, ela pergunta: “É verdade?”. O menino responde: “É verdade,

mãe, é verdade, ele subiu”. “Então vamos.” Lá chegando, ela vê a palmeira, que continuava alta, lá para cima. Ela chora bastante, alisando a palmeira por onde o filho subiu, querendo que ele descresse de volta por essa palmeira, mas ele já está lá em cima. Se o irmãozinho não tivesse visto, e a mãe não tivesse confirmado vendo a palmeira entrando lá dentro do céu, como acreditariam nas palavras do ai'repudu, quando ele volta e conta sobre o que existe no hoiwa de Wasi? Sem testemunhas, que são como pistas, o mito perde força, talvez nem seria contado, deixaria de ser o que ele deve ser: a transparência e a eterna presença dos tempos da criação, a seiva da força da tradição A'uwê.

As descidas e subidas a hoiwa teriam sido feitas pelo pé de macaúba, wa'awede. Mas teriam sido mesmo? Os velhos colocam dúvidas: “Não sabemos se era pé de macaúba... como que ele foi? Se é wa'awede, por que agora ele não cresce, não vai?” Segundo seus historiadores, deve ser algo igual a essa madeira, mas não exatamente o wa'awede, mas uma árvore especial, “deve ser alguma coisa que é rápido de subir”; afinal, os homens primordiais “são poderosos, deve ter alguma coisa que anda rápido, que desenvolve rápido”. Deve ter. Há muitos aspectos misteriosos e insondáveis sobre aqueles tempos primordiais. Muitos detalhes “não dá para a gente imaginar”. Lembremos que se está tentando reconstruir uma certa imagem daqueles tempos primordiais. Mas por mais fidelidade que se possa ter nas narrativas, explicações e comentários, o que aqui se desenha é uma imagem do que teriam sido “aqueles tempos”. E uma imagem é sempre uma figuração limitada de uma realidade passada.

Que limites são esses? Primeiro é o passado. Frequentemente, ao mergulharmos mentalmente em um passado, seja ele individual ou de realidades históricas, esquecemos que estamos contemplando imagens que são as memórias, os rastros que aquela realidade deixou na nossa mente, nos registros visuais, sonoros e arquitetônicos. A partir desses registros e paradigmas conceituais, vamos buscando reconstruir certas figuras de sentido e, com elas, reavivando algo do que poderia ter sido aquela realidade. Talvez mais importante do que os fatos (afinal, fato é o que já foi feito, passado) sejam as significações que dão a esses fatos seus sentidos. Se aceitarmos que as significações são a dimensão mais importante da realidade, tudo bem, estamos dessa forma podendo acessar esse importante nível da realidade. Mas, ainda assim, há uma distância entre a realidade dos tempos primordiais e as imagens de significados reconstruídas sobre aquela realidade. Outro fator é que essa reconstrução é uma certa redução, da língua original A'uwê com que vem se transmitindo, para a língua portuguesa, o que traz certas limitações, a despeito de todas as precauções dos tradutores. Além disso, a conversão de uma imagética oral para um texto escrito também impõe certos limites, e mesmo perdas. Na balança entram os ganhos e as perdas do empreendimento cristalizador que é a escrita⁶⁴.

⁶⁴ Sobre a questão das implicações da expansão da escrita e da literatura, veja Coomaraswamy (1977, p. 40-53), que propõe uma reflexão sobre os aspectos disruptivos dessa expansão. Veja as diferenças desta perspectiva com relação às interpretações de Jack Goody (1968, 1976, 1988).

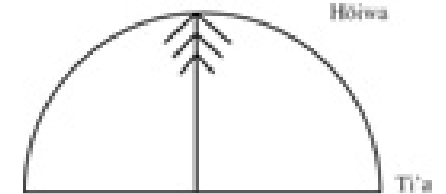
Os comentários e ressalvas sobre a natureza limitada e reconstrutiva dos fatos passados nos levam a uma certa cautela nas afirmações categóricas. Mas escondem uma questão fundamental: seria o mito apenas o relato do fato cosmogônico passado? Esta mesma pergunta tem dentro de si dois conceitos implícitos: que no mito teríamos um fato (acontecimento) que se daria no tempo. Mas, se fosse apenas isso, o que o distinguiria de um relato outro qualquer? Não basta apenas acrescentar que o mito fala do fato da criação do mundo, porque é exatamente esse o ponto importante: a criação do mundo não é apenas um fato; ela é a raiz arquetípica do que se manifestará como “o mundo”. Este sim é um “fato”. Esclareço: fato é o que foi feito, mas também pode ser entendido como o que apareceu, se manifestou, se tornou visível. Ou seja, brotou no tempo e, conseqüentemente, depois desapareceu. Mas a raiz do que brotou está para além do tempo. O “fato cosmogônico” é a aparição do mundo, mas suas raízes são os princípios cosmogônicos atemporais, que continuarão fazendo aparecer o mundo em todo seu ciclo de manifestação. Esses princípios estão enraizados no eterno presente. O mundo foi e continua sendo criado (tornando-se manifesto, um fato que aparece e desaparece) continuamente. O mito fala desses arquétipos cosmológicos, cujas imagens manifestas são os fatos, os mundos manifestos no tempo. Para os homens, que estão do lado de cá, os fatos desenrolados pelo mito são importantes porque é a partir deles que podemos acessar as verdades que os fatos cosmogônicos revelam e, ao mesmo tempo, escondem. Porque revelam, são uma porta de acesso a essas verdades e, porque ao mesmo tempo escondem, são ainda uma verdade penúltima⁶⁵. A verdade última é a própria realização espiritual, a experiência direta da verdade última, como é referido por todas as tradições.

Nesse sentido, nosso propósito maior não é a reconstrução do passado dos tempos primordiais, mas o acesso aos princípios fundantes da cosmogonia, e, para isso, a riqueza de fatos cosmogônicos deve ser pesquisada em detalhes, tanto aqueles que os velhos sentem confiança em assegurar sobre sua veracidade como aqueles que eles arriscam concluir que “deve ser”, “talvez seja assim”. E também é importante aquilo sobre o que eles consideram que não é possível imaginar, pois nos acautela dos perigos da imaginação fantasiosa, que eles muito criticam nos relatos de Jerônimo. O que não foi revelado pelos relatos, que não foi sonhado e que não é possível imaginar deve ser resguardado como uma área do mistério, que só as iniciações podem revelar.

65 Nesta perspectiva metafísica, assim discorre Coomaraswamy: “Do mesmo modo como é feito na própria Revelação [shruti (termo sânscrito que significa ‘o que foi ouvido’)], nós devemos começar pelo Mito [itihāsa], a verdade penúltima, da qual toda experiência é o reflexo temporal. A validade do relato mítico se situa para além do tempo e do espaço; ela vale sempre e em todo lugar. Assim também, no Cristianismo, as palavras ‘no começo Deus cria’ e ‘por Ele todas as coisas foram feitas’ significam dizer que, não obstante os milênios que as separam historicamente, a criação teve lugar no momento do ‘nascimento eterno’ do Cristo. ‘No começo’ [agre], ou melhor, ‘no topo’, significa ‘no princípio’, do mesmo modo como, nos contos, ‘era uma vez’ não significa dizer ‘uma vez apenas’, mas ‘uma vez por todas.’ O Mito não é uma ‘invenção poética’, no sentido que hoje se dá a estas palavras. Ao contrário, pelo próprio fato de sua universalidade, ele pode ser exposto, e com igual autenticidade, segundo numerosos pontos de vista diferentes.” (Coomaraswamy, 1980, p. 18-19).

A palmeira wa’awede é um eixo que permite a descida à Terra e a subida a hōiwa. É um símbolo axial de passagem entre os mundos⁶⁶. Comentei com Paulo que percebo em muitas histórias a existência desses eixos que ligam o céu e a terra. Na história da Wasi, essa palmeira é como se fosse uma escada, um eixo. E que isso é algo importante na história da criação, com o que Paulo concorda. A árvore é como uma escada, uma ponte, um caminho, simbolismo que aparece em muitas outras histórias tradicionais⁶⁷. Fiz no chão a representação disso. Paulo acha a idéia interessante e comenta: “Como você falou, é isso que eles fazem mesmo, algumas escadas, fio, pode ser muitas coisas”. Sugiro que Paulo comente isso com os velhos e que poderíamos colocar isso no livro. Paulo faz o desenho para os velhos:

Os velhos comentam o esquema. “Eles responderam: pode ser também, pode ser na língua de vocês, escada, dessa maneira mesmo. Eles acham que tem alguma coisa. Nós não sabemos se era pé de macaúba, wa’awede. É tão difícil, e tão rápido para chegar. Eles acham: como que ele foi? Se é wa’awede; por que agora ele não cresce, não vai? O nosso historiador fala: não é aquilo mesmo, não é wa’awede; eles falaram que é wa’awede, mas deve ser um especial, igual, eles são poderosos, deve ter alguma coisa que anda rápido, que desenvolve rápido. Eles falam que é wa’awede, pé de macaúba, deve ser igual a essa madeira, mas deve ser alguma coisa que é rápido de subir. Deve ser uma escada mesmo, mas não dá para a gente imaginar isso”. Comentei com eles também um outro dado interessante, de que o ai’repudu que se transforma em sol sobe em um pé de burity ao se transformar em sol. Também nesse caso a árvore cresce pelo canto mágico, mas não para cima, e sim pelo inchamento na largura.



Quando o ai’repudu desce à Terra, traz várias coisas: novos alimentos, práticas rituais para o casamento e a nomeação das mulheres, e as notícias sobre a existência do mundo de hōiwa. Antes de subir definitivamente, ele deixa um conselho para sua família. Ele pede que eles vivam unidos, que fiquem calados se tiver alguém discutindo, que não interfiram um na conversa do outro, e que os parentes não briguem entre si. É compreensível este conselho de concórdia, pois os conflitos e divisões são um problema recorrente na vida da comunidade. Mas o interessante é que esse conselho vem de alguém que desce de hōiwa. É um conselho de inspiração celeste, e é possível que isso signifique que em hōiwa reine uma concórdia maior, ou talvez total. Ele ainda lembra que de lá ele vai

66 Sobre isso, veja Guénon, 1976 c, p. 277-362.

67 Os Mbyá-guarani contam sobre a jornada de Cará Jeupie (o senhor incestuoso) e sua mulher (sua jaiche, tia paterna), que, antes do Dilúvio, obtém a perfeição (ijaguyje): eles “criaram uma palmeira eterna (pindovy) com duas folhas; repousaram nos seus ramos, para logo se dirigirem à sua futura morada, para se converterem em imortais”. (Cadogan, 1959, p. 58).

Em um dos desenhos dos Xavante sobre esse mito (Sereburã et alii, 1998, p. 35), o ai’repudu e Wasi aparecem sentados sobre as folhas da palmeira e se seguram na haste vertical. As folhas poderiam simbolizar os mundos manifestos que servem de apoio (no caso dos Mbyá, as duas folhas representam a dualidade cósmica), e a haste vertical o prolongamento do Eixo do mundo, este simbolizando a unidade principal.

estar olhando para eles aqui embaixo. Para quem está no hōiwa, o mundo daqui é transparente, se pode ver e ouvir o que falamos e fazemos.

Na cultura Xavante, quando da reclusão, os ai'repudu e wapté são proibidos de ter relações sexuais. Há uma história sobre o lobo e o gavião, em que o wapté aihō ubuni se relaciona com uma mulher e por isso se transformará em lobo, e ela em gavião. É a punição por essa transgressão. No caso desse ai'repudu que se relaciona com Wasi e sobe com ela ao céu, os velhos explicam que ele não recebe o castigo por essa transgressão porque não deu tempo para isso, já que ele foi a hōiwa no mesmo dia. Talvez a transgressão desse ai'repudu fosse menos grave que a do aihō ubuni, já que aquele sobe a hōiwa e se casa lá, enquanto o aihō ubuni se acasala, ainda como recluso no hō, com a mulher de seu padrinho. Aqui teríamos uma tripla transgressão: a relação sexual, a vida acasalada, da qual nascem os lobinhos, e o fato de que se acasala com a mulher de seu padrinho. Mas esse comentário complementar surgiu quando eu já estava escrevendo este texto. Não sei se os velhos concordariam com isso, talvez nem considerem esse detalhe importante. Mesmo a questão da transgressão neste caso do ai'repudu não aparece no relato; foi uma questão que eu levantei e que por si talvez os velhos nem tivessem dado muita importância. O central desse relato é o que o ai'repudu traz do hōiwa para o mundo de cá embaixo.

Este relato traz a primeira abertura de hōiwa ao conhecimento dos A'uwê deste mundo. Até então, nada se sabia sobre isso; o mundo terrestre estava fechado dentro da cúpula do céu visível. Nem mesmo sobre os parina'ia se sabia de seu destino após sua morte, se teriam ido a algum hōiwa. É só pelos sonhos que se saberá da morada dos hōimana'u'ö. Além de ser a primeira abertura de hōiwa, esta história é a primeira aparição de uma mulher mítica, e celeste, a estrela Wasi. Pela primeira vez, o poder romhō se manifesta por uma figura feminina. Através dela, começa o uso do colar de dente de capivara no casamento e o rito de nomeação das mulheres. Esses ritos em hōiwa serão copiados no mundo terrestre. Ela seria do clã dos Öwawê, já que o ai'repudu que conseguiu ser levado deve ser do clã Poreza'öno. Este relato faria parte, dentro do ciclo cosmogônico, do ciclo de criação realizado pelos Poreza'öno, ou mais precisamente, do ciclo das ações cosmogônicas significativas dos Poreza'öno, já que nesse relato o ai'repudu nada cria, mas atua apenas como mediador que traz o conhecimento de hōiwa para a Terra. O primeiro ai'repudu que deu a idéia teria sido um Öwawê, mas é o Poreza'öno que é contemplado. Os dois clãs têm poder, mas “o clã dos Poreza'öno é que puxa esse poder”, esclarecem os velhos.

A subida do ai'repudu a hōiwa, propiciada pela descida de Wasi, abre aos A'uwê a visão de hōiwa. Seja pela representação de hōiwa como “regiões” distribuídas horizontalmente, seja pela representação de camadas ou planos de realidade distribuídos verticalmente, a simbolização é a de uma hierarquia, de hōiwa descendo para Ti'a e os mundos subterrâneos, formando uma unidade indissolúvel, de coexistência simultânea, em que hōiwa talvez abranja a tota-

lidade do real, embora essa abrangência não esteja presente de modo muito explícito na explicação dos velhos. O trânsito entre o mundo terrestre e hōiwa foi feito através da palmeira wa'awede, que nessa história atua como eixo visível de passagem⁶⁸. Aparentemente, esse eixo de passagem só aparece para este momento comogônico desse relato. Não se diz que teria servido para posteriores ascensões a hōiwa, ou descidas ao mundo terrestre⁶⁹. Esse ai'repudu é o primeiro e o único que sobe a hōiwa com seu corpo, fato que até hoje causa admiração e inveja nos velhos⁷⁰. Aos demais, só é possível ascender a hōiwa pelos sonhos ou após a morte.

68 Do ponto de vista metafísico, não há nenhuma necessidade de que esse eixo de ligação tenha uma forma visível. Lembremos que os velhos explicaram que de fato Wasi tinha suficientes poderes para subir ao céu talvez sem a palmeira e mesmo sem a ajuda do irmãozinho do ai'repudu batendo na palmeira. A história nada diz se ela teria descido por essa palmeira, nem que o ai'repudu teria descido e depois subido por essa palmeira.

Mas a forma visível desse eixo na figura da palmeira e a participação do irmão batendo na palmeira fazem parte da prova que o irmãozinho terá como testemunha “para ter uma história” que será contada. É nesse sentido da “prova testemunhal” dos poderes dos romhōsi'wa que vamos encontrar, analogamente, e em outros contextos, as ações milagrosas, como aquelas que Cristo faz e muitas vezes explicita para os incrédulos, como no caso da cura do filho de um régulo: “Se não virdes sinais e milagres, não creereis” (São João 4, 48). Mas nem sempre é pedido que essas provas milagrosas sejam explicitadas, pois trazem as perigosas reações dos incrédulos ignorantes, como no caso do ressuscitamento do filho do principal da sinagoga: “E mandou-lhes expressamente que ninguém o soubesse...” (São Marcos, 5, 43).

Vimos que, no caso dos dois parina'ia, eles são mortos quando a comunidade fica sabendo que eram eles que estavam criando.

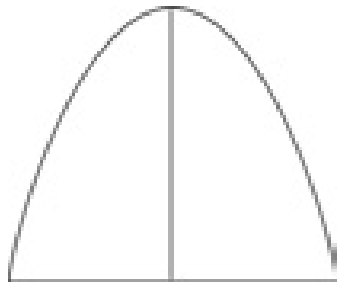
69 No mito Kayapó, a primeira descida do homem para a Terra é uma queda. O simbolismo da queda como início da humanidade terrestre expressa a descida a um plano cósmico mais limitado. Os termos “queda, descida” são sinônimos de um movimento em direção à condições mais restritivas e limitadas, que toda a diferenciação cósmica implica. Talvez não seja sem razão o fato de que a causa motivante da descida cósmica do Kayapó tenha sido sua avidez em caçar o tatu, com todas as significações que essa motivação simboliza. Mas a descida não é instantânea. Num primeiro momento, um vento forte o atrai de volta a koikwa. Os membros da comunidade olham pelo buraco do Céu o mundo lá embaixo, o vêem como algo lindo e decidem descer para lá viver. A descida é fruto de uma decisão consciente, o que significa que a criação do mundo faz parte de um plano cosmogônico estabelecido em seus protótipos.

A comunidade tece longa corda usando todos seus cordões e fitas. A corda é um dos símbolos de ligação, análogo ao da palmeira buriti. Com a diferença que a corda servirá para a descida e povoamento da humanidade primordial, e, quando um menino a corta, uma parte da humanidade fica no Céu, impedida de descer, e a que chega à Terra não poderá mais voltar por ela. No mito de Wasi, a palmeira só permite o trânsito de Wasi e do ai'repudu, ou seja, apenas a ascensão do ai'repudu, e com seu corpo, de modo análogo ao carro de fogo que leva ao céu o profeta Elias.

Dizíamos que o trânsito não é instantâneo. A questão da velocidade não deve ser vista como um dado quantitativo, mas como um ritmo, uma expressão simbólica das etapas necessárias dos dois processos: na descida, segundo o mito Kayapó, foram necessárias ao menos três etapas de construção da corda; na subida, segundo o mito Xavante de Wasi, o irmãozinho bate inúmeras vezes até a palmeira entrar no Céu. Do mesmo modo que a criação do mundo se abre segundo várias faces ou dimensões cosmogônicas (nesse caso, a noção de “etapas” cosmogônicas poderia ser entendida como uma dessas faces, a do simbolismo temporal), do ponto de vista da realização espiritual o processo do retorno a hōiwa passa por várias dimensões iniciáticas.

70 Segundo a tradição hebraica, o profeta Elias é alçado por um carro de fogo ao céu, com o seu corpo (II Reis 3, 14). Os Mbyá-guarani afirmam ser possível chegar à Terra-sem-mal sem passar pela prova da morte. Esta possibilidade, onemokandire, que quer dizer “fazer com que os ossos permaneçam frescos”, significa “a chegada à Terra sem Mal sem perder sua natureza, sua forma humana: isto é, ereto, em postura vertical. Sem sofrer, portanto, a prova da morte (íntegro de corpo e alma, por assim dizer), pois a verticalidade define o ser animado” (Clastres, 1975, p. 89). Mas para isto é preciso obter aguyje, a perfeição, a completude. Três qualidades essenciais são necessárias para alcançar a completude: mburu (a perseverança obstinada), py'aguachu (coragem) e mbaraete (força espiritual). Com isso, pode-se enfrentar sozinho a viagem para leste e atravessar, de pé, a “grande água”, o “mar horrível” que separa yvy mba'e meguä (“a terra feia e enganadora”) da morada dos imortais (Cadogan, 1959, p. 18). Para a travessia, a coragem e a força são necessárias também para se desapegar dos laços com sua comunidade, como o fez o ai'repudu deixando seus parentes. Mas, nesse mito Xavante, não se fala em técnicas ascéticas nem que essa possibilidade realizada pelo ai'repudu tenha sido aberta para outros a partir daí. Esse mito diz respeito mais à revelação do conhecimento celeste para os A'uwê terrestres do que um protótipo de provas iniciáticas necessárias para se alcançar algum céu de hōiwa.

Um dos símbolos cosmológicos mais visíveis é o da casa tradicional Xavante (ri). Ela tem a forma cônica de um cupinzeiro.



O chão representa a terra, e o teto a cúpula celeste, sustentada por um eixo que simboliza o eixo-do-mundo, que sobe do centro do chão até o topo do teto. Do perímetro do círculo no chão sobem os esteios secundários que são amarrados no topo. Sobre esses esteios são amarradas as varas de bambu circularmente até o topo, e sobre essa estrutura é feita a cobertura de palha.

Esta casa é um símbolo micro-cósmico do macro-cosmo. Sua arquitetura torna-a fresca e arejada nas épocas quentes, e aquecida nas épocas frias. Nos dias atuais, essa forma tradicional foi toda substituída pela casa de base retangular e telhado de águas. O ganho em durabilidade custou a perda do simbolismo cósmico da forma tradicional cônica. Lembremos que o cone, se visto de baixo para cima, é um dos símbolos do processo de concentração que se unifica no topo. Visto de cima para baixo, simboliza o processo de diferenciação e expansão cósmica, a partir do topo-centro no alto. A porta e as frestas laterais permitiam o manejo da entrada de luz durante o dia e da preservação do escuro durante a noite, que, juntamente ao calor e à luz das fogueiras acesas dentro da casa, são imagens visuais do jogo luz-escuridão que fazem parte da vida prática e simbólica de um povo tradicional.

Naquela época, em que todos tinham poder, o céu era muito baixo. O ai'repudu conta que à noite o céu abaixava, e de lá se ouve tudo o que aqui se fala, e quando amanhece o céu sobe. O céu estava perto. Com o tempo, o céu foi subindo, as coisas foram piorando, dizem os velhos, e o céu ficou longe. Eles argumentam que a razão disso é que os tempos, quando se criam as coisas, é tudo fácil. Depois o céu vai subindo, se afastando da Terra, e as coisas piorando. "Talvez porque o povo vai aumentando, se espalhando pelo mundo, tanto índio como não-índio." Apresentei aos velhos a formulação de outros povos tradicionais, especialmente a doutrina hindu sobre a marcha descendente do ciclo cósmico. Segundo essa formulação, nos primórdios o Cosmos está mais carregado de poder espiritual, o que coincide com a cosmologia Xavante sobre o poder dos romhōsi'wa nos tempos primordiais, e também o Cosmos está mais próximo de sua origem metafísica, o que também se expressaria na cosmologia Xavante com o fato de que o céu era baixo. A marcha descendente corresponde à materialização cósmica, que se manifesta na des-espiritualização da humanidade e demais reinos, na destruição das bases dos povos tradicionais, no obscurecimento da capacidade intelectual das verdades metafísicas e em muitos outros sintomas. Os velhos responderam que concordam com esse pensamento, percebem que as coisas foram piorando, o aumento populacional seria um desses sintomas, bem como a progressiva perda do poder que antes era do domínio de todos, em graus

diferenciados. Mas que seria difícil pensar mais além do que isso. Os Xavante não falam de uma visão escatológica do mundo⁷¹, que caminharia para seu fim, embora ao mesmo tempo tenham consciência da progressiva deterioração das bases da Tradição, que é o fundamento de suas vidas, e por cuja defesa lutam, pois "a Tradição vem antes de nós e deve prosseguir", diz o Sereburã.

Nos primórdios o céu era baixo. Hōiwa era próximo da Terra, pois a diferenciação entre os planos da realidade é pequena. É como um fole se enchendo de ar. O espaço vai se abrindo para ser ocupado pelos seres. Com o desenrolar do processo cosmogônico, a diferenciação aumenta. Um dos sinais disso, do ponto de vista do ciclo cósmico maior, é o progressivo distanciamento entre o céu e a terra. Analogamente, o ciclo diário reproduz essa pulsação: quando amanhece, o céu sobe; à noite, o céu desce⁷².

71 Embora não haja uma escatologia Xavante, não é correto afirmar que os povos Jê, ao contrário dos Tupi-Guarani, vivem totalmente só no usufruto do presente e que ignoram a projeção no futuro de um possível encerramento do mundo. Sobre isso, veja por exemplo a visão dos Kayapó, de que onde o Céu e a Terra se encontram há um pilar-tronco gigantesco que sustenta o teto do Céu e que nesse tronco há uma anta roendo o pilar, e com isso o Céu corre o perigo de desabar sobre a Terra. Apesar de o tronco se regenerar à noite, a anta continua roendo, e, quando ela conseguir roer também de noite, o pilar se romperá, e o Céu desabar.

Ademais, o significado da noção de "escatologia" não se reduz apenas ao do "fim do mundo" no sentido corporal da palavra. Trata-se de uma noção mais ampla em que "o fim" significa o encerramento da ignorância que obscurece a visão, impedindo o acesso ao mundo celeste. A destruição dessa ignorância é precisamente o fruto escatológico das provas iniciáticas presentes em todas tradições. Nesse sentido, o mito de Wasi, ao trazer à consciência dos A'uwê terrestres o conhecimento da realidade de hōiwa, tem em si certa função escatológica.

72 A esse respeito, são muito interessantes as observações que Francis Huxley ouviu do povo Urubu-Kaapor: "Quando minha mulher estava à morte, ela me disse: não chores, não fiques triste. Eu vou subir para o céu, lá não morrerei nunca mais. Quando morreres, tu também subirás, ficaremos juntos novamente. Tu vais ver, o céu descerá para ti, o caminho é curto... bastará dares um passo para entrares nele. Não fiques triste!" (Huxley, 1963, p. 242. Sua pesquisa ocorreu em 1951-53).

Também do ponto de vista humano individual, a separação do céu e da terra reproduz esse processo analógico, mas ao inverso. Segundo os Urubu-Kaapor, quando o homem nasce o céu levanta para ele e quando ele morre o céu desce para ele. Do ponto de vista individual, o nascimento marca o início do processo de diferenciação, portanto invertidamente, é o céu se levantando, abrindo simbolicamente o campo de suas possibilidades a serem vividas. Com a proximidade da morte, o céu desce para ele, fechando seu campo das possibilidades neste plano da existência e abrindo o acesso a outros planos. De um certo ponto de vista, podemos dizer que para o ai'repudu, embora ele tenha subido ao céu, simbolicamente é o céu que desce para ele em vida, o que significa uma certa "morte" para este mundo, pois ele só voltará uma vez para dar notícias à sua família e depois ele parte definitivamente ao céu, o que seria uma segunda e última "morte" para este mundo. Mas de lá ele vai vê-los, estará olhando para eles. A "morte" para este mundo é a abertura para hōiwa, onde de uma certa maneira ele vai "nascer", definitivamente, com corpo, no hōiwa, "um lugar muito bonito, com muito alimento, muito lindo, muito bom mesmo, ele contou assim".

5. Ti'ãrewa te Isaproni Wasu'u História do Fogo

Agora é a vez do acesso dos A'uuwê ao fogo. Com sua obtenção, o povo A'uuwê terá o alimento cozido, o escuro da noite iluminado, o corpo aquecido e relativamente protegido. É com o avô-onça, o dono do fogo, que os A'uuwê terão de conseguir o fogo.

A narrativa

Então ele convidou o cunhado dele, se ele podia ir junto buscar arara. Já tinha ouvido o grito de filhote de arara, as araras já estavam falando. Foi a mulher dele que falou para o irmão se podia ir junto com o cunhado dele, pegar filhote de arara: - "Aonde que é?" "É lá" "Então vamos."



"Onde que é?" "É bem aí."

O cunhado fez uma escada para ele. Apanhou um, dois paus para ele poder subir. Ele colocou, deixou lá: "Está pronto! Você pode subir." Ele subiu, subiu, procurou, procurou. Ele subiu, olhou, olhou, procurou, procurou, não achou nada. Então ele viu. E falou assim: - "Onde está o filhote de arara? Você contou que ele falava, mas não tem nada, só tem ovos." "Mas eu ouvi arara falando aí, eu ouvi." "Não, está tudo ainda em ovos. Se você quiser, eu jogo para você." "Então joga." "Levanta a mão." Diz que é pedra que ele pegou.

Ele jogou a pedra, o cunhado pensou que era ovo, pôs a mão para pegar, a pedra bateu na mão dele e ele, caiu no chão. Ficou gemendo, gemendo, de dor, desmaiou. Quando ele terminou de gemer, levantou e jogou a escada fora. Quando ele tirou a escada, o cunhado gritou lá de cima: "Ai! Ai! Ai! Ô meu cunhado, toma o filhote de arara, toma o filhote de arara, toma aí!" Mas o cunhado nem virou, jogou a escada e já foi embora.

Ficou tarde. Ele gritou, mas o cunhado dele foi embora, foi embora. Quando chegou em casa, sua mulher perguntou: "Onde está seu cunhado? Você tinha o levado para pegar o filhote de arara!" "Deve estar vindo aí, estava do lado, veio vindo atrás do passarinho." Foi isso, foi assim.

Então o avô do menino saiu à tarde, à noite, igual onça, foi urrando, urrando, bô, bô, bô... Ele atacava cada sombra da árvore. A onça, qualquer

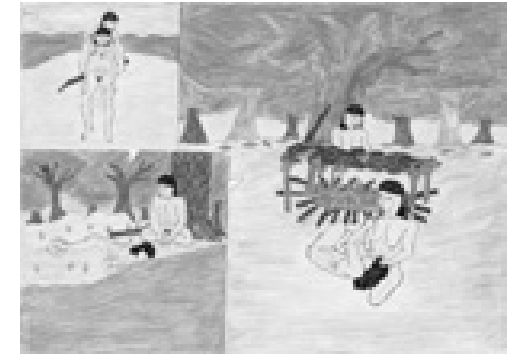
sombra que está aí, ele dá um bote, a onça fazia isso na sombra. Deve ser a lua alumando, por isso ele atacava na sombra.

Ele urrava, urrava de novo. Foi muito tempo, foi urrando por muito tempo. Quando chegou perto, viu a sombra do menino. E atacou a sombra do neto dele. O neto gritou: "Ai! Ai! Ai, avô! Toma aí, toma aí filhote de arara, toma o filhote de arara!". Ficou com medo do avô. Gritou e jogou os filhotes de arara para o avô: "Toma aí, avô!", e jogava. O avô cortava todos os pescoços dos filhotes de arara. Só cortava, não comia. Só matava. O neto jogava e falava: "Toma, guarda esse para mim!". Jogou e o avô matou também. O avô disse que não ia ter dó de ninguém, não ia ter dó de ninguém, falou isso na hora que o neto terminou de chorar. E colocou a escada, dizendo: "Desce logo!".

O neto desceu. Quando chegou no solo, desmaiou. O avô assoprou o ouvido dele. Quando assoprava, ele melhorava. Assoprou o ouvido, e, quando ele melhorou, acordou e perguntou para o avô: "Ô avô, tem água?". "Ah, essa água está longe. Vou te levar até um brejinho, mas só tem terra úmida, no varjão." Colocou o neto nas costas e levou. A onça foi correndo, levando o neto. Fazia aquele barulho, quando a criança está com a barriga vazia: é, é, é, é.

Quando ele chegou lá, soltou o neto. Ele foi chupando aquela terra úmida, só para molhar a boca, de terra úmida. Foi assim. Foi chupando, chupando, um pouquinho de água, terra úmida, tem água, ele tomava. Então ele perguntou ao neto se ele estava satisfeito com que ele tomou, um pouquinho de água da terra úmida. Falou que não. O neto perguntou de novo, aonde tinha mais água: "É longe, longe... vamos lá, vamos tentar, vou te levar até lá, vamos embora".

Colocou o menino de novo nas costas, que foi fazendo aquele barulho, é, é, é, é. Entrou no cerrado, na mata, e aquele barulho, coh, coh, barulho dessa palha caída, folha caída, e ele entrou. Aquele córrego era fundo, não tinha nada de raso. Chegou no córrego e o deixou lá. O menino bebeu, bebeu, bebeu, goin, goin, aquele barulho da garganta, goin, goin, goin. Bebeu, bebeu bastante mesmo. Ele rasou a água, ficou rasa. Não tinha raso, era tudo fundo, o córrego. E ele tomou, tomou, tomou. E rasava de novo. E ia de novo, para rasar. A primeira vez que ele bebeu, desmaiou. O avô assoprou o ouvido. Ele continuou bebendo, rasou. E desmaiou de novo. Ele mudou de novo, para onde estava fundo, foi mais para cima. Bebeu e desmaiou. Cada vez que melhorava, ele tomava água. Rasou tudo. Mudou de novo, bebeu, desmaiou. Agora ficou sentado. Foi assim. O avô era gente ainda, não tinha se transformado ainda.



Quando ele parou de beber água, perguntou se tinha alguma comida. O avô respondeu: “Aqui não tem comida. Vamos, lá em casa você pode comer”. Foram para a casa do avô. Lá ele comeu, comeu, comeu bastante carne, carne de queixada. Ele foi comendo, comeu, comeu, comeu. Encheu a barriga. Tomou água. Ele já está satisfeito. Foi assim. Se alimentando, e bebeu, já está satisfeito. O avô falou para ele se alimentar bem, para que ele fique forte. E ele devia se banhar de madrugada. Foi assim a recomendação do avô. Recomendou que ele se alimentasse bastante, para que ele engordasse mais rápido, ficasse forte mais rápido. Para todo dia ele banhar. Falou para ele que no outro dia ia caçar para o neto. Ficou escuro, anoiteceu já, anoiteceu.

Amanheceu, e ele foi caçar. O avô saiu para caçar, de arco e flecha. Trouxe a caçada. Caçada de dia. Ele trazia a carne para o neto se alimentar. Trouxe queixada. Só matava queixada para ele.

Então a avó chamou o neto para que ele saísse, queria catar piolho para ele. A avó que chamou, para fazer um agrado nele. Pegou piolho e mostrou piolho para ele. Mas não era piolho não. Era só para fazer um agrado nele, e ela abria a boca para ele. O neto gritava: “Ai! Ai! Ai!” O marido dela perguntou: “O que você está aprontando com o seu neto?” - “Não é nada, estava apenas mostrando piolho. “Faz um agrado bom, não apronta com ele.”

No dia seguinte o avô perguntou para o neto o que ela estava aprontando com ele. O neto falou para o avô que ela estava abrindo a boca para ele. Foi assim. Então ele fez uma flecha e recomendou ao neto: “Você esconde bem essa flecha, para ela não ver, você guarda do seu lado, não a deixe ver, deixa bem escondida mesmo”. “Está bem.” Se ela abrir a boca de novo, espera um tempo, deixe que ela abra a primeira vez, você grita, e se assusta. Na segunda, quando ela abrir a boca, você já pode pegar a flecha e enfincar na boca, vai enfincando com toda a força. Não deixe que ela veja.” O neto escondeu bem.

Então a avó chamou o neto de novo: “Meu neto, vem, vem para cá, para mim fazer um agrado de novo”. O neto saiu, com aquela flecha bem escondidinha, e deitou. E, quando ela abriu a boca de novo, ele gritou: “Ai! Ai! Ai!”. “O que você está aprontando de novo? É para fazer um agrado, sem aprontar com ele, o que você está aprontando?”, falou o marido. Na segunda vez que ela abriu a boca, o neto pegou a flecha e enfincou na boca, foi enfincando, enfincando. Ela correu, correu, correu, correndo e cagando, se sujando toda, cagando, a avó... Foi daí que ela sumiu para o mato, virou tamanduá-bandeira. Foi assim.

O avô recomendou de novo que ele se banhasse todos os dias de manhã, para que ele ficasse bem forte. Ele banhava, banhava. O avô fez um teste, o pintou, para ver como que estava, se a pintura ia brilhar nele, se está bem forte. Quando se está forte, a pintura fica bem brilhante, bem bonita mesmo. Então ele fez um teste no neto dele. Já estava tudo pronto, o avô fez tudo, a corda, gravata. O algodão já devia existir, deve existir para poder fazer gravata. Algodão já estava pronto, as pulseiras, a cordinha, tudo já está pronto. O avô

que fez. Pediu para testá-lo, na pintura. Amarrou todos os enfeites, pintou, colocou gravata, cordinha na cintura, olhou e falou para o neto: “Ainda está mais ou menos, não está bem gordo ainda, ainda não está bem bonito ainda, você ainda está magro, aparecendo as costelas, não está bem ainda. Você tem que levantar todos os dias cedo, todos os dias banhar. Banhando e também você tem que se alimentar bem, para você engordar mais rápido”. Foi assim a recomendação do avô.

Ele examinou o neto de novo. Quando terminou, recomendou que ele se alimentasse bem e também banhasse todos os dias, de manhã. No dia seguinte, ele falou para o neto, de novo: “Olha, neto, eu não quero que você conte para ninguém que eu estou assando essa carne para você com fogo. Se alguém perguntar, você tem que contar que eu estava assando na pedra quente. É assim que você tem que contar”.

No dia seguinte, o avô saiu de novo. Matou muita queixada e trouxe para o neto. Assou essa carne, assou para ele, assou tudo para ele. O neto foi se alimentando, se alimentando, se alimentando. Ele foi fazendo a cordinha para o neto e também a gravata. Deve ter sido nesse momento que o neto escondeu uma brasa dentro da nuca da queixada. Tem um burquinho na nuca, e ele colocou uma brasa lá dentro. O avô tinha recomendado, mas mesmo assim o neto aprontou com o avô dele. E colocou uma brasa lá. A recomendação era que ele não devia contar para ninguém, era para ele mentir que o avô dele estava assando a carne na pedra quente. Se ele contasse, o avô não ia ter mais dó de ninguém. Porque antes ele não era onça, não era onça assim de verdade, ainda é pessoa, humano ainda. Então o neto guardou uma brasa no pescoço da queixada, embrulhou e escondeu.

O avô fez cordinha para o neto e, quando terminou, fez a cesta. Acabou, amarrou nele tudo, no dia seguinte ele amarrou, pintou o neto e colocou muita carne para ele levar. O avô carregou essa carne para ele em uma cesta bem grande. Carregou para o neto, para não estragar a pintura. O avô levou até aquele lugar aonde as mulheres todos os dias se banham. Deixou o neto lá, com uma cesta grande cheia de carne.

O neto ficou olhando, bem escondido. Todo mundo vindo, e por último a irmã. Ele bateu a taquara, aquela flecha, assim: tá, tá, tá! Ele batia, mas ela não ouvia. Continuou batendo: tá, tá, tá! Então ela olhou. Ele chamou dando um sinal. Ela foi, atendeu. Ele lhe perguntou por que ela tinha rapado a cabeça. Ela disse que era por causa dele que rapou, pois a família pensou que ele tinha morrido. “Eu não morri!” Se o parente desaparece, some, ou alguém o mata, toda a família rapa a cabeça. “É por causa de você que nós rapamos.”

Ele logo perguntou sobre o marido dela, se ele estava lá. Ela respondeu que sim. Então mandou a irmã comer carne: “Coma rápido e chama a minha mãe. Leva minha recomendação de que ela não chore. Vai logo”. Ela se alimentou de carne, encheu a cabaça de água, banhou e foi rápido para casa. Che-

gando lá, foi logo pertinho da mãe: “Mãe, eu vi meu irmão”. “É verdade?”, falou alto. “Olha, fala baixo, ele falou para você falar baixo.” “É verdade?”. “É verdade, ele está lá”. - “É verdade mesmo?” Para fazer a mãe acreditar colocou sua mão no nariz da mãe, e ela sentiu o cheiro da carne. Quando você come carne, fica o cheiro da carne na mão. Então ela acreditou: “Vamos!”.

Levou a mãe até lá, mas o rapaz não estava no mesmo lugar. Ele tinha mudado um pouco para o lado, perto do rio. Quando a mãe o viu, abraçou, queria chorar alto, mas ele pediu: “Não chora alto, chora baixo”. Ela abaixou a voz, e ele perguntou: “Seu genro está lá?”. “Ele está sim.” Depois a mãe levantou, carregou a cesta de carne, e ele foi atrás, com a pintura mesmo, seguindo a mãe. Passaram no centro da aldeia, ninguém reparou. Quando se aproximaram da casa, todo mundo viu. Os parentes queriam agarrá-lo, o pegaram assim de saudade, alegres, e entraram na casa, e todo mundo chorou alto, ele ficou todo lambuzado nas lágrimas. Choraram, mataram a saudade. Quando terminaram o choro, ele viu o cunhado passando. Levantou, pegou no braço do cunhado e o jogou para fora, expulsou da casa dele. Pegou sobrinho, sobrinha, jogou todos para o pai deles, mandou todos embora.

Todos os irmãos comeram carne. Ele estava com embrulho de carvão, o fogo. Então os irmãos lhe perguntaram com o que aquela carne tinha sido assada. Ele respondeu que o avô tinha assado para ele na pedra quente. Mas os irmãos não acreditaram, foram apertando, apertando, que para assar rápido daquele jeito não podia ter sido na pedra quente. Ele continuou repetindo a mesma coisa, que era com pedra quente que o avô dele tinha esquentado a carne. Depois ele ficava calado, mas mesmo assim os parentes iam apertando, apertando. Ele se defendeu um pouco, mas depois cedeu: “Tudo bem, eu vou contar para vocês. Mas meu avô me recomendou que eu não contasse para ninguém. Que, se eu o entregasse, ele não ia ter dó de ninguém”. Então ele mostrou que tinha sido com o carvão: “Foi com isso que ele estava assando a carne para mim”.

Então todos os irmãos ficaram contentes, contentes mesmo. Que era isso mesmo que eles queriam saber. Todo mundo ficou alegre. Um dos Öwawê gritou para ter o warã. Fizeram o warã, todo mundo reuniu, vieram rápido. Todo mundo reunido lá no warã, os irmãos, todos lá, e só ouvindo. Ele saiu, por último, chegou lá. Öwawê já levantou, queria saber as notícias logo, rápido. Poreza'õno já levantou e perguntou com o que era assada essa carne para ele. Ele respondeu que tinha sido assada na pedra quente. E os irmãos ouvindo... Poreza'õno falava que não era isso, que não era com a pedra quente: “É, é com pedra quente”. “Não é!” Ninguém acreditava nisso. Fizeram várias pressões sobre ele: “Tudo bem, eu vou contar para vocês. Mas ele me deu recomendação que não era para contar. Se eu contasse, ele não ia ter dó de ninguém. Foi com isso”. E mostrou o carvão. “Foi com isso que ele estava assando a carne para mim.” E todo mundo já logo falou: “Fogo, uzö”, já falaram que era uzö. Já co-

locaram logo que era uzö. Não tinham visto ainda o fogo e já tinham o nome para dar, uzö, já deram o nome logo.

Todo mundo ficou alegre, todo mundo falando, contente, porque agora eles vão ter o fogo. Aquele barulho, todo mundo resolvendo tomar esse fogo logo. Então programaram, depois do warã, já resolveram ir logo, começaram se pintar, se pintaram. Antes de partir, entre eles se perguntaram se já estavam prontos. Ele falou que o avô dele estava bem debaixo de um pé de jatobá, a'õiwede. Mostrou para eles.

Então entre eles se perguntaram, quem ia iniciar. Primeiro falou a anta, que seria ele. “Ah, ele faz muito barulho quando corre, igual cavalo, aquele barulhão, toc, toc.” Xingaram-no. O segundo foi o cervo, póze. Xingaram o cervo, porque a canela dele fazia zum, zum, zoando, quando ele corria, porque a perna dele é muito comprida. E, naquele cerrado mais baixo, a ema falou que vai ser ele o terceiro. Também o xingaram, que ele faz muito zum na canela dele. Um outro falou assim: “Eu vou ficar debaixo da serra, sou eu que vou correr”. “Ah! Você corre com o olho muito arregalado.” É o veado, o póne, que iria ser o quarto. Que na subida da serra ele vai rápido, sobe rápido. Queixada, anta, andam muito lento, mas ele não, sobe rápido, por isso ele falou que vai ficar no pé da serra e subir rápido. Um outro, o veado aihö, falou também que ia ficar no campo. E xingaram, que ele corre mostrando a bunda, para cima. Depois falou a capivara, ubdö, que vai atravessar o rio, o córrego. Foi assim.

Então perguntaram se estavam prontos. “Pronto!” E puxaram a fila. São esses bichos que vão iniciar. É daí que vai ter aquela ordem de correr, a corrida de buriti. É o início de corrida de buriti. Eles foram, gritando, os meninos acompanhando, são wapté. Chegaram. Quando chegaram, todo mundo se organizando, os wapté esperando. A anta foi, iniciou. Ele foi, devagarzinho, e a onça roncando, roncando... É de noite, baraná, e o fogo aceso... Quando ele viu que o fogo estava aceso, a anta foi devagar, foi devagarzinho, devagarzinho, devagarzinho, quando se aproximou, pegou devagarzinho, e a onça roncando, e ele devagarzinho voltou, voltou, e quando deu uns cinquenta metros, correu, então fez um barulho, e os wapté gritando, ah! ah! Até hoje a gente faz assim na corrida de buriti, quando é wapté. Todo mundo gritando, e o avô acordou e falou que ele não ia mais ter dó de ninguém, que agora ele vai ficar no escuro, que ele não vai ter dó de ninguém. E eles gritando, gritando, e já sumindo, já foram. A onça ficou só, lá, levantou e gritou que tinha sido roubado, que ele não vai mais ter dó de ninguém, falou isso. Quase ninguém ouviu, mas alguém ouviu, ele falando isso, que não ia mais ter dó de ninguém. Que o neto não podia ter contado que ele tem fogo, que o neto o entregou, que o neto não podia ter o entregado, e ele gritando: “Eu não vou ter dó de ninguém”.

Eles foram, revezando, revezando, a anta revezou... Quando chegou perto do rio, foi para a capivara, ubdö, pegou e quase ia deixar cair, quando já estava na água, ia mergulhar, mas aquela andorinha, buru'õtöre, foi e zipp...,

Pegou. Deve ser daí, os velhos estão falando, que quando a gente está correndo, e os outros batem ou a gente tropeça em um toco e cai o uiwede, o tronco de buriti, o wapté já levanta logo para o padrinho. Deve ser daí que começou.

A andorinha tomou conta, já passou, foi correndo, correndo até na aldeia. Quando eles estavam passando o fogo, foram caindo as brasas, os meninos pegaram, se pintaram com as brasas e foram virando tudo passarinho, amarelinho, cinza, pretinho, vermelhinho aqui na cabeça, bico preto, várias cores, com essas cinzas de fogo. Chegaram e jogaram o fogo no warã, o velho pegou e começou acender, acender, acender. Quando acendeu tudo, distribuiu esses fogos para toda a comunidade. Foi assim a história do fogo. Töibö.

NARRAÇÃO: SEREBURÀ E SEREZABDI – TRADUÇÃO: PAULO SUPRETAPRÀ XAVANTE

Exegese dos A'uwê

Este mito inaugura a presença daqueles rombôsi'wa que irão se transformar nos animais, mas que, diferentemente dos parina'i'a, não mais retornam ao estado humano anterior. Com o poder rombô o avô criou para si o fogo. O avô tem a forma humana, mas como rombôsi'wa tem em si também a forma animal onça, que já se manifesta quando ele sai para procurar o neto, abandonado pelo cunhado no alto da serra quando buscavam filhotes de arara. Graças ao poder do fogo, o avô assa a carne das queixadas que ele caça. Mas é só no final do enredo que ele se transforma efetiva e definitivamente na forma animal onça, perdendo sua forma humana.

Cada mito narra um aspecto da criação cosmogônica. Cada ato do avô humano já pré-figura os comportamentos da onça, incluídos na sua forma humana como rombôsi'wa. É isto que em nossos diálogos foi se evidenciando e que veremos de modo mais detalhado no decorrer das exegeses dos velhos, ampliando e aprofundando a compreensão do princípio metafísico que está na raiz do transformismo. Junto a isso, está a importante questão do fogo. Procuramos adentrar na compreensão das várias dimensões presentes no tema do fogo. É bem verdade que a obtenção do fogo foi fundamental para a vida humana, e para isso lembro o clássico estudo de Lévi-Strauss sobre o cru e o cozido. Mas aqui novamente recoloco para uma revisão crítica a interpretação de que o domínio do fogo permitiu (ou evidenciou) a passagem da Natureza para a Cultura. O que os velhos Xavante entendem é que houve uma transferência do poder do fogo de seus criadores-donos, os rombôsi'wa (nesse caso o avô), que são humanos primordiais, para o domínio dos humanos ancestrais. Se houve uma “subida” desses últimos em seu patamar cultural, foi graças a uma “descida” dos rombôsi'wa, no sentido de trazerem à manifestação e ao acesso da comunidade bens valiosos, como o fogo, após o qual o avô perde o fogo, e como onça, passará a comer cru (como outros animais carnívoros) e a atacar os humanos sem

piedade. E o que significa o fato de que foi através do roubo que se deu a transferência do fogo do avô rombôsi'wa para os A'uwê? Trata-se de uma percepção que é apenas um ponto de vista dos humanos ancestrais, mas que de fato teria sido uma doação dos rombôsi'wa, inscrita em seu saber pre-ciente, rowa'ôno? Ainda assim, essa percepção não teria uma certa razão de ser inscrita dentro de uma lógica de guerra de poderes entre os rombôsi'wa e a comunidade dos demais A'uwê?

A questão do fogo vai mais além do domínio do cozimento, característica das culturas humanas em relação aos animais. Penso que há um lugar metafísico próprio que o fogo ocupa entre os elementos e que envolve muitas dimensões. Antes de tudo, o fogo é por excelência o poder de transformação. Poder e conhecimento estão interligados e aparecem, por exemplo, quando observamos a importância da onça e do fogo nas práticas xamânicas. Sem esquecer que no fogo há um aspecto metafísico da luz como conhecimento. O poder do fogo, enquanto calor e luz, alojado no poder rombô, é uma faceta muito importante da cosmologia Xavante e indígena de modo geral. Fogo, onça e xamanismo são termos coadjuvantes, mas de que modo? O avô-onça é o criador-dono do fogo, mas por que é a onça que tem o fogo e não um outro animal? Ou seja, quais laços de sentido haveria entre o animal onça e o elemento fogo? Considero muito importante a compreensão dos nexos entre as formas dos animais e aquilo a que eles estarão vinculados enquanto bens e poderes que serão trazidos para a vida dos Xavante. Os A'uwê não me responderam diretamente esta questão, mas através da reflexão de mitos de outros povos sobre o fogo, principalmente de outros povos Jê, apresento uma hipótese sobre o vínculo de natureza metafísica entre certos animais e o fogo, ligado com a questão da ferocidade, determinação e força, em seu duplo aspecto criador e destruidor. Os velhos foram explicando que o avô-onça, antes de desaparecer como humano e se transformar em onça, transmite não apenas a técnica do domínio do fogo, como também o domínio sobre a própria onça para o uso xamânico. Hutede'wa, “o dono da onça”, detém o domínio do mais perigoso dos animais. Como que ao fogo e à onça (ou jaguar) se conjugam certos poderes dos xamãs e suas práticas mágicas?

O contexto deste mito nos permitirá olhar como certas relações de parentesco pesam na ação cosmogônica, principalmente a relação entre cunhados. Trarei a reflexão dos narradores sobre isto, e veremos que os A'uwê não consideram que se trata necessariamente de uma relação de conflito, que adviria em si do parentesco por afinidade; ao contrário, os cunhados são vistos como aliados importantes, e é só quando o padrão de casamento preferencial é quebrado, por injunções políticas, que o conflito se coloca. A partir desses esclarecimentos, farei algumas ponderações e questões em torno dos caminhos interpretativos seguidos por Terence Turner, Claude Lévi-Strauss e Roberto da Matta, a respeito deste importante mito indígena.

O fogo é obtido pela revelação do neto, que parece trair o segredo do avô. A questão do segredo sobre o poder de criação e sobre o domínio dos elementos criados mobiliza a reflexão dos velhos sobre como os rombôsi'wa se colocam, em cada contexto, diante da comunidade. Os que roubaram o fogo evidenciam quais as formas existenciais animais, internas a eles, farão manifestar por suas autotransformações. Cada um escolhe seu lugar na corrida do roubo de fogo de acordo com sua natureza, pertinente àquela etapa do roubo. Cada um já sabe qual a forma animal que ele contém em si enquanto humano, e eles farão vir à existência, nesse roubo do fogo, a maioria dos animais que passarão a existir no ambiente da vida dos A'uuwê. Será reinstaurada a corrida de buriti, muito importante na vida ritual do povo A'uuwê, e que havia sido interrompida pela criação das serras pelos parina'i'a.

A onça apareceu como imagem-protótipo no mito dos parina'i'a, mas é só neste mito do fogo que ela passa a existir efetivamente e a se multiplicar. Neste mito do fogo, a anta só se pré-apresenta como imagem-protótipo. É só na história da anta que ela existirá concretamente e se multiplicará.

O cunhado tinha visto arara vermelha na serra. Viu filhote gritando. Voltou da caçada, chegou em casa e contou que tinha arara vermelha, e convidou o cunhado para ir. Ele sabe que os meninos gostam muito dos animais, dos bichinhos. O menino não queria ir, mas a irmã dele o forçou: "Vai, vai junto com o seu cunhado". Ele não ia negar isso. "Está bem, então vamos." Ele foi. Como os velhos já disseram, o povo antigo tem que deixar uma história dele para ser contada. Não pode acontecer de não ter alguém para contar a história dele. E para ter história tem que ter algumas pistas, a fala dele. Alguém tem que contar sobre eles. Foi para isso que ele chamou o cunhado.

Ele convidou o cunhado dele, ai'repudu. Criança gosta de filhote de animais, sempre é criança que gosta dos animais. Quando o menino subiu lá, ele achou e gostou dos filhotes. O menino enganou o cunhado, mas não é por causa de rivalidade entre os cunhados, não, não. Você sabe como é criança, gosta muito de bichinho. Adulto não sobe, ele tem medo, com criança facilita. Sendo mais jovem, tem mais coragem. Se alguém mandar eu subir eu não subo. Tem gente que sente isso. Quando você é medroso, o outro sobe lá e fala que não tem filhote, que só tem ovos. Claro que ele vai te enganar, às vezes vai brincar com você, dizendo que só tem ovos, e você leva a sério, pensa que isso é verdade. O cunhado podia ter chamado o menino: "Vamos embora, deixa os ovos para eles". Mas ele não vai falar isso. Ninguém vai pensar o bem assim, povo antigo ele apronta mesmo. E é claro que o cunhado (o marido da irmã) já tem as intenções dele também, já sabe (sua participação na trama cosmogônica), é o povo antigo. Para ter uma história dele mesmo, ele tirou a escada.

O menino sobe e, como criança, gosta muito dos animais, lá em cima ele pensa: "Eu não quero dar os filhotes de arara para ele, quero para mim. Mesmo sendo meu amigo, eu não confio, fui eu que subi...". A gente tem ciúmes, aquele

que está lá embaixo no chão vai pegar o melhor para ele. Foi ele que subiu e, como tem o filhote de arara caçula, que é quase pelado e tem o filhote grande, ele quer pegar o melhor para ele. É nesse sentido. Mas entre os dois não tem isso de não gostar um do outro. Às vezes tem uma brincadeira, você diz que não é verdade, que não tem nada. Mas tem gente que reage tão rápido, deve ter acontecido isso.

Então ele enganou o cunhado, falou que era só ovo, que não era filhote. Tinha filhote de arara, mas ele queria só para ele. "Mas eu vi filhote." "Então você quer ver?" O ai'repudu arrancou uma pedra grande e jogou na mão do cunhado, e ele caiu, desmaiou. Quando ele levantou, jogou as duas escadas. Serezabdi disse: "Como conseguiram cortar árvore se naquele tempo não tinha faca?". Os outros responderam: "Deve ter alguma árvore seca, que ele colocou para o cunhado subir". Quando ele jogou fora as duas árvores, não tinha mais jeito para o menino descer. É muito alto, não tem por onde descer. Só tem os buracos, onde a arara coloca o ninho, não tem jeito de descer, é igual parede, liso. Quando ele jogou fora os paus, o cunhado lá em cima falou: "Toma os filhotes de arara, toma", pedindo para voltar. Mas ele enganou, agora o cunhado não volta para trás, está indo embora. Podia ter deixado, porque criança é assim mesmo, quando ele vê o filhote de animais, ele vai adorar isso, não vai querer entregar. Mas o cunhado largou o menino lá, por isso, quando o menino ficou adulto, ele já descontou também. Ele tem razão, porque o cunhado voltou no mesmo dia e largou o moleque lá em cima um longo tempo, o moleque sofreu de sede, fome, é uma coisa muito difícil. O que o cunhado aprontou foi pior do que o que o menino fez, porque o menino podia morrer.

Povo antigo tinha muito filho, muito mais que de hoje. Sereburã falou: "Povo antigo era muita, muita gente, cada um tinha muitos filhos, mais do que agora". No zomori, a irmã carrega o irmão. Quando eu era moleque, quem me carregava era meu tio, ele gostava de me carregar. O ai'repudu tinha muitos irmãos. Quando ele voltou, falou ressentido com os irmãos: "Tenho tanto irmão, ninguém foi me procurar". Povo antigo, se alguém sumir, sumiu, ninguém procura, nem a família procura. Deixa-o lá. A vida dos antigos é assim. Se não aparecer, parece que já está morto para eles. Povo antigo não procura. Quando o menino chegou em casa, descontou. Pegou no braço dos filhos do cunhado e expulsou daquela casa, expulsou o cunhado. Não fez mais nada, só expulsou, com os filhos e tudo, mas a irmã dele ficou. Expulsou só daquela casa, expulsou para outra casa. Os irmãos não falaram nada. Ele nem avisou os irmãos dele. Os velhos estão falando: "Para que mandar o cunhado embora? Ele está arrependido, deixasse o cunhado lá". Ele não avisou, porque, se avisar, é pior para ele, alguém pode impedir, "não vai fazer isso". Ele mesmo usou a cabeça, já foi.

Quando o cunhado chegou em casa, a mulher perguntou por que ele chegou sozinho. "Ele estava atrás do passarinho, deve voltar mais tarde", falou isso. Escureceu, passou uns três, quatro dias, devia ser época da lua cheia, cres-

cente, o avô desse menino foi atrás, ele já percebeu. Os dois velhinhos foram atrás desse neto deles. São dois porque tem a mulher dele, a esposa. Tem que pensar os dois juntos. Assim que ele sentiu a falta do neto, já saíram, os dois, mas a história não vai contar dos dois, conta de um só. No dia que o genro falou, ele já saiu, isso tem que se imaginar. O avô morava com a filha, na casa dele. Não vivia afastado. Depois é que ele e a mulher se afastaram para fora. Por isso ele saiu da casa, quando ouviu o genro falar que o neto não tinha voltado. A esposa ele deixou no local, para ficar esperando, e só o homem foi procurar o neto. A mulher do avô ficou esperando, longe da aldeia, na casa deles, distância igual daqui da aldeia até a Matinha (uns 70 km). Esse velho é um romhõsi'wa, por isso ele saiu. Assim que escureceu, já partiu. Igual onça que ataca os bichos, ele foi atacando as sombras. Ele é um romhõsi'wa. Então ele partiu à noite, procurando o neto. Mas não é já como onça. É ainda como humano. Mas o esturro é de onça, esturrando, quando escurecia começava esturrar, igual como a onça esturra. Saía como humano e fazia esturro de onça. Deve ter o plano, para ser aquilo, já está sabendo que ia ser isso mesmo. Ele urrava, mas era humano, gente. Só o urro dele que parece igual onça, do jeito deles urrarem, só urrou assim, mas ele é gente. Quando o macho urra, a fêmea atende. É o sinal deles. Como ele vai ser onça, por isso ele estava urrando igual onça. O jeito que eles vão urrar, é por isso. Onça urra de noite. Dá para você ouvir o urro da onça a uns 10 km, é muito alto, muito forte. A 5 km parece que está bem aqui assim. Eu ouvi não aqui, mas quando era pequeno, lá na Cristalina.

O avô partiu, imitando igual onça, onça anda à noite. Para caçar ele tem que ir à noite. Passaram-se muitos dias. Não sei como ele ficou sabendo daquele rumo onde o neto está. Igual essa sombra aqui, a onça vai, pensa que é gente, ele brinca, fica querendo pegar. À noite, quando você anda, tem muita sombra. A lua bate na árvore, olhando rápido você vê, é igual gente. Por isso ele pulava, atacava. Foi indo, indo, até onde o neto está. Como os velhos falaram, “cada criador, alguém tem que saber, para contar a história. Então tem que ter alguém para contar sobre eles. É por isso”. Não é à toa que eles saem, senão ninguém vai saber se a vida deles for em segredo. No tempo da criação do céu, dos animais, é o povo da gente, foi daí que se criaram. Tem que ter alguém para contar sobre eles.

Toda vez que escurecia, o avô ia procurar o neto. Não encontrou assim na hora, mas teve várias procuras, foram vários dias o procurando. Quando ele se aproximou perto de onde o neto está, viu a sombra do menino e atacou a sombra dele. O neto gritou, assustou. Então chamou o avô: “Avô, avô, toma, toma filhote de arara”. Toda vez que ele jogava esse filhote de arara, pedia para deixar para ele. Ele jogava, o avô cortava só o pescoço da arara, não comia, só matava. Foi assim. Não aproveitava nem o corpo dos filhotes. Mas tem um ponto que Rupawê não está concordando. Ele falou assim: “Eu não acho que tem muitos filhotes, como ele matou muito? Essa arara vermelha só tem um filhote”.

Os outros responderam: “É parente das araras, deve ter muitos filhotes, pelo menos uns dois”, eles acham isso. Nunca viram na vida deles o ninho, deve ser igual ao das outras araras. Arara vermelha chamamos rada. Tem arara azul, com peito amarelo, sôté. Sôirara é aquele azulão, real.

O neto estava lá em cima, não tinha mais ninguém, claro que ele ia se assustar quando a onça atacou a sombra dele. O avô fez para assustar o neto. Não tem jeito da onça subir lá. O neto ai'repudu se assustou, gritou, e o avô atendeu e colocou o pau que o cunhado jogou, colocou de volta para ele descer. Se ele desconfiou que o avô era onça? Sabe como que é, o criador, não dá para você adivinhar. Se o menino soubesse, acho que não jogava os filhotes da arara vermelha. O avô ia cortando as cabeças, já matando. Acho que o neto não estava sabendo. O neto queria descer, por isso ele estava jogando, jogando, jogando, “deixa esse para mim, é o último, é meu”. E jogou, tudo que ele jogava o avô cortava o pescoço, matava só. Não sobrou nenhum filhote.

O menino ficou lá em cima muito tempo, por isso tomava o próprio mijo. Mijava e tomava de novo. Ficou magrinho, acabou. Por isso a barriga dele estava roncando. Então carregou o neto, a barriga balançando fazia aquele ronco, hé, hé, hé. As tripas vazias roncavam, hé, hé, hé... Téhõ hõrore. As tripas sem comida é hõ, hõrore é “as tripas estão roncando”. Quando o avô ia levando o neto, esse menino às vezes desmaiava, de fraqueza, então o avô assoprava o ouvido dele. Os velhos acham que já existia isso de assoprar o ouvido, porque as pessoas já faziam isso. O menino ai'repudu desmaiava porque não agüentava, estava fraco. Quando a pessoa desmaia, tem que assoprar o ouvido. Então ele melhorava. E continuava a levá-lo. Um pouco tempo de melhoramento, já carregava. Foi por isso que ele fazia. Mas não foi o avô que inventou isso. Mas o avô era muito poderoso. Ele é o dono do fogo. Se ele criou o fogo só para ele, é porque ele tem poder. É por isso, cada um criou seu jeito, jeito que eles pensaram e criaram. Cada um criou o poder dele mesmo, o que eles pensaram. A onça era dono do fogo só, não tinha outros poderes. Esse ensinamento de banhar cedo, comer bastante carne para ficar forte, foi daí que surgiu, começou com esse avô. Daí até hoje isso é recomendado. O povo antigo banhava de manhã cedo. O banho de manhã ajuda para desenvolver. E também para ficar forte, engordar rápido.

O avô caçava para o neto comer. Já havia queixada, por isso que ele assava queixada, mas nós não sabemos como que ele descobriu esse fogo. Os velhos pensaram: “Não sabemos de onde surgiu para ele, de onde ele conseguiu o fogo, só para ele”. Eles estão achando isso, é só ele mesmo que criou esse fogo para ele. O fogo não foi alguém que deu para ele, foi ele mesmo que criou, só ele que assava os bichos, é ele mesmo que criou esse fogo. Rupawê está pensando assim: “Não tem jeito, não temos jeito de imaginar como ele criou o fogo. Eu não sei. Vocês têm que contar logo para mim”. Para nossos ancestrais, foi muito importante esse fogo, porque o povo antigo vivia sem iluminação. E

também sofriam de frio. Então esse fogo foi importante por isso, porque, quando fazia frio, tem aquele fogo... as pessoas sofriam de frio e também comiam cru. Então vem esse fogo, já vem na hora. Você (Arthur) perguntou por que é a onça que tem o fogo? Os velhos responderam: “Cada um tem seu poder. É muito difícil para a gente explicar a respeito daquelas pessoas que têm poder. Nós não conhecemos o pensamento dele, mas ele tem, ele sabe. Todo o pessoal que tem poder, ele não vai mostrar essas coisas. E também os outros não vão pensar que é aquilo... Já é programado para isso também. Cada um tem o seu jeito de fazer, de criar, cada um tem os poderes, é dele mesmo, ele criou aquilo, é dele. Ele pensou para ser onça, ele já pensou em só criar o fogo, depois ele perde. Ele já pensou no fogo, mas nem viveu com isso, foi tomado dele. Deve ser isso, cada um daqueles que se transformaram em animais, foi assim”.

Cada um já sabia o que iria ser. A avó também. Mas, quando ela fazia careta, não parecia a careta de tamanduá. É igual a gente mesmo, ainda não se transformou, era gente mesmo. Só quando o neto enfia a flecha, então na hora mesmo virou padi, tamanduá. Os velhos explicaram que todos os criadores devem ter intenção de ser alguma coisa, aquilo em que eles vão se transformar, já é definido que é isso. Já tem intenção, já está sabendo isso, então às vezes ele provoca, mas o neto não sabe, então se assusta. Os velhos explicaram: “Se o neto soubesse para que era a flecha de tucum, não ia ter coragem para fazer isso. Deve ter outro pensamento diferente. O avô sabia, mas o neto não, só recebeu as instruções do avô, como fazer nela, para ela parar com isso. Com isso ela vai parar mesmo de aprontar com ele. Mas o avô sabia que era para ela virar tamanduá. Ele fez a flecha de tucum igual à língua do tamanduá”. Quando o marido pergunta o que ela está fazendo, é só para enganá-lo que ela diz que estava mostrando piolho e que o neto estava com medo do piolho, mas não é não. Deve ser que ela já está com a intenção de ser tamanduá na vida. Eles falaram: “A avó era uma mulher muito feia, tem um olho pequenino... Deve ser feia. Onça tem uma pintura muito bonita. Tamanduá-bandeira é feio, o olho é pequenino, orelha pequena”, eles acharam que deve ser uma mulher muito feia. O olho é pequenino porque quando ficamos velhos o olho diminui. Tamanduá é mais difícil de rastrear, não é fácil de caçar. É muito difícil se não souber rastrear. Quem é bom rastreador é fácil achar. Quem sabe já vê: “Esse rastro foi de ontem, esse não foi de manhã, foi quando escureceu de noite”. Ele já conhece através disso. Na minha vida, rastreamento já matei três só, é muito difícil, dá dor de cabeça. Quem não souber rastrear não mata. Só mata se rastrear. É muito difícil dela passar na sua frente.

(Refletindo sobre a questão do segredo na criação cosmogônica, encontrei no dicionário salesiano⁷³ dois termos em Xavante para se referir à palavra “segredo”: mari pi’uriwi e itsa’retse’õ. Peço ao tradutor que comente.) Em toda

73 Lachnitt, 1989, p. 100.

criação, tem um segredo. Todo que é companheiro criador, ele não pode contar o segredo do outro, por isso ele falou para o neto: “Guarda o segredo, você não pode contar”. Pi’uriwi, esta palavra quer dizer isso, eu estou te pedindo para ficar sempre em segredo, deixa o povo admirar. Pi’uriwi é nesse sentido, eu estou te ensinando, só você está sabendo o meu segredo, que eu criei. Pi’uriwi quer dizer: guarda o segredo, você não pode contar, deixa o povo admirar. Por exemplo, nós aqui estamos em grupo, preparando o nosso trabalho. Entre nós estamos pedindo, não contar para ninguém. Nós criamos. Aquele povo vai falar assim: mari itsa’retse’õ? As pessoas que admiram falam dos criadores: “Puxa, que coisa que criaram, tão diferente!”. Coisa que você nunca viu, nunca existiu esse objeto. Todo mundo admirou, tudo é diferente. É nesse sentido que fala mari itsa’retse’õ, o povo vai falar da gente, que nós criamos, diferente, eles admiraram o que nós criamos. Pi’uriwi é no sentido de “deixa o povo sem ver a gente fazendo esse trabalho”. Mari pi’uriwi, “nós vamos guardar as coisas, segredo”. Deixa que apareça de repente para o público, eles vão admirar. Quando aparecer para o povo, eles vão admirar isso. Nós estamos sabendo, mas não vamos declarar, passamos por inocentes entre o povo.

O avô tinha o segredo do fogo. Então ele recomendou para o neto não falar que ele assava com o fogo, que não podia entregar isso. Ele queria ficar só com ele o fogo, que os outros se danem. “Eles têm que comer cru esse coró, deixa os outros aí, se virem.” O pensamento dele deve ser isso. Se fosse uma pessoa que é séria, criador mesmo, mostrava o fogo, mas ele é uma pessoa muito sovina. Onça é sovina... ele pediu, se o neto dele entregar, contar que ele assou essas queixadas para ele no fogo, ele perde o fogo, e vai ser ao contrário. Ele pensou: “Que os outros se danem, que comam cru, se virem”, só ele que estava se alimentando com carne assada no fogo. Agora é ao contrário, agora ele come cru. É por isso que ele não queria que mostrasse o que ele tem, é uma coisa de sovina mesmo. Se não fosse sovina, podia ter ensinado aos outros, mas queria só para ele, por isso recomendou ao neto não falar. Antes ele comia as coisas assadas, na hora que eles pegaram o fogo, daí ele, que perdeu o fogo, nunca mais usou, a situação inverteu. Mas ele sabia que vai perder esse fogo, por isso, logo que ele encontrou o neto preso no alto da serra, ele já adiantou para o neto que não ia ter dó de ninguém. Ele não teve confiança no neto porque ele já sabia que o neto ia entregá-lo. Quando o neto jogou os filhotes de arara para o avô, ele deixou o neto lá em cima, e, na hora em que o neto terminou de chorar, o avô falou que não vai ter dó de ninguém. Ele disse isso porque ele sabe que mais tarde ele vai ser onça, deve ser isso, deve ter já imaginado tudo isso. Deve ter tudo isso programado. Mas ele ainda era A’uwê, não comia gente, a comida era normal, de humano. Quando ele trouxe o neto para esta casa dele e mostrou-lhe o segredo do fogo, ele falou que, se alguém tomar esse fogo dele, que ele não vai ter dó de ninguém, nem de bicho, nem de gente, vai comer o que passar na frente dele, ataca e come cru. Por

que o avô falou isso para o neto? Porque ele já sabia que ele ia perder. O que foi roubado não pode continuar com ele, o fogo não pode ficar com os dois, o povo e o romhõsi'wa. O avô já viveu nisso, ele já está há muito tempo com isso, agora vai ser bicho, está perdendo. Quem vai ser o novo dono é aquele povo, comunidade, que roubou, vai ser dele. Mas o romhõsi'wa sabe que vai perder. Ele está entregando. É dessa maneira. Se não fosse para entregar, não ia nem mostrar para o neto, para ninguém, ia viver com o segredo. Ele estava mostrando porque ele tinha interesse de entregar ou porque tinha o plano nele, diferente. É isso. Os criadores já sabem que vão perder mesmo, não tem jeito. E o povo não vai ficar com medo, tem que ser tomado essas coisas dele, por isso o povo não ficou com medo, ficou contente.

Eu falei para os velhos: se era um povo poderoso, por que antes não criaram o fogo, para o povo? Fiz essa pergunta a eles, por que não criaram, comiam cru? “Cada um tem que guardar o seu segredo até chegar a vez dele”, responderam isso para mim. É assim. O neto aprontou com ele. O avô falou assim: “Não mostra para ninguém, fique escondendo que eu tenho fogo. Se você me entregar, sabe que eu não vou ter dó de ninguém”. Ele era a única pessoa que se alimentava de carne assada. Imagina bem: onça, ele tinha o fogo. O povo, que não tinha nada, roubou, e o dono das coisas fica sem. Por exemplo, se alguém vai na sua casa, sabe que vocês tratam bem, ele está querendo alguma coisa de vocês, mas vocês não desconfiam. Ele toma suas coisas e depois coloca vocês no asilo, como muitos filhos e netos warazu fazem com os pais e avôs, e as suas coisas ficam com ele. Entre os warazu é assim, não é? Quem tem vai ser roubado. E aquele que é dono, que conseguiu com tanto suor, ele fica fora e fica pobre de novo. Foi roubado tudo dele, não é mais como era antes. É igualzinho. Você vê: A onça foi roubado o fogo dele, e agora ele come os bichos cru. Então falou para o neto: “Se você contar que eu tenho fogo, eu não vou ter dó de ninguém”. Dó de quê? Porque ele vai pegar e comer vivo, cru. Não vai assar mais. Ele sabe que ele vai perder isso. É assim. O avô era sovina. O sovina é sõtire. Para generoso tem duas palavras: isõpru e isasi'õ. O que ele tem distribui tudo, isasi'õ, muito bom, muito generoso, bondoso. Os romhõsi'wa são generosos, isasi'õ. Eles estavam pensando em criar as coisas para a comunidade. Devem ter alguns pensamentos, sabem que virão outras gerações. Se fosse para eles viverem para o resto da vida, acho que eles não entregavam não. Devem já saber na imaginação que virão outras gerações, que somos nós agora. Povo antigo sabe que eles vão ser todos os bichos.

Então o neto foi se alimentando. O avô foi fazendo a cordinha e a gravata para o neto. Fez a cesta, pintou o neto, colocou gravata e cordinha na cintura do neto. Levou a carne para ele. Foi o avô que carregou a cesta para o neto, para não estragar a pintura. Mas não foi daí que veio a gravata e a pintura. Povo antigo pintava com urucum e carvão, isso já existia. Não foi o avô que fez essa gravata e tudo isso. Já existia, a pintura já existia antes da história do

avô. Naquela época já rapava a cabeça quando alguém morria. Já é um sinal de ter esse luto. Se o parente desapareceu, ou sumiu, ou se alguém o matou, então toda a família rapa a cabeça. A irmã disse-lhe: “É por causa de você que nós rapamos”. Essa pergunta que você fez, se esse costume de rapar a cabeça começou nessa história da onça ou se foi na morte do Höare, traz para nós o sentimento de muita emoção do tempo dos ancestrais criadores, as coisas que eles criaram para a gente viver. As coisas que lembramos que foram passadas para nós... Os ancestrais estão aí, esses animais, são eles que se transformaram, para continuarmos nossa vida, para contarmos essa história. É muito importante para nós. Foram os ancestrais que se transformaram nesses bichos, antes os bichos não existiam. Essa pergunta que você fez é muito importante, deu emoção no Sereburã. Até hoje continuamos a vida que os criadores criaram. Não foi agora quando o cunhado deixou, que teve essa idéia de rapar o cabelo. Já é antes dele, foi na morte do Höare que se criou isso. Do Höare começou isso de rapar o cabelo.

Povo antigo rapava o cabelo com dente de piranha, é igual gilete. Deixa o sinal igual quando negro enrola a trancinha, fica aquela trilha. Se alguém da família faleceu, a gente tem que deixar ser rapado o cabelo. Foi do Höare que deu esse costume para a gente continuar, não é de agora da história do cunhado. Se é sua família, mesmo sendo terceiro ou quarto grau, rapa também. Sogro, cunhado, outros parentes. Quando eles rapam, estão com muita saudade, porque ele desapareceu... Se ele está vivo, mas desaparecido, ou morto, isso tanto faz, esse cabelo que é rapado é por causa da saudade, é no sentido de saudade. Não se aproveita esse cabelo, só joga na água, só joga fora. Porque o cabelo não vai acabar nunca, mesmo você cortando ele cresce de novo, então esse cabelo não acaba nunca. É por isso que eles rapam. E joga na água. Quando rapar o cabelo, se jogar no mato, às vezes pode queimar o cabelo, mudar. A cor dele fica diferente. Então antigamente tinha essas regras, que não pode jogar no mato. Se jogar fora pode queimar e enrolar o cabelo. Por isso se joga na água, deixa debaixo do barranco. É para crescer mais rápido o cabelo, para crescer de novo, normal, como era antes ou melhor, liso, aumentar o cabelo.

O avô caçava e não demorava, já trazia a carne, sempre de queixada. Então, enquanto o avô caçava, o neto colocou a brasa dentro do osso da cabeça da queixada. Quem achou foram os irmãos dele, a família. Foi entre os irmãos que falaram a primeira vez a palavra uzõ. O neto falava: “Foi pela quentura de pedra que ele assava para mim”. Mas os irmãos negavam, foi com fogo. Já falaram logo, esse fogo. Falaram a palavra uzõ. Eles souberam que era assado pelo fogo porque viram a brasa. Não foi por causa da carne assada. Foi porque o neto mostrou a brasa, por isso o pessoal conheceu. “Não foi assado na pedra, é com fogo.” “Não, meu avô assou na pedra.” Eles insistiram, insistiram, ele não queria revelar o segredo. Você sabe que não dá para guardar sempre o segredo.

Ele já tinha roubado o sinal, a brasa. Ele mostrou, os irmãos já não acreditam mais que foi assado na quentura da pedra. Eles mostraram: “Está aqui a prova, isso é brasa do fogo”. “Está bem, eu não estava querendo falar a verdade para vocês, estava tentando esconder de vocês, meu avô tinha dito que não era para entregá-lo e revelar o segredo. Ele me mandou dizer que tinha assado na quentura da pedra, isso que ele me pediu. Mas vocês descobriram, então eu vou contar para vocês.” Então ele contou a verdade aos irmãos dele.

A carne assada de fogo é diferente da carne assada na pedra. Pode reparar na carne-seca, só secada no sol. É mais seca. O fogo dá a queimação da carne, dá para descobrir. Ele não agüentou guardar o segredo. Mas ele já tinha colocado esse sinal também. Quando ele chegou, acho que já estava com a brasa na mão, acho que já viram. Quando você descobre alguma coisa, para você contar você tem que ser cutucado pelo outro. Por isso os irmãos o apertaram. Quando ele revelou o segredo, todo mundo ficou alegre. Öwawê gritou para ter o warã. Fizeram o warã. Öwawê que chamou, era ele que puxava. Mas hoje é qualquer um, pode ser dos dois clãs. Todo mundo reuniu rápido, chegou, vieram rápido. Era de tarde, o sol ainda alto, fizeram reunião no warã. Então Öwawê levantou e perguntou por que fizeram o warã, cedo, que eles tinham ouvido que tinha o fogo, todo mundo já tinha espalhado a notícia. Por isso tinha feito o warã mais cedo, para saber se era verdade. Então o irmão levantou, que era verdade mesmo, que ele não queria revelar o segredo, e que o apertaram para falar, e tinha falado. Ele contou sobre o local e o rumo onde estava o avô e o fogo.

Povo antigo esquentava a carne na pedra, bem lisa, não esquentava logo e não assava. Os velhos explicaram: “Claro, no fogo é melhor, então eles vão ficar com medo de enfrentar o avô-onça? Não vão ficar não, eles estão contentes, está na hora de conseguir o fogo, eles estavam se alimentando com as coisas que demoram para esquentar. Eles estão felizes, querem tomar logo esse fogo, é claro que não vão ficar com medo dele”. Povo era muita gente, uma onça sozinho, quem não vai querer enfrentá-lo? Tem muita gente, entre eles estão confiantes. Mesmo que ele avançar, o pessoal rouba dele. Não dá para eles ficarem com medo da onça. Pessoal disse: “Que bom, estamos contentes com isso! Vamos lá!”. Já trouxeram a gravata, a pintura, pulseira. Já se pintaram e foram atrás.

Antes deles tomarem o fogo, eram humanos ainda. Mas cada um já sabia o que ele seria. Quando eles tomaram o fogo, eram humanos ainda. Só disseram o nome dos animais que eles iriam ser. Anta, cervo, veado, ema, capivara, veado-mateiro, tudo isso. Caititu. Passarinho. É isso que os velhos estão falando. Isso tudo foi antes deles se transformarem. Eles já escolheram o que eles vão ser. Já tinham os pensamentos deles o que eles queriam ser.

Todo mundo queria ser o primeiro, o iniciador do roubo do fogo. Cada um foi falando onde que ia ficar. Primeiro foi a anta. Então falavam que ele

fazia muito barulho quando corria. E xingaram a anta porque ele faz muito barulho na corrida. Depois o cervo falou, que ele ia ser segundo. Então falaram para ele que, quando ele corre bastante, a canela dele faz muito barulho. E falaram para o veado, que ia ser o terceiro, que ele mostrava a bunda para cima. Falaram para a ema, que fica no cerrado, baixo, quase a mesma coisa que para o cervo, que a canela dele faz muito barulho. Falaram para o veado-mateiro, na subida ele sobe rápido, mas quando corre ele regala muito o olho, não fica calmo, se agita muito. Ele tem aquela preocupação de olho, regalando o olho. Depois quem vai atravessar a ponte é a capivara. Ficou na beira, para atravessar o rio. Cada um já ia dizendo o que ele ia ser e o ambiente dele. Até hoje os bichos vivem nesses ambientes. Veado e ema gostam muito de ficar no cerrado baixo e no campo. Eles já escolheram. Veado-mateiro gosta de andar na taboca. Na subida, para ele parece plano, ele gosta de correr na subida, é tão rápido, ele tem força de subir. Anta, veado, cateto não sobem rápido igual mateiro. Depois, para o lugar que é uma descidinha, é o caititu. Capivara gosta de ficar na beira do rio, ele ficou esperando também. Ele quase acabou com o fogo. As crianças, os wapté, vão ser os passarinhos. Capivara ia apagar o fogo, mas esse passarinho pretinho, que corre bastante, o buru'õtöre, tomou o fogo dele e salvou o fogo, e a capivara caiu na água. Buru'õtöre passou o fogo para a ema, até chegar no warã.

Quando uhödö, a anta, pegou o fogo, fez aquele barulho igual corrida de buriti, quando a pessoa inicia e os wapté vão gritando. Essas brasas que caíram, toda ameninada, os wapté, pegaram essas brasas. Não pegaram para brincar não, já estão escolhendo para ser aquilo, passarinho, escolheram a cor que vão ter quando eles se transformarem. O jacu tem um vermelho, então ele pegou o fogo, a brasa, e o passarinho foi esfregando a brasa, apagada, a cinza do fogo, passarinho foi escolhendo cada um a cor. Rité'wa são aqueles gaviões de penugem cortadinha, ele é considerado rité'wa. Esses pássaros, jacu, mutum, gavião, passarinho, tudo é os meninos, wapté. Prérâprére é um passarinho bege, na testa tem um vermelhinho, é bicudo, depois incha, igual abóbora. Faz ninho só com pauzinho, é bem-feito o ninho. É um passarinho pequeno. Ele não fica na mata virgem, fica no cerrado. Ele avisa que tem gente vindo e espanta o veado. Também tem o gavião-fumaça, waripê, sepsede. Rebré tem o cabelo de baixo cortadinho, a pena, igual corte de cabelo. Sinõ'utu'uhöre é um passarinho pequeno também, fica no cerrado, é marrom no peito, rajado com marrom. Além desses, tem muito. Heaporiwaire, siwudahu, siidahã, sibupá, pa'a, siböirã, sinhorepré, nhãmnhã, siuare, nãire, rötire, anu-preto, jaó, nhambu, perdiz, riripirê (codorna), norōwada (tucano), arara, pássaro, vem tudo daí. Pahiwasa, rebre'u (urubu-rei), werérê (martim-pescador), garça, gavião, tututurâpré (pica-pau), siutaare, siutapare, siriditi (corujão), protoprére (caburé). Todos os pássaros vêm daí, não tem nenhum que não venha daí.

Quando começou a corrida, primeiro foi a anta, uhödö Depois foi o cervo, pözé. O terceiro foi o veado-mateiro, poné. Depois o veado, aihö. Depois o veado-catingueiro, ponére. Depois a ema, ma. A ema joga para ubdö, a capivara. Quem tomou foi o buruõtörê, que estava correndo atrás, estava apoiando-os. Wapté na corrida de buriti não cansa, ele segura a tora, joga para o padrinho e vai atrás de novo, aquele bando de wapté. Wapté não larga, no uiwede ele não vai para frente, sempre está apoiando outro e corre. Por isso que na hora que os wapté viram que a paca e a capivara iam cair, que estavam quase na água, o buruõtörê pegou. Então vêm os ritéi'wa, são os rebré. Foram eles que chegaram com o fogo na aldeia. Caititu (uhöre), eles são meninos, ai'repudu, wapté, eles só corriam, mas não carregavam. Isso que foi escrito no livro dos salesianos, que nessa corrida tinha cotia e paca⁷⁴, esses não entram nessa história. A paca e a cotia têm outra história.

Então eles foram para tomar o fogo. Os velhos falaram que “é daí que vai ter aquela ordem de correr, é a corrida de buriti. É o início de corrida de buriti”. E eles foram, gritando, e a meninada wapté acompanhando. Os velhos disseram: “Não sei como que a onça cochilou, como estava dormindo. Como que a onça dormiu? Para ser roubado o fogo! Bobeou”, isso que eles estão falando. A onça dormiu, cochilou, tomaram conta. Mas a anta também é esperto, não vai ter medo do mato virgem, no mato ele entra mesmo, na mata virgem. Por isso que foi a anta que pegou o fogo, foi o primeiro. Depois correu, e a onça acordou, assustado. Se fosse devagar, indo, acho que a onça não ia perceber não. Depois, a criança, watébrémi, ai'repudu, começaram a gritar, igual à corrida de tora de buriti, já estavam longe, mas a onça ficou brava, muito brava: “Ô neto, você me entregou, você não guardou o segredo que eu falei pra você. Agora eu não vou ter dó de ninguém”. Se encontrar gente, ele pega e come, estava dizendo isso. Ainda bem que o buruõtörê salvou o fogo, senão todo mundo ia ficar sem fogo.

Todos eles, quando estavam correndo, ainda eram gente, A'uwê. Os velhos explicaram que a anta iniciou. Daí não vai ser mais gente. Passou o fogo, e virou bicho. Conforme vai passando, já vai virando os bichos, tudo daí. Antes do avô ser onça, quem criou essa onça foi o parinaí'a. De lá mesmo, a onça já criou outra aldeinha, porque ele já afastou do povo, tem outra casa. Os dois, ele e a mulher, fizeram a casinha, separados do povo. Depois que os parinaí'a criaram a onça, começou a existir esse nome de onça. Depois vem a história do avô, que vai ser onça mesmo. Por isso que ele se separou do povo. Porque ele já tinha pensado o que ele ia ser. Por isso que se separou do povo, e ele fez uma aldeinha só para ele, ele e a mulher viviam numa casa só. No caso da anta, tem a história da mãe e do filho que vão virar anta. Os velhos estão confirmando, isso é igual na história do parinaí'a. Nessa história

74 Giaccaria, Heide, 1991, p. 30. Segundo esta versão de Jerônimo, a paca e a cotia fariam parte dos animais que participaram do roubo do fogo, fato com que os velhos não concordam.

da onça, o surgimento da anta só dá o exemplo, é rápido, não vai viver. A história da mãe e do filho é o segundo momento, é daí que vai espalhar mesmo as antas, esses bichos, de verdade mesmo. Mas os outros bichos, como o cervo, o veado, esses já começam daqui dessa história, já estão reproduzindo agora. Só a onça e a anta têm duas fases de criação. No caso da onça, ele aparece na história do parinaí'a só para dar o exemplo, mas é nesta história da onça e do fogo que ele vai existir, porque agora é para saber a história dele, por isso esse processo foi depois. Vai indo assim. É para a gente saber, para o povo indígena saber que a vida deles é assim. Com a história da anta-mãe e o filho, é daí que vai multiplicar. Com a onça é mesma coisa, o parinaí'a só mostrou, é nessa história que a onça começa a se multiplicar. Na história dos parinaí'a, além da onça tinha cachorro, jaburu e traíra. No caso desses três, já se multiplicam daí. Mas demora, é depois. Para esses, não tem uma história separada, é só no caso da onça e da anta.

Serezabdi está explicando⁷⁵ que dentro da cultura existe “o dono da onça”, hutede'wa. Todos os bichos têm dono. Anta, veado, queixada têm os donos. A onça tem dono, ele sabe como é a vida da onça. É o dono dela. Na história, os bichos são do Öwawê. Anta, veado, todo animal é só do Öwawê, é sempre esse clã que virava em animal⁷⁶. Ou pode ser ele que dá a idéia, para ser aquilo. Vocês, Poreza'öno (o tradutor, como Öwawê, vai se referir aos velhos Poreza'öno, que são quatro entre os cinco narradores), criaram coisa boa, por exemplo Öwawê'wa, todas as coisas que vocês criam, naquela época vocês puxavam, vocês ficavam juntos, nós Öwawê sempre íamos acompanhando vocês, para saber a história. Por exemplo, Öwawê'wa é um Poreza'öno, coisa boa. Por exemplo, Poreza'öno pode fazer romhuri para ficar valente contra Öwawê, contra warazu. Podem fazer trabalho para acabar com Öwawê. Nós Öwawê podemos estar misturados com o clã de vocês, mas o warazu vai reconhecer quem é Poreza'öno. Então desse lado vocês, Poreza'öno, têm esse poder. Mas, se nós quisermos atacá-los, podemos usar a onça. Quando vocês caçam, a onça lhes ataca. Ou o porco morde vocês, os bichos atacam vocês, isso é o poder só do Öwawê, eu falei para os velhos. Eles concordaram.

75 Para a compreensão das questões metafísicas vinculadas ao tema da onça e do fogo, como ele tem fortes ligações com a questão do poder no xamanismo, abrimos um espaço em nossos diálogos para enveredarmos sobre “o dono da onça”, e são as explicações dos velhos em torno desse tema que aparecem agora em suas exegeses.

76 Procuro seguir essa indicação da relação entre o clã e a transformação em animais, pesquisando junto aos velhos a qual clã cada um dos principais personagens míticos pertenceria. Refletimos juntos durante longo tempo, pois esse não é um dado que está explícito neste mito, e ao final eles chegam por dedução ao seguinte, conforme explicação do tradutor: “O menino era ai'repudu, não é wapté. Os velhos não sabem se o avô que vai virar onça é pai da mãe do neto, nunca se falou isso, nós não sabemos confirmar. Deve ser. O neto reconheceu que era o avô dele. O avô foi em procura do neto e achou, e o neto gritou que é o avô dele. Então é por isso que os velhos estão achando isso, deve ser avô dele mesmo, mas isso não é confirmado, não soubemos. O avô era Öwawê, a avó era Poreza'öno, o neto era Öwawê, e o cunhado era Poreza'öno”.

O “dono da onça” deve ter aprendido da onça todo o segredo do fogo. Aquele galho de murici, quando você fricciona, pega fogo. Aquele galho que fica na beira do rio, igual urucum, quando você deixa secar, pega fogo também. Às vezes alguns usam pedra para tirar faísca, pega fogo. Esse ensinamento deve ter sido passado através da onça para o “dono da onça”, deve ser através dele que tudo isso foi passado antes dele se abandonar da condição de humano e se transformar. Isso que os velhos falaram. O avô e o neto eram Öwawê, e o hutede'wa também é Öwawê. Antes deles tomarem o fogo da onça, achamos que ele deve ter ensinado para o neto alguma coisa sobre os materiais para poder conseguir o fogo. Mas não temos certeza, não sabemos se os antepassados perguntaram sobre isso. Mas as coisas que existem aqui para usar, se ele não tivesse ensinado alguma coisa, não íamos ter fogo. Deve ter ensinado essa madeira especial para ser fogo. Esse material tem muito aqui, nós usamos muito. Não é qualquer madeira. Eles contaram sete tipos de madeira que dá para fazer o fogo. O pauzinho é rébe. O pó da madeira vai se juntando, quando junta bastante e pegou o fogo no pó de madeira, e saiu aquela brasinha, aperta a palha e joga em cima e vai assoprando, e pega o fogo, conforme Serenimirâmi está mostrando⁷⁷. A onça deve ter ensinado, mas ninguém perguntou sobre isso. As pessoas que entram em contato com os criadores, essa informação vem. Por isso o povo conhece o fogo. Se ele não tivesse ensinado, o povo nem ia reparar, pensa que essa madeira não pega fogo. Deve ter ensinado tudo. O fogo pode apagar, que o pessoal sabe fazer. Dói a mão, cria até calo. Desce a mão desde cima até embaixo, e sempre firmado com pressão, para pegar fogo no fundo. Os velhos falaram que faz um corte na madeira igual àquele corte na janela do ônibus, para o pó descer, cair.

O que vai virar onça usa, para ser o rabo, uma corda grossa daquele tipo que usa para amarrar aquele cesto grande de levar a carne no casamento. Eles fazem isso, para amarrar aqui atrás, tem até imitação disso, festa, brincadeira de onça, eles amarram corda. É uma corda grossa, igual rabo mesmo, fica bem comprida, eles ficam arrastando. E também, para ele ficar com cabeça grande, usa o abanador pequeno, renhamri, aquele que as mulheres fazem. Mas não é esteira velha como Jerônimo falou⁷⁸, é um abanador. Isso ele fez para ser a cabeça, crescer, a história só foi isso. Para afastar onça usa brinco de orelha feito da árvore wetepá, ele é meio reto, fininho, da grossura do dedo, dá flor. Mas não é o grande, o watépare, essa árvore que nasceu do sangue do parinaí'a. É o mesmo nome, mas é outro, um pequenininho, wetepá. Usando esse brinco, a onça não ataca, você pode andar despreocupado, não vai acontecer nada. O avô passou todo segredo do fogo para o hutede'wa. Os velhos explicaram que

⁷⁷ Nessa ocasião, Serenimirâmi nos mostrou o processo de obtenção do fogo através da fricção.

⁷⁸ O tradutor se refere ao comentário de Jerônimo (Giaccaria, Heide, 1991, p. 31) de que durante a caça o avô envolvia a cabeça com pedaços de esteira velha, e que por isso ficou com a cabeça redonda.

na história, quando contamos, o tempo é curto. Mas deve ser um tempo mais comprido onde tudo isso acontece, mas na história é tão rápido. O avô ensinou como usar esses romhuri contra ele (a onça), deve ter passado para o neto, que está lá vivendo com ele. Deve ser de lá que ensinou tudo, para no futuro o pessoal usar contra ele. Ele ensinou tudo isso, para quando a pessoa andar no mato. O índio não tem medo. Por quê? Warazu tem medo, mas índio não, vai embora. Por quê? Na mata tem onça, tem cobra, mas ele tem o remédio contra, proteção. Você joga para cá e para lá, e para trás. Tem a proteção que você leva, pode ser dentro da sacola, ou usar na orelha. E você vai, e a onça não aparece. Isso tudo ele ensinou, contra ele.

Às vezes também você faz trabalho para atacar a pessoa. Então, se o “dono da onça” tem raiva de alguém, ele joga alguma coisa, que se transforma em onça e vai atrás daquela pessoa, pega e mata, depois come. Tinha isso também, que acontecia antigamente. Passou para o neto, e o neto passou depois para os filhos. Os velhos estão explicando que tem o dono que faz trabalho com isso. Isso o povo antigo já fazia, povo antigo tem poder para fazer isso, o dono da onça, é por isso que ele é chamado “o dono da onça”. Tudo isso só ele que entende. Acontece mesmo. O dono da onça preparava cabaça e guardava dentro o ratinho. Não é ratinho, parece ratinho, ele é meio vermelho, pequenininho, vermelhinho, tem as casinhas, ele faz buraco, tem muito... Chama abaréire. Esse bichinho é muito rápido. Então eles pegavam esse abaréire e colocavam dentro da cabaça. Esse é para virar onça, é feito para isso. É igual um ratinho, mas não é rato, ele é meio vermelho e na barriga dele é branquinho, é um pêlo branco. Pega-o e guardava dentro da cabaça. Então o dono da onça tratava esse abaréirê. Quando ele estava com fome, querendo mais comida, fazia barulho dentro da cesta, dava unhada, toda hora dava unhada. Isso os velhos estão falando. Quando ele está dando unhada na cabaça, fazendo barulho, é porque está querendo sair, querendo comer. Então, quando o inimigo discutia, queria brigar, brigou, o “dono da onça” já cria aquilo. O bichinho vai crescendo, o dono vai fazendo teste. Pega o lagarto e dá para ele, vamos ver se ele está comendo bem. É um teste que o “dono da onça” faz com o bichinho. E vai comendo, vai comendo. Se comer bem, está bom, está na hora. Por exemplo, eu sou seu inimigo e você foi caçar desse lado. Então já solto o bichinho, e ele vai virar onça onde eu quiser e ataca a pessoa. Os velhos estão dizendo que entre o dono do animal e o animal deve ter alguma ligação, mas não dá para a gente explicar como. Quando eles fazem trabalho, eles chamam o bicho, e ele aparece. Deve ter algum espírito falando com eles, eles têm contato, mas nós não podemos nem explicar como que é. É só ele mesmo que pode explicar, se tem ou não. No tempo do Rupawê existia isso, o povo tinha poder também. Meu avô, que é dono do veado, e o Hipru, eles já viram isso. Cada bicho tem o dono. Deve ser que entre o animal e o dono do animal tem espíritos que entram em contato com eles.

É o dono da onça que transforma esse abaréire. É uma experiência dele, ele faz o teste. Mesmo sendo um bichinho, ele o transforma. Não dá para vê-lo, é tão rápido, entra no buraco, e você nem acha mais. Mas esse romhuri não é da minha família, se fosse dava para contar. A gente ouviu que esse abaréire é um bicho que “o dono da onça” cria. Ele o prendeu lá dentro, só ele que entende. Ele não sai, o dono dá alimento, e ele vai se transformar na onça. Por exemplo, mataram minha família. Sem ninguém saber, estou criando o bichinho. É como o cientista que testa as coisas que ele transforma, se está bom ou não. O dono da onça põe uma lagartixa para ver se o abaréire pega, se está muito lento demais. Vai testando. Quando está rápido, está pronto. Tem que ser rápido para atacar e ninguém pegá-lo. Cientista faz assim no robô. É igualzinho. Quando está pronto, leva-o, transforma-o e solta lá, estoura a cabaça. Eu vi quem matou meu parente, está indo para lá, então já solto o bicho, já vai atrás, seguindo-o, só ele, não qualquer um. Com isso eu vou me vingar. Ninguém vai saber. É assim que “o dono da onça” contou, através disso que sabemos que abaréire é para isso. Quem não é “dono da onça”, se pega esse bichinho, não sabe transformar. Cada dono tem seu segredo. O abaréire, depois que se transformou em onça, não volta mais a ser ratinho. Não tem jeito de destransformá-lo. Mas, como o dono tem muitos desses ratinhos dentro da casa, não precisa trazer de volta. De lá ele vai embora, como onça, vai viver para lá. Então, é para o povo ficar sabendo que você é o “dono da onça”, então ninguém vai mais atacar a você nem seu parente. Se fizer de novo... Você sabe que a onça não ataca de frente, sempre é de trás. O “dono da onça” ensina para o parente que ele confia. Tem gente que não gosta disso, de vingar o parente, “deixa para lá”. Tem gente dentro dos parentes que não gosta, não quer isso. Por isso o “dono da onça” conversa para saber quem topa que se faça a vingança desse jeito, se acontecer com o parente dele.

Para o “dono da onça” conseguir fazer esse trabalho de transformar o abaréire em onça, ele tem que pedir a força. Tem que ficar pedindo. Tem que concentrar para ser ajudado. Mesmo que você saiba fazer, às vezes pode falhar. Por isso tem que sempre estar falando. Para as coisas acontecerem, tem que falar o nome do bicho que você deseja, você tem que falar os nomes. Tem que falar, é isso que Serezabdi está dizendo. Deve ser essa palavra hu uptabí, pode ser. Às vezes ele fala isso, como os parinaia falavam, mas algumas vezes não é isso, você não vai ficar sempre falando isso. Essa palavra uptabí não serve para qualquer caso. Cada um tem a sua maneira de fazer o trabalho, chamando, concentrando. Ninguém trabalha desconcentrado. Você está fazendo o trabalho, diz o Serezabdi, preparando. Quando você fala, sempre tem que pedir a força, sempre falando, pedindo a força que possa te ajudar. Por exemplo: “Tem que ser folha mesmo!”. Tudo isso você precisa falar, então você vai conseguir folha. É assim. Pede para o

que você pensa, que você possa ser ajudado. Mesmo que ele já esteja com a força, sabendo criar, ele pede mais força, para dar certo o trabalho dele, então acontece. Trabalhando, vai pedindo ajuda, a força, “tem que aparecer essa folha que estou imaginando”, então é assim, “tem que ser folha, verde, ou amarela, tem que ser amarela mesmo!”. Pronto. Você está lá, de repente a folha aparece. Você foi ajudado, atendido.

Tem que pedir o que você vai criar, pedir no seu pensamento, ou no seu espírito, que alguém possa te ajudar. Eu não sei de onde essa força vem. Os velhos estão dizendo: “Essa força vem do espírito dos nossos ancestrais. Ela não acaba nunca. Se você merece, o que você merece mesmo, você vai ser ajudado”. Por exemplo, se seus avôs sabem alguma coisa, então (a força) dos seus ancestrais está lá, guardado, e você está pedindo lá, e você vai ser ajudado de lá da sua família. Então a força não acaba, é de onde que você é que você tem força. De onde que você vai receber? Você não vai receber lá do deus, do höimana'u'ö. Você tem sua família, seu espírito, seu mesmo, e do seu avô que sabe fazer, é daí que você vai receber. Sereburã falou que isso não acaba nunca. Gostei! Eu pensei assim também, será do céu? Mas foi ao contrário. Não é do céu, mas da força da sua família. Sereburã está dizendo que a força nós chamamos danhiptede. Você vai falar isiptede, que a pessoa tem espírito muito forte. Eles falaram que, para ter mais força, tem a dieta, é muito importante isso. Para ter força, tem que ter muita dieta. Não é qualquer pessoa não. Dieta de tudo, comida pouca, muitas regras. É assim, para você ser ajudado. Essa pessoa come muito pouco, às vezes não come ave, às vezes não come bicho, tem a própria comida para comer, tudo isso. Quem quer ter força tem uma vida muito especial. Ele é muito delicado também. Não é qualquer um de nós. Tem que ter a dieta, então ele recebe a força.

Sereburã está explicando que, quando o avô vira onça, ele não continua com alguma coisa de humano. Não, ele já virou onça. Quando ele era gente pensava como humano. Depois, ele virou onça, ele não pensa mais. Por que ele não pensa mais? Porque agora já tem outro pensamento. No tempo que ele pensava, ele pensava como gente. Agora ele se transformou, ele vai pensar diferente, como animal, como ele vai se alimentar, sabe que agora já está em outro mundo. Então é assim. Não vai mais pensar como gente. Vai pensar como se alimentar, como se proteger, ele só pensa nisso. Se continuasse a pensar como gente, continuaria com o povo. Muda todo o pensamento, não fica nada de gente, já tem outro pensamento, como se proteger.

Meus comentários

Quando o céu se espalhou e se criou o sol e a lua, sua luz trouxe o dia e a noite. Mas a luz da lua não ilumina todas as noites e nem as aquece. É com o fogo que se ganham a iluminação e o calor que esquentam as noites e assa os

alimentos. E é com o avô-onça, o dono do fogo, que os A'uwê terão de conseguir o fogo⁷⁹.

Tenho diante de mim dois textos de análise do mito da onça e do fogo, um de Roberto da Matta, a partir da versão Canela do grupo Jê-Timbira, recolhida por Nimuendaju, e seguindo a linha estruturalista de C. Lévi-Strauss, e o outro de Terence Turner, sobre a versão Kayapó, numa perspectiva marxista crítica à visão estruturalista⁸⁰. Penso que estas duas visões sintetizam de certo modo duas linhas principais do olhar etnológico sobre esse mito e, subjacente a elas, sobre os povos indígenas das terras baixas sul-americanas. De acordo com T. Turner, enquanto a visão estruturalista considera que os animais são intensamente utilizados como símbolos em virtude de sua adequação formal enquanto metáforas para aspectos da estrutura social que eles representam de modo acurado, Turner entende, seguindo a ótica marxista da noção de fetichismo, que isso ocorre porque os animais, enquanto seres naturais com propriedades semelhantes às dos humanos, são os mais adequados veículos simbólicos para

79 O mito da onça e do fogo aparece de modo semelhante entre outros povos Jê, como entre os Timbira (representados pelos Apinajé, Canela, Krahó, Gavião e Krikati), referido por Nimuendaju; os Kayapó, no registro de Lukesch. Neste relato dos Kayapó, as semelhanças são muitas. O menino sai com seu cunhado para pegar filhotes de arara, é abandonado pelo seu cunhado, salvo pelo jaguar, ameaçado pela fêmea do jaguar, e o fogo é roubado pela comunidade. Mas há diferenças importantes. O conflito com o cunhado acontece porque uma pedra se desprende acidentalmente e atinge o cunhado. O jaguar passava por lá, mas não era seu avô à sua procura, como no mito Xavante. O conflito com a fêmea do jaguar surge porque o menino queria comer carne assada de anta ao invés de queixada, o que irrita a fêmea do jaguar, que é morta pelo menino, em vez de se transformar em tamanduá, como na versão Xavante (Lukesch, 1976, p. 165-193). Nesta versão o jaguar teria ensinado ao menino o manejo do arco e flecha, e da fêmea do jaguar o menino leva para sua aldeia o fuso de fiar e o algodão. Segundo outra versão dos Kayapó, Bebgorórotí traz do Céu o fogo para sua gente. Entre os Aruá, povo Tupi de Rondônia, é Zerebá, o Pica-pau Velho, o possuidor do fogo. Entre os Macurap, povo também do tronco Tupi de Rondônia, o dono do fogo é o Veado (Mindlin e narradores indígenas, 1999). Entre os Desana, o Sol cria o Universo (por isso se chama Pai Sol, pagë abé), e a Filha do Sol (abé mangó) inventa o fogo e ensina os homens a produzi-lo com dois pauzinhos de madeira (Reichel-Dolmatoff, 1986).

Para os Karajá, o fogo foi roubado de Nãxivé, considerado à semelhança do Deus dos cristãos. Os Karajá pedem a ele o fogo, mas, como ele recusa, eles mandam o sapo, que lhe rouba o fogo (Baldus, 1979). Baldus observa que nas tribos da grande família lingüística dos Tupi, é sempre o sapo que rouba o fogo e interpreta que isto se deve ao fato de que o sapo tem a capacidade singular de engolir coisas ardentes, como cigarros e brasas. Talvez porque veja esses objetos como pirilampos. Também os Guarani do litoral paulista de Itanhaém lhe relataram o roubo do fogo pelo sapo. Entre os Chiripá do Paraguai ocidental, os Guarayú da Bolívia, os Apopocuva, os Chiriguano, os Tembê, os Tapirapé, os Guajajára, o sapo rouba o fogo dos urubus, que são o dono do fogo. (Baldus, 1979, p. 123-124). Segundo os Kayowá, é tapiti, o coelho, que com sua rapidez consegue roubar o fogo dos urubus.

Também entre os Kuikuro, da família Karib, o fogo é roubado do urubu-rei (ugúvu-cuengo), o dono do fogo, que é trazido do céu (Villas Boas, 1972, p. 96-100).

Entre os Taulipáng, povo da família Karib de Roraima, é do ventre da velha Pelénosamó que sai o fogo. Como ela se recusasse a dar o fogo ao povo, eles a amarram, forçam seu ventre, ela defeca fogo que se transforma nas pedras Wató, que produzem o fogo quando batidas. Em outro mito, o fogo é um homem pequeno e gordo, que queima a onça que desafiara seu poder. A onça, que tinha mãos como gente, desde então teve suas mãos retorcidas e até hoje a onça tem medo do fogo (Koch-Grunberg, 1969, p. 83-84 e 132-133).

80 Refiro-me respectivamente aos textos Mito e Antimito entre os Timbira, p. 77-106, in Mito e Linguagem Social (vários autores), Tempo Brasileiro, RJ, 1970; e Animal Symbolism, Totemism, and the Structure of Myth, p. 49-106, in Animal Myths and Metaphors in South America, Gary Urton (org.), University of Utah Press, Salt Lake City, 1985.

a alienação da consciência humana sobre a natureza social do fenômeno social, através de uma mistificação (uma representação equivocada, “a misrepresentation”, segundo as palavras do autor) desses fenômenos como “naturais”⁸¹.

Pensei inicialmente em trabalhar com estas duas interpretações, comparando-as com nossa interpretação, mas, como a análise de Turner é bastante extensa e toda enfocada numa ótica que vê no simbolismo animal uma metáfora para lidar com perspectivas contraditórias da estrutura social, para fazer justiça à complexidade de sua leitura teria de apresentá-la em detalhes e trabalhar com a totalidade de seu universo analítico. A exaustão levou-me a postergar essa apresentação para um momento futuro e concentrar minha atenção sobre alguns aspectos mais centrais de sua reflexão e, de modo mais pormenorizado aobre a interpretação estruturalista que R. da Matta extrai da leitura desse mito. As versões Timbira e Xavante têm algumas diferenças entre si. Da Matta divide o relato em cinco unidades básicas.

I Relações entre Homem, Menino e Araras

II Relações entre Menino e Araras

III Relações entre Menino e Onça (macho)

IV Relações entre Menino e Onça (fêmea)

V Relações entre Menino e Aldeia (sociedade)

Acompanhemos inicialmente a análise deste autor e seus pressupostos.

O mito se inicia com o convite do cunhado para pegarem filhote de arara-vermelha. Como as araras-vermelhas fazem seus ninhos nos buracos dos altos escarpados da serra, seria mais fácil para os meninos do que para os adultos subirem até lá, usando uma escada. Neste início, haveria “uma identidade implícita de propósitos entre homem e menino (...). Esta identidade de propósitos revela a primeira oposição do mito, oposição que irá servir de base para toda a construção do drama da narrativa: aquela entre natureza e sociedade. Um homem resolve levar um menino para que ambos possam explorar a natureza, isto é, apanhar araras, cujas penas são irreproduzíveis pela sociedade humana e que possuem um determinado valor em termos do sistema cultural Timbira. Ocorre porém que, chegando próximo das araras, o menino fica com medo, pois as aves gritavam muito. É este episódio que leva à segunda oposição do mito, criando, por outro lado, a primeira condição para a resolução da primeira oposição. Queremos nos referir à oposição homem/menino, que se estabelece no momento que o menino recusa apanhar os filhotes de arara e, conseqüentemente, recompensar o trabalho do homem. Diante disto, o homem, irado, resolve abandonar o pequeno à mercê das aves. Esta oposição cria condições para a resolução da primeira (entre natureza e sociedade), porque é ela que coloca o menino sozinho e em contato com o mundo natural. Não fosse, portanto, o abandono que foi imposto ao menino, e ele jamais encontraria a onça que,

81 Turner, 1985, p. 51.

posteriormente, permitiria a descoberta do fogo e o seu retorno à aldeia com a subsequente conciliação da oposição natureza/sociedade quando os índios passaram a dominar o fogo. Temos, então, neste primeiro grupo de dicotomias, o núcleo do mito, que parece ser estabelecido através de relações dialéticas de três termos: indivíduo, natureza e sociedade. O medo e a recusa do menino em apanhar os filhotes das araras levam ao seu isolamento da sociedade e sua comunicação com a natureza (os animais). Por outro lado, é a oposição entre natureza e sociedade que provoca o abandono do menino: se existissem araras na sociedade Timbira, não haveria necessidade de um homem apanhá-las levando consigo um menino⁸². O autor vê no apanhar filhotes de arara uma expressão da oposição entre natureza e sociedade, o pressuposto básico da visão estruturalista. Já apresentei nos capítulos anteriores os argumentos críticos desta visão, e que nos conduzem por outra orientação. Por que não pensar que se trata apenas de uma predação que marca a relação entre os vários reinos da natureza? Pergunto-me como os velhos Timbira comentariam estes primeiros episódios? Extrair significados sem ouvir o que os intérpretes dessas tradições têm a dizer sobre seus mitos cria o perigoso risco de enxergarmos significados que são apenas produtos de nossa imaginação. É possível se aceitar que nem todos os níveis profundos da estrutura mítica possam ser apreendidos pelos intérpretes nativos, mas daí a se concluir que eles não tenham nenhuma consciência de seus significados é uma longa diferença. Isto nos levaria à visão de T. Turner, a de que o mito é um fetiche mascarador, e que por isso a interpretação nativa também é uma ilusão, vítima do próprio fetiche, que caberia ao antropólogo desvendar.

Os velhos A'uwê vêem no convite que o cunhado faz ao menino um significado diferente do que foi apresentado acima: alguém tem que acompanhar toda a história para que depois ela possa ser contada. O ai'repudu será o parceiro de seu cunhado nesse trecho da história, e depois com seu avô e avó nos outros trechos. Esse menino não vai criar nada, mas também aqui é um ai'repudu que será a testemunha e o mediador da obtenção de uma criação, o fogo. O cunhado não chamou o ai'repudu por acaso: "(de acordo com o tradutor) Como os velhos já disseram, o povo antigo tem que deixar uma história dele para ser contada. Não pode acontecer de não ter alguém para contar a história dele. E, para ter história, tem que ter algumas pistas, a fala dele. Alguém tem que contar sobre eles. Foi para isso que ele chamou o cunhado". O conflito entre o cunhado e o menino também é interpretado de outro modo. Criança gosta de filhotes de animais. A avidez e o apego do menino abrem o conflito com o cunhado. Mas o cunhado podia não ter dado muita importância ao incidente e mandado o menino descer e ir embora: o cunhado podia ter chamado o menino: 'Vamos embora, deixa os ovos para eles'. Mas ele não vai

82 Da Matta, 1970, p. 87-88.

falar isso. Ninguém vai pensar o bem assim, povo antigo ele apronta mesmo. E é claro que o cunhado (o marido da irmã) já tem as intenções dele também, já sabe (tem a pré-ciência de sua participação na trama mítica), é o povo antigo. Para ter uma história dele mesmo, ele tirou a escada". É nessa perspectiva que os velhos interpretam este conflito entre os cunhados. Não consideram isto expressão da rivalidade e conflito que estariam necessariamente implícitos na relação entre os cunhados como parentes afins. Retornarei a esta questão no mito dos Sare'wa. Por causa do sofrimento recebido, depois o ai'repudu revida, expulsando da casa de sua irmã o seu cunhado e filhos. Os velhos acham justo e consideram que o sofrimento do menino foi maior que seu revide posterior. Mas também comentam: "Para que mandar o cunhado embora? Ele está arrependido, deixasse o cunhado lá". Sem avisar ninguém, o ai'repudu revida com a expulsão. Seus irmãos não falaram nada.

Da perspectiva dos velhos Xavante, o conflito entre o cunhado e o menino se deve à ganância típica das crianças quando se trata de animais, enquanto para Da Matta a recusa do menino em apanhar as araras se deve ao fato de o menino ainda não ser um homem, ou seja, expressa uma oposição entre o status de homem (adulto) e a de menino: "Se ele (menino) fosse um homem [isto é, se tivesse passado por determinados ritos de iniciação e já estivesse integrado completamente na sociedade Timbira] ele, por certo, apanharia as araras (pois não teria medo delas). Mas como ainda é um menino, um ser em socialização, ele ainda pode escolher e mesmo recusar papéis sociais, evitando recompensar o trabalho de seu cunhado. Deste modo, se o menino falha quando se toma o ponto de vista do homem (adulto), ele é bem-sucedido, na medida em que foi o seu medo o responsável pela posterior obtenção do fogo. Todo o problema do mito a partir desta fase é, então, mostrar como o menino abandonado foi capaz de capitalizar suas experiências fora da aldeia e com certos animais em benefício do seu grupo social. Assim, a recusa do menino pode ser considerada, como já tivemos oportunidade de salientar, como o elemento fundamental da sua passagem da sociedade [onde estava associado, mas ainda não integrado] para a natureza"⁸³. Assim como Da Matta, T. Turner também lê nas ações do cunhado e do menino conflitos envolvidos com seus papéis sociais. Sobre a relação entre cunhados, vimos que os velhos A'uwê não entendem desse modo. Quanto ao fato de o menino recusar apanhar araras por medo (pela razão de ele ainda não ser um homem adulto), na versão Xavante isto ocorreu não por medo, mas por ganância do menino em ficar com os filhotes só para ele. Talvez pudéssemos aproximar estas interpretações se entendéssemos que a ganância do menino poderia ser devido à sua condição de menino; se fosse adulto, seria mais generoso. Mas, ainda assim, não sei por que ficar sozinho entre as araras significa "uma passagem para a natureza". Em nossos diálogos,

83 Idem, 1970, p. 88.

em nenhum momento os velhos levantaram algo que pudesse apontar na direção semelhante à de Da Matta, que vê nesta fase do mito uma representação da iniciação dos meninos, mas em um sentido inverso: “Tal como ocorre nos ritos de passagem Timbira, o menino do mito do Fogo também fica em reclusão. Ele sobe e entra no ninho de araras, não tendo a oportunidade de descer. Ali ele permanece algum tempo, tal como os noviços Timbira, nas duas fases do período de iniciação. E, do mesmo modo que um iniciado, o menino fica com sua atividade social limitada e ainda sem a possibilidade de escolher seus alimentos. Mas o que nos parece importante é ressaltar que esta fase do mito tem uma correspondência estrutural com um conjunto de rituais Timbira, cujo objetivo é o de transformar os meninos em homens maduros [pêb]. No caso do mito, entretanto, o sentido da estada do menino entre as araras parece ser oposto. Não se trata de transformar o menino num homem maduro, mas de permitir que o menino possa se comunicar com certos animais. Trata-se, então, de ‘naturalizar’ o menino”⁸⁴. Não sei por que o simples fato de o menino ficar sozinho com as araras teria a ver com uma iniciação social dos meninos. No relato e comentários dos velhos A’uwê, eles não consideram que nesse tempo em que o menino fica sozinho com as araras tivesse ocorrido algo de significativo ou que o menino tivesse se comunicado com as araras. Mas vamos supor que talvez pudéssemos ver neste mito uma dimensão de iniciação. O menino fica em reclusão inicialmente junto às araras (que, como filhotes, estariam de modo semelhante num período pré-socializado), depois passa por uma iniciação junto ao avô, que o educa a se banhar pela manhã e se alimentar bem (haveria uma semelhança com a prática dos wapté de se banharem cedo no rio). O ato de o menino retornar para a aldeia com um cesta de carne se assemelha ao dos wapté, que, ao final da iniciação, já como adultos, participam de uma grande caçada coletiva, da qual voltam com muita caça, que será levada por dois ritéi’wa até a casa dos antigos Tebe e Pahöri’wa. Mas ainda assim há diferenças. A iniciação dos wapté é um processo complexo e de inúmeros rituais, em que os meninos ficam em grupo e sob a orientação não do pai ou do avô, mas dos padrinhos, os dañohui’wa, que são do grupo de geração dois degraus anteriores. E ao final da iniciação os wapté furam a orelha e se casam, o que não acontece no mito. Do que talvez esse período em que o menino fica com o avô se aproximaria seria uma iniciação não tanto social, mas xamânica, pois o mais significativo seria o conhecimento do fogo e do domínio da onça, que, segundo os velhos, o avô transmite ao neto, e que será o poder dos hutede’wa. A interpretação estruturalista é de que no mito haveria certa iniciação pela passagem da sociedade para a natureza (o menino entre as araras e depois com o avô) e depois da natureza para a sociedade (impulsionada pela avó, que o faz retornar à aldeia). Com isto, não se está identificando a condição dos meninos

84 Idem, 1970, p. 89.

à da “natureza”, portanto como animais, da qual se passa (não seria o mesmo que dizer “evolui”?) para “a sociedade” como adulto? Não haveria na raiz do estruturalismo uma concepção evolucionista da história e da natureza, a despeito das críticas que fizeram a esta concepção, e ainda que ressaltando que a passagem da natureza para a cultura seria uma passagem ontológica e não histórica ou temporal?

Voltemos ao mito A’uwê. Passam dias, e o menino não voltava. Seu avô já percebeu tudo, ele já sabia. A trajetória do avô já é pré-determinada e pré-consciente em sua mente. Ele é um romhōsi’wa e vai realizar seu papel no enredo cosmogônico. Ele já sabe o rumo onde o neto está e já parte atrás dele. Os velhos esclarecem por que os criadores sempre saem: “Cada criador, alguém tem que saber, para contar a história. Então tem que ter alguém para contar sobre eles. É por isso”. Segundo o tradutor: “Não é à toa que eles saem, senão ninguém vai saber se a vida deles for em segredo”. Os elementos da criação são os segredos dos romhōsi’wa, que deverão ser entregues aos A’uwê para que a vida seja possível. Para serem entregues deverão se tornar manifestos para que o povo saiba e conte e reconte os enredos da criação. Por isso, dizem os velhos, é que os criadores saem. De onde? De dentro deles mesmos saem os segredos para os A’uwê, e, sendo o avô romhōsi’wa a presença viva do centro do mundo, sua saída da aldeia em busca do neto é a própria imagem espacial e simbólica do processo de abertura do segredo do poder romhō, que em última instância provém do mistério originante para a manifestação cósmica. O sair dos romhōsi’wa e seus percursos nos enredos míticos são as expressões simbólicas do movimento cosmogônico que está fundando o mundo A’uwê.

O avô sai à busca do neto⁸⁵. Sai na forma humana, mas urra na noite. O avô é um romhōsi’wa e, como tal, possui uma dupla natureza, que se manifesta ora como humano, ora como animal, mas sua forma permanece humana⁸⁶. A visão dos A’uwê é por isso totalmente outra ao que supôs R. da Matta, para quem a onça, “por ser um carnívoro e caçador solitário, pode ser tomada como um animal com algumas características humanas e também ambíguas. Ela assim, ao contrário do menino, serve para comunicar a natureza com algum elemento

85 Nos mitos de vários povos do mundo, o criador muitas vezes é um avô. A figura do avô simboliza a síntese entre a força (não necessariamente física, mas espiritual) e a sabedoria. Os netos estão sempre juntos do avô não só porque na vida cotidiana assim acontece, mas também porque os netos simbolizam a futura geração para a qual esse conhecimento e sabedoria devem ser transmitidos para a continuidade da tradição.

86 Lukesch considerou que o fato de ter sido um animal (neste caso, a onça) o primeiro dono do fogo seria condizente com a mentalidade e concepção de mundo inspiradas pelo caçador. Que haveria uma mudança entre a aparência humana e animal, e que é no lombo da onça que o menino é carregado, mas que, para ensinar-lhe o manejo do arco e flecha, a onça adquire forma humana. E que os narradores indígenas teriam dificuldade de explicar a aparência desse personagem, descrevendo-o como um homem forte com cabeça de jaguar (Lukesch, 1976, p. 175-176).

A explicação dos A’uwê é bem clara sobre isso: o avô é um humano e, graças ao seu poder como romhōsi’wa, se transformará em onça, mas apenas no final do mito, quando ele perde o fogo e se retira para o mato como onça.

da sociedade”⁸⁷. E também não sustenta a visão de T. Turner, para quem a onça é um fetiche que “en-corpora (to embody) os aspectos contraditórios do pai enquanto uma figura transformacional, de um lado alimentando o filho dependente e por isso reforçando sua dependência, enquanto de outro lado pressionando o filho a se desenvolver em direção a uma futura autonomia enquanto adulto”⁸⁸. Segundo sua interpretação, quando esses aspectos são incompatíveis, eles são manifestados na forma animal. É como se o pensamento mítico se apropriasse dos animais para representar ou escamotear aspectos contraditórios da realidade social. Sobre a onça se projetariam “associações culturais ambivalentes, enquanto a en-corporação ao mesmo tempo de qualidades humanas valorizadas e propriedades selvagememente anti-humanas”⁸⁹. O que temos aí é a noção do uso do animal como metáfora, que, por certas qualidades semelhantes, serviria de suporte para se sobreporem significados socialmente criados. Acontece que se tende a se confundir metáfora com símbolo. Como já nos referimos em nossa introdução, trabalhamos não com a noção de metáfora, mas com o conceito de símbolo. O princípio do simbolismo é a existência de uma relação de analogia entre a idéia e a imagem que a representa. Aqui, o conceito de analogia é fundamental e significa uma relação de cosubstancialidade entre o símbolo e o princípio que ele expressa. Por suas qualidades, os animais, bem como os demais seres, são símbolos de princípios cosmológicos, e pretendo retomar ainda neste mito esta proposição, quando da reflexão sobre os poderes que relacionam a onça com o fogo e o xamanismo. O que a exegese dos A’uwê está nos dizendo é que, neste mito, as qualidades da onça, do fogo e do xamanismo estão reunidas sinteticamente no avô romhōsi’wa e na sua forma humana central. Ao final, com a perda da sua forma humana, ocorre como que uma tripartição que diferencia estas qualidades, e é este exatamente o significado mais profundo do processo cosmogônico: a manifestação diferenciada do que está contido sinteticamente em princípio (principalmente) nos romhōsi’wa. Da forma humana brota a (permanece apenas a = se transforma na) forma animal onça, com suas qualidades animais específicas; brota o fogo para os A’uwê, e o saber xamânico de controle sobre o poder da onça para os hutede’wa. No poder romhō do avô se inclui o conhecimento da técnica do fortalecimento pelo banho matinal e alimentação, que ele transmitirá para a cultura A’uwê a partir de seu neto. Mas é somente no final do mito que o avô perde o fogo e a forma humana. Até lá, o avô age ora como onça, ora como gente. O avô sai à procura do neto, urrando, atacando as sombras noturnas e cortando a cabeça dos filhotes de arara, já pré-figurando os comportamentos da onça. Mas ele é ainda humano; só matava os filhotes, mas não os comia. O neto não sabe que o avô é um romhōsi’wa que é também onça. Mas o avô sabe que ele (avô) vai ser onça e que o neto irá entregar o segredo do fogo; por isso ele diz

87 Da Matta, 1970, p. 90.

88 Turner, 1985, p. 105.

89 Idem, 1985, p. 105.

ao neto, quando este está lhe jogando os filhotes de arara, que ele não vai ter dó de ninguém. Como ser humano, ele só come carne animal, e assada. Quando ele perder o fogo, vai comer todo tipo de carne, mas só crua. A compaixão e discriminação humana serão substituídas pela indiscriminação da onça, que não terá piedade por ninguém. Os seres humanos se tornarão presas possíveis da onça. É como se tudo já estivesse programado dentro de uma lógica cosmogônica. O avô já pré-anuncia a lógica que o enredo efetivará.

O menino se alimentava com carne de queixada que o avô caçava. O avô ainda era humano e caçava durante o dia. Já existia a queixada. Mas, se a história da criação da queixada vai aparecer mais adiante, segundo me disseram os velhos, como lidar com a questão da “ordem da seqüência”? Os velhos comentaram que não haveria uma ordem certa de seqüências dos mitos. A queixada já aparece nesse mito, mas vai ser narrada num mito posterior, mas, se aquele mito fosse contado antes deste, como no mito das queixadas já aparece o fogo, outra aparente incongruência se colocaria. Talvez no plano mítico toda criação ocorra simultaneamente. Os A’uwê não se atêm muito a essas questões cronológicas. Quando o avô saía para caçar, a avó catava piolho e fazia agrado na cabeça do neto, e abria aquela boca, assustando-o. O que significa esse episódio da avó-onça dentro da estrutura mítica? Segundo Da Matta, “é a onça fêmea quem impulsiona o menino de volta para a sociedade humana. Ela cumpre, assim, a função inversa do cunhado do menino. Enquanto o cunhado faz o menino ficar sozinho e em contato com os animais, ela faz o menino buscar os seus patrícios (...) é a onça fêmea responsável indireta pela ‘humanização’ e conseqüente perda do fogo, uma vez que é ela quem faz o menino voltar à aldeia. (A relação menino-onça macho) é de proteção, (a relação menino-onça fêmea) é de oposição. Visto como unidade, este convívio do menino com as onças pode ser equiparado ao seu período de convivência com as araras. No primeiro caso, quando vive com as araras, o menino se “naturaliza”. E no segundo, com as onças, ele se ‘re-humaniza’, voltando para a aldeia. Em ambos os casos, há uma dualidade de relações, cuja base parece ser, respectivamente, idade (no caso das araras) e sexo (no caso das onças). A conclusão parcial que se pode obter da comparação destes dois períodos é que os jovens e as mulheres permitem a passagem definitiva do menino da sociedade à natureza e da natureza à sociedade”⁹⁰. Qual a visão dos velhos A’uwê sobre a figura dessa avó? Ela também é uma romhōsi’wa humana e fazia a careta para o neto não porque ela quisesse propositadamente assustá-lo, mas porque, como ela já tinha intenção de ser tamanduá, a forma tamanduá já começava a se manifestar como que instintivamente naqueles momentos, e isso assustava o neto. “A avó era muito feia, tamanduá-bandeira é feio. Onça tem uma pintura muito bonita”, comentam esteticamente os velhos. O avô sabia que a flecha iria desencadear a transformação da avó em tamanduá. Ele faz a flecha

90 Da Matta, 1970, p. 90-91.

de tucum igual à língua do tamanduá. Mas o neto desconhecia. Como no mito de Wasi, também aqui o *ai'repudu* é inocente. Ele testemunha o desenrolar do enredo, faz a mediação para a entrega do fogo, mas ele não é um *romhõsi'wa*, não tem o poder *romhõ*, nem participa da pré-ciência *rowa'õno* do enredo cosmogônico. Nesse sentido, ele é um agente passivo da trama mítica. O ato de enfiar algo pontiagudo para a transformação da avó é muito semelhante ao que ocorrerá em um outro mito, o da transformação do *wapté aihö ubuni* em lobo. Neste caso, a quebra de interdição sexual do *aihö ubuni*, por ele ser um *wapté-símbolo*, é uma infração grave, e a sua transformação é punitiva. Talvez no caso da avó a forma semelhante de transformação indique um certo caráter punitivo por ela assustar seu neto várias vezes, a despeito das recomendações do avô. Entretanto, o mais importante é que “ela queria ser tamanduá”. Quando a flecha é enfiada na sua boca, a avó sai correndo e defecando, como fará o tamanduá quando é ferido. A transformação da avó também faz parte de uma decisão pré-ciente, como de todos os *romhõsi'wa* que participam da criação cosmogônica. “Ela queria ser isso mesmo”, esclarecem os velhos.

O avô é um *romhõsi'wa*. Com seu poder ele cria o fogo. A presença do fogo na cultura humana é um marco de muita importância. Graças ao fogo, são obtidos a luz e o calor que afasta o frio e assa os alimentos. No reino terrestre, apenas os seres humanos têm o domínio do fogo. O significado central deste mito é o da transferência deste poder do fogo, das mãos do avô *romhõsi'wa* para os *A'uwê*, através do neto. O avô cria o fogo para ele; por isso ele é o dono do fogo. Dono é o que cria, explicam os velhos. Mas como ele cria? Isto é o mistério impenetrável dos *romhõsi'wa*, dizem os velhos. É o mistério do seu poder, *romhõ*. Os velhos argumentam que esse poder vem do próprio *romhõsi'wa*, não de uma dádiva celeste ou de um roubo do fogo celeste, como nos mitos de outros povos indígenas sobre o urubu-rei ou no mito grego de Prometeu. Mas, se entendermos que o poder *romhõ* dos *romhõsi'wa* participa do mistério originante do Poder em sua dimensão mais ampla e profunda, o que temos em última instância é o Mistério originante, raiz de todos os poderes, da pré-ciência *rowa'õno* que orienta a criação cosmogônica, de *höiwa*, de tudo que existe, de toda a realidade. Se usamos muitas vezes o termo mistério, é porque queremos enfatizar que o mundo mítico e metafísico guarda para si segredos não tão facilmente desvendáveis. O fogo é uma das dimensões do poder *romhõ* dos *romhõsi'wa* e um mistério mais profundo do que apenas sua manifestação enquanto luz e calor. Enquanto calor, é a fonte da vida existencial, pois tudo que existe fenomenicamente depende do calor. O fogo sustenta a vida, mas também a destrói⁹¹. Mas, enquanto luz, o fogo participa do mistério metafísico

91 Em suas caçadas de fogo, os Xavante queimam o cerrado, encurralando a caça num círculo de fogo e fumaça, deixando apenas uma saída onde se encontram os caçadores. O fogo queima o mato, mas também renova o cerrado. Os *A'uwê* sabem usar o fogo controladamente, seja na caçada de fogo ou abertura de roça, o que não acontece com as devastadoras queimadas desencadeadas pelos *warazu*.

da luz como conhecimento. A luz do fogo, que vai permitir aos *A'uwê* enxergarem à noite, é apenas uma das faces do mistério da luz e da visão. Tanto como calor quanto como luz/conhecimento, o fogo é por excelência o símbolo do poder de transformação. E como fogo e onça se ligam? São estes temas profundos que tento adentrar.

O avô-onça é o criador do fogo. Mas por que é a onça que tem o fogo, e não um outro animal? Que laços de significação existiriam entre o animal onça e o elemento fogo? Esta pergunta tem sentido? Os velhos consideram difícil a compreensão desse tema. Cada criador tem seu poder. De fato, a pergunta anterior sobre por que é a onça que tem o fogo poderia ser colocada de outro modo: por que o *romhõsi'wa* humano dono do fogo se transforma em onça, ligando o fogo à onça? Pesquisando a literatura etnológica, intuo que há um certo vínculo de natureza metafísica entre os animais solares e o fogo. A noção de seres solares, e portanto seus correlatos lunares, diz respeito a uma noção de hierarquia de princípios que funda cada domínio cósmico e os liga à tessitura cósmica como um todo. Essa hierarquia de princípios se expressa, em cada plano cósmico horizontal, à imagem de círculos concêntricos que se abrem segundo os graus de poder dos seres. Procurando desdobrar essa intuição, observo que, em muitos mitos indígenas, o fogo aparece ligado à onça e ao urubu-rei, o que por suas características, e para estes povos, lhes conferem a condição de animais do tipo solar⁹². Dos animais, a onça é o de maior força. Sua força física é expressão, no domínio animal, do poder *romhõ* do *romhõsi'wa* humano. É análogo, em outras culturas, ao leão, ao tigre e ao jaguar. Sua força anda junto com sua ferocidade, que é análoga ao poder de destruição voraz do fogo. Ferocidade e voracidade são aqui sinônimos de uma força cega que ambos possuem e que não tem dó de ninguém. No início, o avô possuía a condição humana e o poder e controle do fogo. Ele perde quase simultaneamente o fogo e a condição humana, se transformando deliberadamente em onça, e passará a comer a carne crua, de qualquer um, gente ou animal, sem ter dó de ninguém. Assim será a vida da onça, o maior predador do homem. É como se o fogo interior, que o avô podia controlar enquanto humano e que lhe permitia criar o fogo exterior, se tornasse agora interiormente quase que totalmente selvagem, sinônimo de incontrolável. O que na onça se perde é o controle da força que se transformará em ferocidade sem dó de ninguém, a ferocidade quase totalmente cega. Ferocidade quase totalmente cega, mas não totalmente, porque mesmo a onça tem algum senso de direção no uso da sua ferocidade, pois não existe nenhum animal que seja totalmente (quer dizer, em todo o tempo e em todas as circunstâncias) ferocidade solta. Simplesmente porque seria o caos, e não um ser, já

92 Em muitos mitos, os donos do fogo, quando se manifestam na forma animal, o fazem como animais solares. É o caso do urubu-rei. Mas o simbolismo metafísico, que em cada povo aparece associado à forma animal ligada ao dono do fogo, precisaria ser compreendido em seu contexto próprio, como é o caso do Pica-pau Velho entre os Aruá ou o Veado entre os Macurap, e assim por diante.

que o ser e o cosmos por definição significam um modo de ser, oposto ao caos. Esta ferocidade quase cega tem a ver com as forças instintivas que estão na raiz do mundo manifesto. E uma das faces do fogo é a ferocidade quase cega. Fogo, ferocidade quase cega e forças instintivas estão interligados cosmologicamente. O fogo e a fera. Dentre as forças instintivas, certamente a energia sexual, enquanto energia enraizada em todos os seres cósmicos, tem a ver com o fogo e a ferocidade. Por isso, muitos mitos trabalham sobre os potenciais ambivalentes dessa energia, pois, se de um lado a energia sexual atrai os seres para a reprodução da vida cósmica, por outro carrega sempre um potencial disruptivo⁹³. O calor cria a vida cósmica, mas a todo instante a destrói. Hutede'wa, o dono da onça, manipula energias, criando e transformando o ratinho abaréire em onça que ataca o inimigo. Em sua face inferior, o fogo é a força da destruição, da ferocidade quase cega, do apego, da paixão, da impiedade.

O avô romhōsi'wa entrega o fogo aos homens e se transforma no animal onça, que come carne crua. Os atributos da ferocidade quase cega estão ligados à carne crua. Segundo os Mbyá-guarani, os homens possuem uma alma-palavra, ne'ë, ligada aos ossos. Mas também possuem uma "alma" ou "natureza" animal", teko achy kue, ligada ao sangue e à carne. Depois da morte, esta natureza animal torna-se angue (ã = verticalidade, kue = pretérito), um ser errante que traz a ameaça do tupichua, o princípio vital da carne crua, choo pyrygua ñe'eng. A carne e o sangue são tupichua, produzido por eles, e que, ao penetrar na carne e sangue dos humanos, pode transformá-los em jaguar, e a vítima se põe a rosar e unhar a terra, e, se a possessão for completa, será preciso matá-lo a flechadas e queimá-lo, dizem os Mbyá. Por isso, os Mbyá evitam comer carne crua. É possível que isto valha para a maioria dos povos indígenas⁹⁴. Tupichua pode se revestir da aparência de uma bela mulher com pinturas atraentes, convidando à copulação. E, caso isto aconteça, logo ela se revela como jaguar, e, como ela, a vítima se transforma em jaguar. O apyka, branco zoomorfo dos Mbyá, representa na maioria das vezes o jaguar sem cabeça, pois não se deve vê-lo, nem reconhecê-lo, nem nomeá-lo, sendo chamado pelos Mbyá de aguara, raposa. Para se neutralizar tupichua, deve-se salgar a carne. Somente o tayasu, porco selvagem, poderia ser comido sem sal, por ser

93 Reichel-Dolmatoff enfatiza muito essa questão na sua pesquisa da mitologia Desana, mas a excessiva ênfase que ele atribui à sexualidade, a ponto de estendê-la ao mundo sobrenatural, talvez precise ser reavaliada à luz de uma metafísica mais apurada e junto a outros velhos Desana, a fim de saber se eles realmente teriam, como Reichel-Dolmatoff conclui, "uma imagem fortemente sexualizada do universo, no qual o mundo e as forças sobrenaturais não são senão expressões de uma luta intensa entre os sexos" (Reichel-Dolmatoff, 1986, p. 14).

94 Lévi-Strauss observa que os Bororo também compartilham dessa repulsa pelos alimentos sangrentos, mas considera que "tal atitude não é universal na América tropical, já que os Nambiquara consomem meio cru e sangrentos os pequenos animais que constituem o essencial de sua alimentação carnívora (Lévi-Strauss, 1991, p. 151). Tive a curiosidade de conversar sobre este assunto com René Kithäulu, do povo Nambiquara, com quem trabalhei para a elaboração de um livro de mitos Nambiquara para crianças, e ele me afirmou que, desde os tempos primordiais em que seu povo obteve o fogo, os Nambiquara comem carne sempre moqueada e não crua ou sangrenta.

o animal doméstico de Karaí Ru Ele, o senhor das chamas divinas⁹⁵. É possível que o fogo tenha essa função equivalente ao sal.

Segundo os Mbyá, nos tempos primordiais, os Mba'e Ypy (seres primitivos) matam a mãe dos irmãos criadores Sol e Lua. Para se vingar, os irmãos armam ciladas que matam as mba'e ypy fêmeas, exceto uma fêmea grávida que consegue escapar. O Sol a converte em jaguar, e ela tem um filho macho, que copula com a mãe, espalhando os jaguares pela terra. Daí provieram os jaguares. A transformação da mba'e ypy fêmea em jaguar aparece, portanto, como uma punição furiosa de Nande Ru Pa'i, o pai dos Mbyá, que, ao ver a fêmea grávida escapar da armadilha, lança-lhe como que uma maldição: "Ser horrroso! Súmete em sueño y despierta!"⁹⁶. Segundo Cadogan⁹⁷, o termo guarani para a expressão "súmete em sueño y despierta" é: java mokera, formado por java = pronto; mbo, mo = factitivo, hacer que; ke = dormir; ra = crear. Esta fórmula, usada para produzir a transformação, evidencia que ela se dá por um mergulho no sono (de um pesadelo) e depois o despertar transformado. A transformação ocorrendo durante o estado de sonho/sono (no espanhol, o mesmo termo sueño designa esses dois significados) é muito sugestiva sobre o ambiente em que ocorrem as transformações, mas talvez não seja o único ambiente espiritual possível. No caso Xavante, em nenhum momento os velhos se referiram a isso⁹⁸. No mito Mbyá, o jaguar surge como uma transformação punitiva e não como um animal enaltecido, pois Nande Ru Pa'i lhe condena à condição de "ser que tornas horrosos los ríos e las costas de los ríos"⁹⁹.

O lugar simbólico do jaguar, assim como dos animais em geral, não deve ser compreendido num sentido restrito. Os animais possuem um leque de atributos, e cada tradição indígena pode evidenciar um certo aspecto ou conjunto de aspectos de cada animal. Ou seja, ressalta um certo ponto de vista, de acordo com sua estrutura mítica, que inter-relaciona o conjunto dos animais. Por exemplo, os Desana do Vaupés contam que o jaguar foi criado pelo Pai-Sol, criador do Universo, para representá-lo no mundo, dando-lhe a cor amarela de seu poder e a sua voz de trovão, encarregando-o de proteger a Criação, coabitá-la e cuidar dela, sobretudo das malocas. O jaguar representa o poder fertilizador do Sol, fomentando a fertilização dos ocupantes da maloca. Ele defende os caçadores que vão para a selva. Como o rugir do jaguar é análogo ao trovão, ele está associado à chuva. Sob o nome de buxpú-ye'e (trovão-tigre), ele representa a divindade solar. Seu "olhar penetrante" liga-o ao raio (miarí), fertilizador em associação com o cristal e a chuva. Quando um Desana se aproxima de uma caverna, chama em voz alta: né álkiro, "olá, avô!", para evitar que o jaguar o ataque. O jaguar é o único animal que não está submetido a um dono (kege),

95 Clastres, 1975, p. 93-94.

96 Cadogan, 1959, p. 76.

97 Idem, 1959, p. 86.

98 Em pesquisa sobre outras etnias, ampliaremos o estudo desse tema importante.

99 Cadogan, 1959, p.76.

um chefe dorëgë (de doréri, mandar). Ele não tem um “Dono dos Animais”, waí-maxsé. O jaguar é equivalente ao pajé; este pode se transformar naquele, e ambos têm o mesmo nome, ye’e, palavra que deriva de ye’éri, coabitar, ye’eru, pênis. Há um mito Desana que conta que o tigre era humano e o pajé é que tinha o poder de se transformar em tigre, o que se aproxima do lugar da onça neste mito A’uwê, pois o avô era um romhōsi’wa e, como tal, tem os atributos do poder análogo ao do pajé do mito Desana. Para estes, existe apenas um jaguar fertilizador enquanto protótipo, mas no plano físico existe uma variedade de tipos, todos criados pelo Sol. Os Desana estabelecem uma seqüência analógica e hierárquica dos elementos solares, e isto é uma expressão exemplar esclarecedora da visão metafísica que governa os povos tradicionais: do princípio metafísico simbolizado pelo Sol, desce a cadeia analógica dos seres nos vários domínios cósmicos: na atmosfera (raio-trovão-chuva); no reino humano (o pajé); no animal (o jaguar); no elemento (o fogo); nas aves (galinha do monte, colibri, papagaio); nos insetos (abelha); nos alimentos (o mel)¹⁰⁰.

A cosmologia Desana abre um outro panorama sobre as relações entre a onça e o fogo. Há uma outra face da onça e do fogo, a face superior e luminosa, a força ascendente cujo controle permite aos pajés e mestres espirituais galgarem os mundos celestes. Segundo os Mbyá-guarani, aqueles que por seu esforço espiritual obtêm aguyje, a perfeição espiritual, nas palmas de suas mãos e plantas dos pés aparecem as chamas divinas, tataendy, a manifestação visível da Divindade¹⁰¹. O aspecto luminoso do fogo tem a ver com o conhecimento, a visão aguda, e é disso que se trata a observação de Lukesch, de que, segundo os Kayapó, “outra relação entre o fogo e o jaguar poderia ser estabelecida em base dos olhos brilhantes do animal, nos quais vêem o reflexo do fogo verdadeiro”¹⁰². O “olhar penetrante” do jaguar, que entre os Desana liga-o ao raio fertilizador, ao cristal e à chuva; seus olhos brilhantes, reflexo do fogo verdadeiro, segundo os Kayapó, são qualidades ligadas ao conhecimento e à capacidade de simbolização presente no estado humano, que era o estado original do avô-onça. Segundo um mito Taulipang, quando a onça perde os olhos, comidos por Aimalá-pódole, o pai do peixe traíra, o urubu-rei cria novos olhos com a resina quente de jataí. Então a onça ficou com olhos bonitos e claros. Os seus olhos brilhantes provêm, portanto, do fogo e da resina. Desde então, a onça deixa parte de sua presa como comida aos urubus¹⁰³. Quando o avô-onça perde o fogo e seu estado humano, se transforma no animal empírico onça e com isso perde também a qualidade da simbolização. Como ele, todos os animais têm sua cultura, mas não se alçam sobre ela pela falta da capacidade de

100 Reichel-Dolmatoff, 1986, p67.

101 Cadogan, 1959, p. 19-28 e 143-148.

102 Lukesch faz esse comentário (Lukesch, 1976, p. 176) apoiando-se nas explicações que os Kayapó deram a Horace Banner (apud Banner, 1975, p. 44).

103 Koch-Grunberg, 1969, p. 135-137. Neste mito, os três personagens solares aparecem juntos: o urubu-rei, o fogo e a onça.

simbolização, que permite à cultura humana conhecer o que está para além do manifesto, o mundo dos princípios, o Mistério originante¹⁰⁴.

Quando o neto já está plenamente recuperado, o avô lhe amarra a gravata, a cordinha, e faz a pintura. O algodão já existia, dizem os velhos. É que não há um mito A’uwê sobre a criação do algodão. O avô faz a cesta, enche de carne assada e carrega para o neto não estragar a pintura. E lhe adverte para não contar que tinha o fogo, senão não iria ter dó de ninguém. Ainda assim, o neto esconde uma brasa dentro do crânio da queixada. A brasa vai ser para os irmãos a evidência de que a carne foi assada no fogo. Chegamos agora a um outro ponto instigante do mito: por que o avô não queria ensinar o segredo do fogo ao neto? O fogo foi roubado ou foi entregue? Aparentemente, ele não queria ensinar porque a onça é sovina, avarenta, queria só para ele: “Se fosse uma pessoa que é séria, criador mesmo, ele mostrava isso, mas ele é uma pessoa muito sovina. Onça é sovina...”. O avô-onça, aparentemente, age de modo contrário à idealização que os narradores têm dos romhōsi’wa, que são vistos como generosos, isasi’ō. A avareza é oposta ao princípio da generosidade e da reciprocidade, valores importantes na sociedade indígena. Por ser avarento, sōtire, o avô-onça perderá o fogo. Agora será o inverso: a onça comerá carne crua. O fogo lhe foi roubado. Mas ao mesmo tempo, o romhōsi’wa sabe que vai perder. Mas, os velhos comentam que na verdade o avô não vai perder. Ele vai dar o fogo, porque ele tinha esse objetivo de dar o fogo para a comunidade. Mas, do ponto de vista da comunidade, eles roubaram.

Esta questão da dádiva-roubo é muito importante. Realmente, do ponto de vista do transcendente, a criação do mundo é um roubo dos tesouros do céu, pois

104 Penso estar ficando visível que o modo como estou fazendo emergir os significados míticos seguem um caminho distinto do estruturalismo de C. Lévi-Strauss. Neste capítulo dialogo especificamente com sua análise presente na extensa mitológica O Cru e o Cozido (1991).

É certo que, mais do que explicar os fenômenos naturais, os mitos encerram estruturas de significados que se busca compreender. E que estudos comparativos de culturas diversas, e muitas vezes distantes, permitem divisar nexos de maior profundidade e universalidade. Também é certo que vamos reencontrar nos vários domínios cosmológicos certas estruturas de analogia, e este era o princípio que estava na base das ciências tradicionais, como a Astrologia, a Gramática, a Música, e assim por diante. Como exemplo disto, veja as referências que faço no corpo do texto a respeito da seqüência analógica e hierárquica dos elementos solares Desana. Mas a perspectiva é outra. A questão central é quais os sentidos que as operações da estrutura mítica estão revelando. É quem é (ou são) o(s) sujeito(s) que conduz(em) essas operações. Estou procurando mostrar, num caminho diverso ao de Lévi-Strauss, que os mitos falam do processo de fundação e preservação do cosmos, que esse processo se dá segundo certos princípios que regem a manifestação cósmica, com suas formas, contradições e limites, e que esses princípios cosmogônicos por sua vez estão ancorados no transcendente metafísico, princípios estes que são postos em movimento não por um “espírito humano”, mas pelos seres de poder – no caso Xavante, os romhōsi’wa – que são a presença do Poder transcendente no domínio cósmico. A ausência do transcendente metafísico como raiz última dos princípios cosmogônicos traz conseqüências graves. Uma delas é a de conduzir o estruturalismo ao beco sem saída de um “espírito humano” como um sujeito-agente de obscura compreensão e constituído por si mesmo. Considero isto um falso humanismo, cujo equívoco é o de desconectar o homem de sua raiz metafísica e tentar fazer dele a instância última de todo o saber antropológico, o que faz dessa perspectiva da Antropologia uma vereda da ilusão e da antiespiritualidade. Quando expliquei aos velhos Xavante a visão evolucionista ocidental do surgimento do mundo e do homem, eles acharam um absurdo a imaginação daqueles que, afinal, provieram de um romhōsi’wa A’uwê ancestral comum, conforme veremos na história do Ōwawê’wa.

as coisas criadas são nada mais que transferências, para o domínio do cosmos manifesto, de poderes cujo legítimo dono é o transcendente. Essa transferência aparece às vezes na forma de doação, como no caso dos parinaia, e às vezes na forma de roubo por parte dos homens, como é este caso do roubo do fogo e de outras criações. Mas, em um nível mais profundo, mesmo no caso da conquista pelo roubo, as criações são sempre oferecidas aos homens, porque de fato estes não têm poder suficiente para se apropriar de nada que os romhōsi'wa não quisessem entregar. Mas, se no fundo é assim, alguém poderia perguntar por que os romhōsi'wa não entregam desde o início as criações? Por que em alguns casos, como o do fogo, o povo tem que “roubar” do dono? Talvez o dono fosse ciumento, muitas mitologias mostram os deuses como ciumentos, castigando os usurpadores dos bens celestes, como no mito de Prometeu. Quer dizer que, de um determinado ponto de vista, há uma certa guerra de poderes entre os romhōsi'wa e a comunidade. Mas há uma razão mais profunda, que faz com que o roubo não seja apenas uma farsa de encenação: é que o roubo é a expressão da avidez¹⁰⁵ e da carência do mundo criado em relação ao transcendente. Como o mundo criado não é auto-suficiente, como ele é dependente do mundo principal, sua carência carrega inevitavelmente sua avidez pelas coisas. A obtenção pelo roubo talvez fale disso¹⁰⁶. “Ele está entregando o fogo. Se não estivesse”, dizem os velhos, “ele não ia nem mostrar para o neto. Ele estava mostrando porque ele tinha interesse de entregar, ou porque tinha o plano nele, diferente.” É como se, do ponto de vista do mundo e, portanto, do ponto de vista da comunidade, eles teriam de conseguir o fogo pelo roubo. Mas, do ponto de vista dos romhōsi'wa e portanto, do ponto de vista do mundo principal celeste, o fogo vai ser oferecido aos homens para sua existência no mundo¹⁰⁷. Alguém poderia ainda perguntar por que o avô teria de perder o fogo. Os velhos esclarecem: “O que foi roubado não pode continuar com ele, o fogo não pode ficar com os dois, o povo e o romhōsi'wa”. Quem se apropria do segredo exclui o segredo do antigo dono: “Ele já viveu nisso, ele já está há muito tempo com isso, agora vai ser bicho, está perdendo. Quem vai ser o novo dono é aquele povo, comunidade, que roubou, vai ser dele”.

Como esta visão dos intérpretes indígenas se colocaria diante da proposição da Antropologia estruturalista de que a passagem da Natureza para a Cultura teve como um de seus grandes instrumentos a conquista do fogo? Segundo esta perspectiva, de um lado da oposição teríamos a Natureza, os ani-

105 É o que o Buda chama de tanhã a voracidade que mantém os seres presos no samsara, o ciclo de nascimento e morte que caracteriza o mundo cósmico e condicionado.

106 Segundo os mestres budistas, a mente ignorante se ilude tomando as coisas como se fossem o “eu” e as posses do “eu”, o que nesse sentido torna os homens “ladroes das coisas”, que de fato pertencem ao Incondicionado. (Buddhadasa, 1988, p. 88).

107 Um mito dos Chagas, povo banto da Tanzânia que vive nas encostas do monte Kilimajaro, conta que Murile, um deus-herói que nasce no mundo humano, oferece à divindade lunar o fogo que ele, Murile, conhecia. Aqui também é um deus que conhece e doa o fogo, só que para outro deus. Como conhecedor do fogo, Murile é um deus-solar, que entrega ao deus-Lua o fogo, o que condiz neste caso com a relação entre os atributos dos princípios solar e lunar da manifestação cósmica. (Sobre este mito veja Ford, 1999, p. 82.)

mais e o cru (os animais comem cru), de outro a Cultura, o homem e o cozido (os homens comem cozido). Este mito indígena mostra algo bem diferente e complexo. O fogo provém dos seres de poder, os romhōsi'wa, que têm a forma humana. Não é do animal que se galga ao humano e à cultura, mas é do ser humano de poder, neste caso o detentor do fogo, que, ao se afastar deste estado por transformação, se cria o animal onça. E, nesta transformação, o fogo permanece entre os humanos. A troca de dono do fogo se dá dentro dos humanos. O detentor anterior perde o fogo, se transforma em animal e como tal não tem mais o fogo; por isso passa a comer carne crua. Não há passagem da Natureza para a Cultura. Já comentamos anteriormente sobre as dificuldades e limitações, em virtude dos equívocos, desta noção antropológica de “Natureza”. O que o pensamento indígena entende é que temos a cultura humana e a cultura animal, dentro da Natureza, ou, dito de outro modo, a natureza humana e a natureza animal cada qual com suas determinações próprias. O que o mito está mostrando é que a natureza animal está contida dentro da natureza humana de onde ela provém por transformação dos seres humanos de poder, os romhōsi'wa, que por isso mesmo podem derivar uma da outra corporalmente devido à sua qualidade arquetípica, enquanto os humanos comuns terão de lidar interiormente com a natureza animal que carregam dentro de si.

Os romhōsi'wa já tem a pré-ciência, rowa'õno, do que cada um deve fazer e criar. Os segredos vão sendo revelados, mas no momento certo. “Cada um (romhōsi'wa) tem que guardar o seu segredo até chegar a vez dele. Tem que deixar uma história deles.” Como nos outros relatos, assim que a comunidade vê a criação, já dá o nome, uzö, fogo. Pressionado, o neto abre o segredo, mas ao mesmo tempo ele já tinha mostrado o sinal, a brasa. O povo organiza o plano do roubo do fogo. Antes de eles tomarem o fogo, ainda eram humanos. Mas cada um já escolheu no que vai se transformar. A escolha obedece à natureza específica de cada um. A cada qualidade adequada ao empreendimento do roubo, o povo xinga com um defeito prejudicial: a anta rompe a mata virgem com sua força, mas por isso mesmo faz muito barulho; o cervo corre bastante, mas a canela faz muito barulho, e assim por diante. O modo de ser de cada A'uwê que se transformará já define o ambiente ecológico onde cada animal irá viver: o veado e a ema no cerrado baixo e campo, o veado mateiro na taboca, e assim por diante. Os velhos comentam que foi nesse momento cosmogônico que surgiu a maioria dos animais e pássaros, embora o relato não fale de todos eles. Os A'uwê adultos (os ipredu) se transformarão nos animais, os ritéi'wa em gaviões, e os wapté em passarinhos. Estes pegam as brasas que, esfregando, os transformarão nos passarinhos de cores deliberadamente já escolhidas. O enredo cosmogônico vai se evidenciando, em cada criação dos seres. Enquanto correm, ainda são humanos. Conforme passam o fogo, vão se transformando nos animais escolhidos e somem no mato. Os velhos refutam a versão de Jerônimo, de que entre esses animais estariam também a cotia e a paca. Seu surgimento

faz parte de outra história. Com a posse do fogo, a comunidade se transforma: pode assar os alimentos, aquecer as noites e iluminá-las, mantendo afastados os bichos, principalmente a onça¹⁰⁸.

O roubo do fogo reativa o protótipo da corrida de tora de buriti. Essa corrida já existia desde os tempos primordiais, o tempo dos parinaí'a. Quando na corrida os parinaí'a foram erguendo as montanhas, e fechando os caminhos dos corredores, os A'uwê abandonaram a corrida de tora. Essa corrida do roubo do fogo traz de novo para a vida dos A'uwê, até hoje, a corrida de tora de buriti, fundamental para a cultura Xavante, e sempre associada a ritos importantes, como a iniciação dos wapté e o wai'a (rito de fortalecimento espiritual)¹⁰⁹.

A criação da onça e da anta (como veremos mais adiante) revela algo importante da cosmogonia A'uwê. A onça já havia sido criada pelos parinaí'a. Mas é a criação apenas do nome da onça, do protótipo que existe ainda apenas como

108 T. Turner encaminha sua interpretação segundo outra perspectiva, que aqui apresento muito resumidamente. Turner considera que a volta do menino para a aldeia, agora como adulto, e trazendo um pedaço do fogo, como uma imagem-réplica do princípio de transformação de todas as dimensões da identidade e das relações sociais, introduz uma contradição no interior da estrutura social Kayapó; pois isto seria aceitar que sua iniciação social de criança para adulto poderia se dar “fora” do espaço horizontal do seu domínio doméstico e comunitário, e que o fogo foi trazido para seu domínio familiar e não o comunitário. Tudo isso significaria a valorização do domínio familiar feminino e “exterior” como o princípio de centralização da estrutura social, contradizendo-se com o outro ponto de vista ideológico, de que é a estrutura social abrangente, cuja representação maior é a casa dos homens, que deve ser tomada como o princípio diretor da vida social Kayapó. Seria preciso que fossem os homens para roubar a tora de fogo, que simbolizaria o fogo-protótipo, representação do padrão de transformação dos indivíduos (meninos em homens maduros) e famílias, a ser realizada pela instituição comunal central da sociedade, afirmando com isso a formulação socio-cêntrica do processo de desenvolvimento individual e familiar. Acontece que os dois pontos de vista são contraditórios, a não ser que sejam mantidos separados como perspectivas apropriadas a distintos contextos ou momentos das relações sociais. O corpo global da estrutura social teria assim um certo nível de ambigüidade ou “duplo foco” que não poderia ser integrável no nível comum de consciência coletiva da estrutura social. Portanto, os homens, enquanto simples homens sociais, não poderiam empreender o roubo do fogo. Para solucionar esta contradição, durante o roubo do fogo, os homens se transformam em seres extra-sociais (animais), que não são nem carnívoros como o jaguar, nem formas imaturas como os filhotes de araras, nem uma única coletividade animal (pois isto seria um reflexo da identidade coletiva dos homens enquanto um grupo social corporativo). Por isso, eles se transformam em tipos variados de animais (sem as ambigüidades e ambivalências associadas com os grandes carnívoros como as onças), cada um identificado com uma função ou aspecto diferente da ação do roubo. O mito estaria solucionando ideologicamente a contradição através de uma naturalização (dessocialização) da ação mediadora entre o domínio da casa familiar, enquanto entidade egocêntrica (ou centrada na família), representada por sua forma onça, e a sociedade humana enquanto totalidade coletiva. Levar o fogo da casa da onça para a aldeia humana efetuará uma “des-ambiguação” do status do fogo; os animais passarão a ser animais sem ambigüidade, e os humanos serão humanos sem ambigüidade. Mas não basta apenas roubar o fogo, pois a isolada e semi-social família das onças, que são apenas formas transicionais entre a natureza e a sociedade, e portanto seres não plenamente socializados, também usa o fogo para cozinhar. É preciso saber recriar o fogo, o fogo que acende outro fogo. A sociedade humana nasce quando o fogo – e o padrão de transformação social que ele representa – se torna reflexivamente auto-reprodutor. A natureza não estaria para a cultura como o cru está para o cozido, mas como o cru está para o fogo que faz fogo. Nesse expediente ideológico com que o mito procura solucionar essas contradições sociais é que estaria o significado do uso dos animais no mito: como fetiches. (Turner, 1985, p. 88-96 e 105). Em vez de contrapor ou cotejar de modo explícito e elaborado esta interessante interpretação de Turner com a que realizamos, deixo que as próprias interpretações se dialoguem entre si, por si mesmas. Penso que o que foi colocado nas exegeses dos A'uwê e nos comentários deixa claro as diferenças de pressupostos e conclusões que deles advêm para o entendimento deste mito.

109 Nas vésperas da corrida, são cortadas duas toras de buriti de cerca de 90cm de comprimento, pesando de 60 kg a 80 kg cada uma. São colocadas cada uma do lado do caminho onde será iniciada a corrida, fora da aldeia. Os dois grupos de corredores são formados pelos membros de grupos de idade alternados. Correndo, cada um dos grupos vai passando de um para o outro a tora que carregam no ombro, até chegar na aldeia. A composição alternada por grupos de idade é uma forma de harmonização entre as oposições de clãs e facções. Esforço e colaboração, resistência e velocidade são qualidades valorizadas pela corrida de tora de buriti.

nome. Vimos que também para os Desana existe apenas um jaguar fertilizador enquanto protótipo, mas no plano físico existe uma variedade de tipos, todos criados pelo Sol. É nesta história do fogo que o avô se transformará em onça no estado corporal, e daí as onças passarão a existir e a se multiplicar. Por isso, nessa história o avô e a mulher se separaram do povo e viviam numa casa afastada¹¹⁰. O mesmo processo vai se repetir com a anta. Nesta história do fogo, a anta surge apenas como exemplo, protótipo, à semelhança do surgimento da onça na história dos parinaí'a. É só depois, na história da anta, que a anta vai surgir como o início da multiplicação das antas. Isso vale apenas para a onça e a anta. Os outros animais, assim que são criados, já irão produzindo a multiplicação da sua espécie.

Os velhos explicam que a criação dos animais se dá sempre pela transformação dos Öwawê ou pela determinação deles, como é o caso da avó-onça Poreza'õno, que se transforma em tamanduá. É do clã Öwawê que surgem os animais; por isso os donos dos animais são sempre do clã Öwawê, enquanto a esfera do poder cosmogônico dos Poreza'õno é responsável pela criação do mar, do cabelo comprido, da descida de mulher-estrela, da re-criação do povo A'uwê e de outras criações que cada história revelará. Por serem “donos dos animais”, certos Öwawê têm o poder de criá-los e dirigi-los, para o bem ou contra seus inimigos, como é o caso aqui narrado pelos velhos sobre o dono da onça, hutede'wa, que cria e transforma o ratinho abaréire em onça que ataca o inimigo, a mando do “dono da onça”. Há um parentesco espiritual entre o “dono da onça” e a onça, que permite o contato entre eles. Por causa da afinidade do “dono da onça” com a força espiritual que está na onça e no fogo, o “dono da onça” tem acesso a essa força, danhptede, podendo invocá-la e usá-la a seu favor. O controle e a manipulação dessa força requer muitas disciplinas. Do ponto de vista específico da tradição Xavante, a força espiritual que está na onça e no fogo (já que ambos são manifestações do mesmo poder) pode ser usada pelo hutede'wa, porque ele também tem essa força nele, que lhe permite que haja um contato espiritual. De um ponto de vista universal, podemos dizer que a onça e o fogo, como presenças do poder, estariam dentro do homem, como um “animal interior”¹¹¹, que pode aparecer em sonhos e visões, e precisaria ser compreendido e domado, através das práticas espirituais, maestria essa que é o caminho da jornada espiritual em direção à raiz misteriosa dos poderes, jornada que é sinônimo de realização espiritual.

Uma vez transformado em animal, nada nele resta de humano, concluem os velhos.

110 Esse comportamento do romhōsi'wa de se afastar da comunidade é muito recorrente nos mitos. Ele se afasta para criar. Retirado, ele guarda seu segredo até o momento de revelá-lo. Esse afastamento tem uma dimensão simbólica muito importante: marca a distância espiritual entre os criadores e os homens comuns, bem como o espaço onde os segredos da criação ocorrem. Embora naqueles tempos a comunidade também tivesse poderes, há uma distância entre a qualidade de seu poder e a dos romhōsi'wa.

111 Sobre essa noção dos animais como “manifestações do poder”, cujas qualidades podem ser adquiridas através de uma certa “identidade receptiva”, veja, por exemplo, em Brown (1992) as observações do povo Oglala Sioux.

6. Abazei'õrehã Rowasu'u História da Anta

Apesar de muitos animais de caça já terem surgido na história do Fogo, de fato é a partir deste relato que surge a primeira caçada entre os A'uuwê. Mãe e filho têm intercurso sexual, rompendo o tabu do incesto. Se transformarão em antas, serão caçados e mortos pelo marido, e suas carnes passarão, a partir daí, a servir de alimento para os A'uuwê. O marido será o primeiro utõtede'wa, "dono da anta".

A narrativa

Eu vou contar agora do jeito que a gente ouve essa história. Sempre ouvimos assim. Esta é a história da criação da primeira anta. Do tempo em que ainda não existiam animais.

Ela convidou o filho ai'repudu: "Vamos buscar buriti". O filho aceitava o convite da mãe dele, aceitava, sempre. Eles foram. Quando chegaram no buritizal, enchiam a cesta. Quando enchiam, voltavam para trás, eles voltavam. Chegavam, pronto.

No dia seguinte, de novo, saíam de novo. Mesma coisa, coletavam buriti, colocavam na cesta, traziam. Voltavam de novo, para colher. Foi assim, era demorado. Toda vez a mãe levava aquele filho, convidava o mesmo, o mesmo. Ele sempre acompanhava a mãe. Traziam uzu, o fruto do buriti. Era demorado mesmo, foi assim. Foi assim, convidava o filho, ele não negava. Saem juntos, toda hora. Deve ser que eles já têm o pensamento do que vão ser, o filho já sabia, não sei como que o filho nunca negava para a mãe. A anta não cansa, a anta não cansa mesmo, a anta anda, todos os dias, não sente canseira. Não tem descanso. Deve ser por isso. O filho não negava, não sentia canseira. Foi assim que estou contando como iniciou.

No dia seguinte, de novo, outra vez. Chamou o filho: "Filho, vamos coletar o buriti". Iam. Achamos que deve ser que há muito tempo que o filho estava fazendo sexo com a mãe. Deve ser, porque o menino não negava, o menino deve ter gostado também, estamos achando isso. O ai'repudu não negava, deve ser que há muito tempo estava fazendo sexo com a mãe. De novo, foram. E voltavam. Trouxeram de novo buriti.

No dia seguinte, foram outra vez. Saíram. O pai desconfiou. Ele pensava: "Porque os dois estão sempre saindo assim no mato? Está acontecendo alguma coisa".

Ele falou para o filho: "Filho, eu quero que você siga sua mãe, procure a trilha por onde eles se foram. Você tem que ser beija-flor". Então o filho já se transformou em beija-flor, arãrã're, já saiu rápido, foi rápido, foi embora.

Ele procurou, procurou. O irmão estava pegando fruto de buriti de novo, no buritizal, e colocando dentro da cesta. E falou para a mãe: "Mãe, essa folha de buriti está tão bonita! Posso tirar?". "Pode. O que você vai fazer com isso? O que você vai comer com isso? Você não vai tirar nada." A mãe falou isso. A mãe já adivinhou o pensamento do filho, antigamente eles tinham poder para isso. A mãe deve saber já também o que o menino ia fazer com essa palha de buriti. Já está sabendo, a mãe respondeu logo isso, o que ele vai fazer com isso, o que ele vai comer com isto? A mãe já respondeu tudo isso para o filho.

Os dois estavam fazendo sexo, e o beija-flor voando em cima deles reconheceu os dois. Quando acabou de ver, foi embora para casa, voltou. Foi assim.

O pai perguntou se ele tinha visto alguma coisa: "Sim, eu pensei que eles iam só para pegar a fruta do buriti. Eles estavam fazendo sexo". Então o pai já ficou bravo, muito bravo. Assim que recebeu a notícia, o pai já saiu, saiu rápido, para pegar o talo de buriti. Amarrou os talos para dar uma surra nos dois. Preparou tudo para bater: "Deixa eles chegarem, vou dar uma surra nos dois", falou assim. "Fica quieto aí." Já está tudo pronto, tudo preparado, debaixo da esteira, tudo escondido, os talos de buriti, pronto, e ele estava só esperando eles chegarem.

À tardezinha, os dois chegaram, trazendo buriti. O pai levantou, pegou no braço do filho, é uma vareta muito grande, aquele talo de buriti é comprido. Pegou no braço do filho e bateu, bateu, bateu, bastante, quebrando os talos de buriti, até deixar no toco. Pegou outra vareta, foi batendo, batendo, batendo, batendo mesmo, até deixar no toco também. Foi assim, bateu no filho dele.

Então a mãe falou: "Se tiver alguma coisa que você está sabendo, pode bater em mim!". Ele pegou no braço da mulher, bateu, bateu, bateu, no talo de buriti, apanhando, apanhando, bastante, só deixava o toco. Pegava outro talo e batia, batia bastante mesmo. Então ele soltou, tinha só o talo também. Os dois chorando, chorando. Foi assim que aconteceu.

Quando eles terminaram de apanhar, escureceu. Já ficou noite. Quando terminaram de apanhar, os dois ficaram deitados, juntos. Esperaram escurecer. Escureceu. Todo mundo dormiu. De mansinho, sem barulho, eles foram embora, saíram escondidos, fugiram. Eles foram comendo buriti por onde achavam. Aonde as mulheres também coletavam. Demorou, não foi tão rápido assim. Demorou bastante, os dois estavam lá, comendo o buriti.

Um dia, as mulheres da aldeia resolveram ir lá no buritizal, pegar fruta. Iam de grupos. Então viram rastro de anta. Voltaram, e os homens perguntaram por que elas tinham voltado sem buriti. Elas responderam que as antas estavam comendo todo o buriti, tudo que caía as antas comiam. Deram essa notícia: "Nós vimos rastros de anta", já deram nome de anta, uhödo.

Então o marido foi fazer flecha, foi preparando flechas, para isso, para matar os dois. Foi assim que ele preparou a flecha. Esse é o início da caçada, o início de bicho também e início da anta. Essa é a primeira anta, antes não tinha

anta, não tinha bicho. Ele preparou o arco para isso. Quando terminou de fazer flecha, ele se pintou todo. Depois saiu, todo pintado.

Chegou no varjão, onde tem o buritizal. Quando ele chegou, viu a trilha da anta. Tudo pisado, correndo para cá e para lá. Viu se era trilha daquele dia: “Essa é de hoje”. Então rastreou quando eles saíram para o cerrado. Rastreou, rastreando, rastreando, rastreando. Então ele começou a assoviar, assoviar, assoviando, ih, ih. A anta atendeu. Ela veio correndo. A fêmea já estava com todo o pêlo de anta, a mãe tinha se transformado toda em anta. Ele deu flechada, e ela fez aquele barulho, uh! Então vem o macho também, ele deu uma flechada, e o macho deu aquele grito humano, atsai! O filho tinha só uma parte se transformado em anta, era metade bicho, metade humano.

O pai não ficou com dó não, matou mesmo. Quando ele terminou de matar, gritou o grito quando mata anta: ah!ah!ah! Foi o primeiro grito de aviso quando mata anta. Ele gritou e foi atendido. Da aldeia responderam: köe! köe! köe! köe! Era um grito de quando mata anta. Quando alguém mata anta, tem que gritar, então entenderam que tinha sido matado anta e responderam o grito para ele. Ele foi respondendo, eles correram, correram lá. Chegou todo mundo. Distribuíram as carnes. Foi o início da distribuição das carnes. Fizeram forquilha para assar. O começo foi assim. Distribuíram todos os pedaços, fizeram cestas para levarem para a aldeia para as famílias comerem. Assim é o início de levar as carnes para a aldeia, levaram e na aldeia vão comer tudo.

Quando chegaram, o filho mais novo, aquele que tinha virado beija-flor, ficou contente, correndo, alegre. Perguntou para o pai dele: “Pai, o que é isso? Que carne é essa?”. “É a carne de sua mãe!” Deu uma resposta muito forte, o menino ficou sem graça. O pai ficou bravo, o filho perguntando alegre, deu resposta dura, era a carne da mãe dele, “é a carne de sua mãe”, ele falou isso. Tinha levado só um pedaço pequeno, para ele. O menino comeu a carne, o pai falou duro com ele, mas o menino comeu.

Foi daí a primeira criação da anta. Quando a anta fêmea e o macho morreram, do sangue dela que se espalhou vão surgir as antas. Agora tem anta. Foi assim a história da anta.

NARRADOR: SEREZABDI – TRADUTOR: PAULO SUPRETAPRÀ XAVANTE

Exegese dos A'uwê

Do vasto conjunto de aspectos que esse mito contém, destaco aqui inicialmente a quebra do tabu do incesto. Parto da observação de que os comportamentos dos animais originados pela transformação da condição humana são instituídos a partir do modo humano original. Nesse caso da anta, o comportamento da mãe para com o filho já pré-apresenta o comportamento futuro da

anta-mãe para com a anta-filhote macho, diferente daquele para com a anta-filhote fêmea, segundo as explicações dos A'uwê e evidenciado na vida das antas: quando nasce um filhote, se é fêmea, a mãe já a afasta cedo; se é macho, a mãe fica com ele, faz sexo com ele, e, quando ela engravida, o macho vai embora, em busca de outra fêmea. Esse é o aspecto mais profundo desse relato: o modo de ser dos animais-antas já está inscrito no modo de ser daquela mãe e filho prototípicos. Esse é o olhar maior dos A'uwê sobre esse relato: enfatizam mais a compreensão das determinações cosmológicas; a apreciação moral sobre o intercurso sexual da mãe com o filho é secundária. Tem um peso menor do que o anterior, em sua ponderação sobre essas determinações no conjunto da existência.

A transformação em anta conjuga esses dois aspectos, assimétricos: pré-determinação ontológica e punição pela quebra do incesto. O incesto, isasiwamnri, é recriminado pelos velhos. Sem dúvida que uma das importantes dimensões disso é que o tabu do incesto visa a preservar a vigência das alianças, um dos requisitos da vida social humana. Lévi-Strauss sustenta que o fogo e o casamento são os dois pilares que permitiram a construção da cultura humana. Mas um outro dado curioso surgiu nas nossas reflexões. E, pesquisando outros mitos de povos Jê e amazônicos, percebi que uma das características que são marcantes nesses mitos em que a anta aparece é que a anta é um animal de grande voracidade sexual, fato que os velhos confirmaram. A anta faz muito sexo, e o macho tem um avantajado órgão sexual. Num primeiro momento, pareceria apenas mais um aspecto inscrito naquela pré-determinação correlacional entre a ordem humana e a ordem animal, o que é verdade, e que o livre curso dessa voracidade ameaça certa restrição sexual necessária à vida social, pois as alianças matrimoniais pressupõem um certo abrir mão da sexualidade indiscriminada, por isso o tabu do incesto, o que também é verdade. Mas intuí que, ainda assim, há um outro nível mais profundo que pretendo analisar no mito: na interdição do incesto está em jogo, além da preservação do requisito do social, a defesa – nem sempre consciente – do modo humano aceitável de ser. O que isto significaria? Temos de ir para além do olhar sociológico e moral. Talvez signifique que a centralidade ontológica da humanidade requeira uma limitação sobre a possibilidade indiscriminada e disruptiva das tendências telúricas inscritas na existência cósmica, da qual a humanidade faz parte. Não penso exatamente nos moldes da visão freudiana de que a cultura humana se ergueu à custa da repressão instintiva. Minha hipótese é sob o ângulo metafísico; diz respeito ao lugar ontológico da humanidade e, nele, os pesos das várias determinações cosmológicas e espirituais: em sua centralidade, a humanidade detém o poder rombão e carrega virtualmente a possibilidade de sua realização espiritual pela identidade com os hōimana'u'ö. Mas, em sua inserção no domínio cosmológico, participa e está sujeita às determinações

*anímicas e instintivas desse domínio, determinações com as quais tem de lidar. Por isso, as várias interdições que sua vida ritual lhe impõem: os resguardos alimentares, sexuais e outros. Quando desconsidera totalmente esse desafio (que tem um aspecto de guerra), se arrisca ao perigoso afastamento de sua centralidade humana e cai no domínio da instintividade que os animais simbolizam e até certo ponto são. O mito desenha essa possibilidade efetivada e faz o alerta. Nesse sentido, é um ponto de vista diferente daquele sugerido por C. Lévi-Strauss, para quem as especulações míticas buscam “não pintar a realidade, mas justificar seus aspectos negativos, porque as posições extremas são **imaginadas** apenas para demonstrar sua **inviabilidade** (grifos meus)”¹¹².*

Os velhos acham isso, é a dúvida também, como eles falaram, mas os criadores já devem ter a idéia do que vão ser. Nem nós sabemos como que é, mas quem está querendo ser alguma coisa já é combinado, já é programado, é um tipo de intuição, não sei, os dois (mãe e filho) já estão combinados, isso os velhos acham também... Deve ser que os dois sabem o que eles queriam ser, a vida deles. Deve ser que eles sabiam, já tinham os planos do que eles queriam ser. Porque tem uma palavra do filho também, quando na hora de pegar aquelas palhinhas, bonitas, quando sai e abre, amarelinhas, o rapaz achou bonito, e a mãe falou: “O que vai fazer com isso?”. Deve ter o pensamento deles, é o jeito que os velhos pensam, nós também pensamos, o povo simples. Mas quem tem poder já sabe o que ele vai ser, nós não adivinhamos o que ele vai ser. Deve ter um plano mesmo, é o pensamento dos velhos. É o que a gente acha, estamos querendo descobrir como, mas não tem jeito para entrar.

Quem estava puxando para fazer sexo era a mãe. A mãe estava puxando o filho. Ela chamava, convidava para ir buscar fruta de buriti. Então o filho acompanhava a mãe. Dizem os velhos, deve ser que os dois se gostavam, ela ia convidando sempre aquele filho mais velho, mais adulto, ela deve ter se interessado no filho, de convidá-lo, dele acompanhá-la. É isso que os velhos pensam. Deve ser, o menino fala sobre as folhas de buriti é porque ele vai colocar lá para deitar com a mãe. Deve ter os planos mesmo, os velhos responderam, mas nós não vamos saber disso, porque o filho perguntou para ela se ele podia tirar aquela palha. O menino falou: “Mãe, essa palha é tão bonita, eu vou tirar essa palha”. “Você pode tirar”, a mãe respondeu, “pode tirar, o que você vai fazer com isso, o que você vai ganhar com isso?” Quando você se relaciona com a mulher, é muito difícil você tirar a parte do sexo dela, é difícil para tirar, para fora, para você arrancar, não dá para tirar, é muito duro, nesse sentido, a mãe falou: “O que você vai tirar com isso?”. Eles já perceberam o que vão fazer com isso. O filho falou: “Ah! Aquela palha é tão bonita... mãe, posso tirar?”. “Pode”,

112 Lévi-Strauss, 1970, p. 40.

a mãe mandou, “pode tirar, o que você vai fazer com isso, o que você vai tirar com isso?” Os dois já perceberam, nessa fala da mãe, “o que você vai tirar com isso?”. Deve ser que essa palha é para eles deitarem. Deve ser que, quando ele falou isso, ela logo percebeu que ele estava querendo pôr a palha para deitar com ela. Ela também já percebeu, “o que você quer com isso, o que você vai ganhar com isso?”. Ela já está sabendo, nessa palavra ela já está falando, já está dizendo.

O pai já estava enjoado, toda hora a mãe convidava o mesmo filho, aí repudu. Por que toda hora, só ele, só ele? Então o pai enjoou, deve ter desconfiado. O pai desconfiou já, toda hora sempre saindo buscar buriti, ele enjoou, já ficou com ciúmes, já desconfiou: “Isso não está sendo certo, deve ter alguma coisa”. O pai desconfiou, mãe e o filho saíram de manhã cedo, “não está certo”. Chamou o filho e lhe falou: “Filho, essas coisas não estão certas. Eu quero que você siga seu irmão e sua mãe, para mim”. Mandou o filho mais novo, “você tem que ser”, é a palavra do pai para o filho, “você tem que ser beija-flor”. Porque o beija-flor é rápido para correr. Quando o pai falou, o filho já se transformou e saiu pela porta correndo. Foi voando. Não, não, o filho não precisava usar o arco dele para se transformar em beija-flor¹¹³. Deve ser que o pai tem poder, os velhos estão falando, o pai já tem uma programação para o filho, e o filho também já sabia o que ele iria ser. Deve ter uma programação já. O pai já falou direto, seria beija-flor, porque é rápido, para correr. Já saiu, foi embora.

Mãe e filho estavam indo, e o filho mais novo voando. Ele chegou e ouviu, o irmão perguntando para a mãe se podia tirar a palha de buriti, achou bonito: “Mãe, essa folha de buriti é tão bonito, não dá para você tirar para mim?”. “Está bem, eu vou tirar para você.” A mãe tirou e entregou para ele: “Toma. O que você vai fazer com isso?”. De lá o filho já forrou o chão para ela com esse buriti. Quando forrou, a mãe falou de novo: “O que você vai tirar? O que você vai conseguir com isso?”. Fizeram sexo, os dois, na frente do beija-flor, e ele voando por cima, eles nem perceberam que era ele, mas ele voando em cima. Ele depois voltou, para trás. O pai perguntou como foi, se ele já viu os dois. “Sim, eu vi, e meu irmão pediu para minha mãe tirar palha para ele. Minha mãe respondeu, tirou para ele, e forraram e antes de fazerem sexo minha mãe falou para o meu irmão o que ele vai tirar com isso. Fizeram sexo, e eu voando em cima, foi assim que aconteceu.”

Quando o filho deu notícia, o pai ficou bravo. Preparou aquela vara para bater. Naquela época já tinha o fruto de buriti, uzu. Já tinha tudo, os parinaí'a já tinham criado tudo. Eles que já criaram todas as frutas. Depois deles o poder deles vem se transformando. Eles que começaram tudo. Igual à anta, é porque queria ser anta. Outro, beija-flor, queria ser beija-flor. Quando

113 O tradutor está se referindo à afirmação de Jerônimo de que esse filho mais novo se servia de um arco para se transformar em beija-flor (Giaccaria, Heide, 1991, p. 111).

o menino voltou, ele já não é mais beija-flor, só foi e voltou, e já virou moleque, menino de novo. O pai está bravo. O pai já saiu quando recebeu notícia. Já apanhou aquelas varinhas de buriti, é duro, aquelas varetas, só o talo, ele tirou aquele caninho de palha, bem fininho. Ele juntou, juntou, amarrou. E guardou. Já chegaram. Os velhos falaram: “Como deu tempo para ele tirar tudo isso?. Deve ter demorado uma parte da tarde. Deu tempo para pegar isso, preparar tudo isso”. Ele escondeu, esperou. Eles chegaram à tarde. Chegaram, e o pai já logo pegou no braço do filho e bateu. Bateu primeiro no filho. Primeiro tem que ser o menino, porque ele não respeitou onde nasceu. Porque é do pai dele, o pai que relacionava com isto. Primeiro tem que pegar o filho. Deve ter a idéia de que, se primeiro a mãe apanhasse, o menino ia fugir, deve ter essas coisas. “Por que você bateu no seu filho e não em mim?” Mas ela ainda vai apanhar.

(Depois que a mãe e o filho fugiram, e que as mulheres viram rastro de anta, o marido saiu para caçá-los.) A mãe levou a primeira flechada. Os velhos acham que ela que estava dando a vagina para o filho, e é por isso que ela levou a primeira flechada. A fêmea já estava toda com pêlo, e o macho estava metade com pêlo. Foi assim que aconteceu com eles. Todas as coisas que são assim, transformadas, é muito difícil de dizer, deve ter alguma coisa, programação também, para ser aquilo. E também como chamar a anta, o marido deve estar sabendo disso também, porque ele assobiou igual anta, assobiou, e a fêmea veio correndo. Primeiro vem a fêmea. Quando o marido dela assobiou, a anta veio correndo. Quando parou, ele deu flechada. Depois a fêmea correu, e o macho veio correndo também, já deu flechada no macho. Quando o macho levou flechada, deu grito de humano. Quando a fêmea vem, o macho vem atrás. A fêmea correu e já levou flechada. A anta faz assim quando você fere. Ela correu, o macho vem correndo também, parou também no mesmo lugar. Levou flechada e deu grito de humano. Quando o marido dela assobiou, a fêmea correu, e o macho veio atrás. Na caçada acontece assim, como aconteceu no início. A mãe era do clã Öwawê, e o filho Poreza’õno, mesmo clã do pai. O dono da anta, utõtède’wa, do clã Öwawê, faz isso. Quando ele assobia desse jeito, a anta fêmea vem correndo, ela conhece esse assobio, mas não se deve apontar para a direção, senão ela não vem. Depois vai se assobiando mais baixo... Ela vem correndo, leva flechada primeiro, depois vem o macho atrás. Todas as antas pensam que elas estão correndo, sempre tem aquilo delas correrem mesmo. Quando a fêmea corre, o macho corre também. Isso sempre acontece. A fêmea puxa o macho na corrida, ele pensa que estão brincando. Faz o assobio como a anta assobia. Deve ser que a fêmea pensa que é outra anta e vem atrás. Entre as antas tem também conversa de assobio. Os velhos pensam: “Como que esse marido dela já sabe esse jeito de assobiar como a anta? E como a anta entendeu isso? O marido já deve estar sabendo como

a anta assobiava... Assobia, e todas as antas correm. Mas a anta não estava sabendo que era o marido dela mesmo. Pensou que era anta mesmo”.

A fêmea já estava com todo o pêlo de anta, o filho tinha só uma parte se transformado em anta. Por quê? É porque ela já deve ter o pensamento que ela queria ser aquilo mesmo; por isso ela se transformou mais rápido do que o macho. Então, o macho foi lento para o pêlo crescer, não é porque não deu tempo. É um jeito, não sei como eles pensaram por que foi rápida a fêmea e ele mais lento. Os velhos dizem que não sabem isso, por que foi primeiro... Nós não temos idéia como falar isso, é muito difícil, não sei porque com o macho foi lento. “Isso a gente imagina, não sabemos como, até escolher como seria o focinho, o pé, tudo isso nós não sabemos”, disseram os velhos. Quando ele acabou de matar as duas antas, ele gritou, chamou o povo. Deu o grito quando mata anta, e o povo ouviu e responderam, gritando... Isso a gente pensa, não sei como, já vem isso de responder esse grito, já sabe que é grito de anta. Isso a gente imagina bastante, como eles já sabiam. Daí até hoje a gente faz. Isso é o início de chamar, quando as pessoas matam anta, até hoje a gente faz isso, o grito. E quando as mulheres saíram para colher frutos de buriti e disseram que uhödo, as antas, tinham comido tudo... Sem ver, só pelas pegadas elas já sabiam que era rastro de anta e já davam o nome, uhödo. Nós mesmos nos admiramos como eles faziam isso, o poder dos antigos. O nome do macho da anta é inzu, a fêmea chama inrahi. Os nomes já vêm dessa época. Quando o marido matou as duas antas e gritou e as pessoas chegaram, devem ter perguntado para ele se era a fêmea ou o macho. O marido que matou deve ter respondido que era a fêmea, porque quem chega já logo pergunta. Quem mata já responde se é macho ou fêmea. Deve ser que o marido já sabia o nome... E mesmo o grito, e a comunidade já sabe como responder... Já tinha tudo na cabeça... Isso que os velhos estão achando, que já vem de lá mesmo.

Essa história da anta, a mãe e o filho, é a primeira que teve relação com o filho, e até hoje a anta vai assim, o filhote com a mãe. Quando nasce um filhote fêmea, a mãe vai só dando de mamar, só mamando. Quando cresce, a mãe já larga. Por que vai largar? Porque não vai servir de nada para ela andar junto, melhor largar logo, aquela vai se virar com outro macho. Se ela encontrar outro marido, namora lá. Quando tiver o filho macho, aí, sim, vai criar. Quando aquele machinho cresce, vai ter relação com a mãe e já embucha a mãe, ela vai dar cria com o próprio filho. Então ela já está buchuda, e já acabou também, já está separado agora, esse macho vai embora também, é assim. Ele vai com outra fêmea se encontrar com outra fêmea, vai viver junto, vai indo assim. Igual padi, tamanduá, Serezabdi falou. Também é desse jeito. Quando o filhote é fêmea, larga logo. Quando é macho, não deixa, sempre carregando, mesmo sendo grandão, a mãe está carregando. Tem sexo com o filhote, dá cria também, depois o macho vai embora, vai indo assim.

Isso do filho pequeno ter dito para o pai que, depois que ele viu isso, ele não queria mais nem a mãe dele nem o irmão, que ele estava envergonhado, isto não existe¹¹⁴. Tem uma palavra, quando ele viu, quando ele chegou em casa e o pai perguntou para ele se ele tinha os visto, ele falou que sim: “Minha mãe e meu irmão, eu pensei que eles iam só buscar buriti”. Só isso, essa palavra. Falou que eles faziam sexo. Era só isso que ele deu notícia, só essa palavra. Não falou nada, que ele não gostasse mais da mãe dele, do irmão dele, não teve essa palavra dele. Isso é o pensamento da gente, se o parente fizer mal a gente fica com vergonha, não tem jeito para você limpar. Já se sujou e nunca mais vai se limpar. Se acontecesse hoje, mesmo se já ouviu aquelas conversas ruins, não se vai falar alto, a pessoa vai considerar como se não tivesse acontecido nada. Uma coisa que é íntima você não pode entrar assim. De uma família para outra, entre elas se resolvem. Os velhos disseram que hoje no sentido da gente pensar, se acontecesse hoje, a gente ficaria envergonhado, não podia acontecer isso. A gente fica bravo, é o velho, é o projeto dos velhos, dentro do sentimento de hoje, eles ficam envergonhados, com raiva. É novo o menino, mexer com isso! Não gostaram disso, estão falando no sentido de hoje. Mas isso que aconteceu já vem, não tinha bicho, é o início de bicho, anta, por isso cada um tem a idéia, a gente tem que deixar para lá, nós não sabemos.

O Jerônimo diz que por causa dessa história, até hoje quando a mãe ou a tia vão buscar fruto de buriti, só os filhos pequenos podem ir juntos, e não o ai'repudu¹¹⁵. Não é por causa disso. Os velhos falaram que nem pensam nisso. Tem que confiar. Eles falaram: “Não é por causa disso, ninguém falou nada, que, por causa que aconteceu na história da anta, vai acontecer hoje a mesma coisa. Não é por causa disso que eles proibiram o ai'repudu de acompanhar a mãe. Se ele quiser, acompanha”. Jerônimo também diz que a mulher casada, adaba, não pode comer carne de anta, só depois de ter dois filhos¹¹⁶. Na nossa cultura é assim: quando ela ainda é menina, na infância, de oito, nove anos, ela pode comer tudo. Dentro da lei, da cultura, quando ela entra na fase de mocinha, ela já sabe que não vai poder comer o que ela comia antes. Vindo a fase, já corta, é uma lei. É a fase de a'zarudu. Quando ela não é considerada a'zarudu, ela pode comer, está liberado, autorizado. Quando chega na fase de a'zarudu, já corta, já vai diminuindo, por exemplo, peba, canastra, jabuti. Tamanduá-bandeira, cutia, veado, caititu, queixada, esses pode comer, é liberado para elas. Tatu rabo-de-couro elas podem comer. São cinco bichos que pode comer. Não pode comer warãhōbo (tatu), warãhudu (tatu-bola), u'ã (jaboti), pōzé (cervo), uhōdo (anta), wa'ō (quati), são seis que não pode comer. A'zarudu, fase de doze, treze anos, já é mocinha, já cortou, já começa, não vai

114 O tradutor está se referindo a essa afirmação de Jerônimo (Giaccaria, Heide, 1991, p. 112).

115 Giaccaria, Heide, 1991, p. 114.

116 Idem, p. 115.

comer mesmo, mesmo sendo casada já vai respeitar, não vai comer. Mas não é por causa dessa história. É por causa da fase de adulto. Quando elas casam, vão respeitando sempre. Quando tem dois filhos, o marido dela, ou o irmão, ou o cunhado vão levar carne para ela. O pai, todo mundo colaborando, vai juntar para ela, vai colocar no jirau para ela. Tudo é dela agora, ela vai cozinhar, ela pode comer. Vai comer cervo, vai experimentar. Desde moleque a gente come essas coisas, mas agora vai ter nojo, aquele cheiro muito ruim. Mesmo assim, você vai acostumando com essa carne que você já comeu, você parou de comer, não dá mais vontade de comer, igual sardinha, wasteredi. Quando você parou de comer, você sente aquele cheiro ruim, mas aí ela se acostuma com a anta, anta primeiro tem um cheiro muito ruim, forte. Quando você se acostuma com aquela carne, você vai achar bom aquele cheiro, bem gostoso. É assim.

E sobre isso que o Jerônimo disse¹¹⁷ que os meninos que foram iniciados no wai'á também não podem comer carne de anta, por causa dessa história, não é isso. Lá também é uma lei. Quando o menino de oito anos entra nesse ritual, os guardas da'ãma'ai'awá, que tomam conta dele, já avisam que eles não podem comer, tem que esperar autorização deles. Por exemplo, pintado, jabuti, cervo, anta, tartaruga, todos os bichos que não pode, é só com autorização deles. Eles cuidam dos meninos que participam do wai'á. Vão vigiar. Se o wap-té comer sem autorização, vão pisar no pé dele. Tem que autorizar para eles comerem. Por exemplo, eu vou assar um pintado, vou escolher duas pessoas. Eu trouxe escondido, segredo. Já deu a tarde, vou trazendo escondido no warã. Sentado, já fico esperto, já escolhi os dois. Então vou levantar, eu agarro o braço dele, não vai negar nada, e eu pego ele de novo, senta. Já busco, já pego um pedaço para ele, já dou, na boca dele. Daí já está autorizado. Não é que os meninos não podem comer por causa dessa história. É porque dentro da cultura ele já corta, é diferente. Entendeu?

Meus comentários

Os A'uwê são um povo caçador. A caça é fundamental. Para sonhar e receber os cantos, é preciso comer a carne de caça. A caça traz o alimento para o corpo e o espírito, exercita o corpo e mente do caçador, incita-o a percorrer os territórios. Apesar de muitos animais de caça já terem surgido na história do fogo, é de fato a partir desse mito cosmogônico que se inicia a primeira caçada entre os A'uwê. O ciclo de constituição da cosmogonia A'uwê prossegue com a criação da anta, uhōdo, pelo processo de transformação dos seres de poder, os romhōsi'wa. Na criação da anta, há dois significados centrais: a quebra do tabu do incesto, com a relação sexual entre

117 Idem..

mãe e filho, e o surgimento do primeiro animal de caça para o alimento dos A'uwê.

De acordo com os velhos, a intenção do ato sexual partia da mãe. Era ela que puxava o filho mais velho ai'repudu para fazer sexo, convidando-o para irem buscar fruta de buriti. "Deve ser que os dois se gostavam", dizem os velhos. Entre a mãe e o filho havia uma convivência implícita de fazer sexo, pois, quando o filho perguntava: "Mãe, essa palha (de buriti) é tão bonita, posso tirar?", a mãe concordava, ao mesmo tempo em que perguntava o que ele ia fazer com aquilo. Os velhos interpretam que a mãe logo percebeu que a palha era para ele deitar com ela. Todos os aspectos do episódio que culmina com o ato sexual faziam parte do saber pre-ciente que orientava as ações para essa finalidade. Mãe e filho agiam conscientemente para isso. O ato sexual, assim como os demais momentos desse relato, fazia parte de uma intenção cosmogônica para a criação da anta e da primeira caçada. É assim que os velhos entendem. O pai, enciumado, desconfiou: "Por que toda hora só o mesmo filho ia com a mãe?". O pai resolveu mandar o filho menor ir atrás. Foi o pai que deu essa idéia. De acordo com os velhos, nas palavras do tradutor, "o pai falou assim: você não vai a pé. Você vai ser ararã're, beija-flor. Por isso que estou mandando você. Foi o pai dele que falou primeiro que ele tem que ser ararã're uptabí ("Você tem que ser beija-flor"!)" Foi assim. Todas as coisas têm que se pedir, a força tem que ser aqui mesmo; então se pede. Então ele foi, atendeu o pai. Ele saiu como humano. Não é que o pai falou e ele já virou ararã're. Não, não. Ele saiu como gente, andando. O pai só falou a idéia, que ele vai ser ararã're uptabí. O pai falou que ele não ia à procura do irmão dele a pé. O menino saiu; quando ele se encontrava fora da aldeia, então o menino se pediu, falou: "Tem que ser ararã're uptabí". Então ele se transformou em beija-flor. Foi atrás. O pai tem poder; já deve ter também um saber pre-ciente do que deve ser feito, e ele instrui o filho como pedir a força para a transformação: "Quando o menino falou do jeito que o pai falou, tem que ser ararã're uptabí, ele já se transformou. Siuuu... Foi embora. Beija-flor é tão rápido". Os velhos discordam da interpretação de Jerônimo, de que o filho precisasse usar o seu arco para se transformar em beija-flor. Como beija-flor, ele foi, "rodou, tempo, e achou. Então voltou. Rápido também. Quando ele chega na casa do pai, ele se destransforma. Para se des-transformar, nós não sabemos como pedir de volta, para se des-transformar. Para se transformar ele pede; isso foi contado, mas, para se des-transformar, isso não sabemos. Quando ele foi lá como beija-flor, o pensamento dele continuava como A'uwê, pensamento de gente, porque ele vai voltar. Não perdeu. Só o corpo dele que virou corpo de beija-flor, mas o pensamento continua de gente".

Os dois chegam. O primeiro a apanhar é o filho. Os velhos comentam que, se fosse a mãe a apanhar primeiro, pode ser que o menino fugisse. E



CANTO DUNORE ANTES DA CAÇADA DE FOGO

que também tem que ser primeiro o menino, "porque ele não respeitou onde nasceu. Porque é do pai dele, o pai é que relacionava com isto". Os velhos entendem que sexo entre mãe e filho é um desrespeito. Esta censura à atitude da mãe e do filho certamente é uma postura ética dos velhos, que tem subjacente a repreensão à quebra do tabu do incesto. A Antropologia observa que o tabu do incesto é uma interdição que visa a defender o imperativo de alianças através do casamento e, com isso, o princípio da reciprocidade, um dos importantes fundamentos da vida social humana, que a distingue da vida social animal. O que queremos entender é se o eixo fundamental desse relato é a quebra do tabu do incesto e se a transformação da mãe e do filho em antas é uma forma de sanção a esta quebra. Em um primeiro momento, poderíamos pensar que realmente é isso. Que a transformação em anta é uma forma de sanção à quebra do tabu do incesto. Poderíamos ser tentados a ver aí a confirmação de uma interpretação de C. Lévi-Strauss, a de que as especulações míticas buscam "não pintar a realidade, mas justificar seus aspectos negativos, porque as posições extremas são imaginadas apenas para demons-

trar sua inviabilidade”¹¹⁸. Mas observemos cada momento dessa transformação. Cada detalhe é uma pequena peça de composição dos significados desse relato. Segundo os velhos, os dois saíam juntos porque “deve ser que eles já têm o pensamento do que vão ser, o filho já sabia”. A mãe também já sabia. “Deve ser que eles se gostavam.” “Deve ser que o menino fala das folhas de buriti é porque ele vai colocar lá para deitar com a mãe. Deve ter os planos. É porque queira ser anta.” O destino de se tornar anta já está pré-determinado e consciente e pela vontade da mãe e do filho, e como parte de uma decisão pre-ciente de trazer o primeiro animal de caça, a anta. É assim que os velhos entendem. E isso faz sentido com os conteúdos de cada ação do relato. Esse destino vai aparecer em cada momento do desenrolar da história. O filho não negava nunca para a mãe. O comportamento dos dois ainda enquanto humanos já revela a natureza do animal em que eles irão se transformar. Explicam os velhos: “A anta não cansa, a anta anda, todos os dias, não sente cansa. Não tem descanso. Deve ser por isso que o filho não negava, não sentia cansa”. A coleta de buriti era demorada, mas o filho nunca negava. É como a anta, que não cansa fácil. Os dois fazem sexo no buritizal, onde iam buscar os frutos do buriti. As antas se alimentarão dos frutos do buriti. O modo de ser da anta já está inscrito dentro do modo de ser humano da mãe e do filho. O relato vai revelar como se deu a transformação. Aos seres humanos são impostas certas interdições sexuais consideradas incestuosas talvez não tanto por prevenção contra possíveis degenerações biológicas ou por um moralismo diante de uma possível sexualidade indiscriminada, como predomina entre os animais. E talvez nem tanto como um modo de forçar a aliança entre os grupos através do casamento, pois sexualidade e casamento não são relações estritamente determinantes¹¹⁹. Embora todos esses aspectos possam estar presentes na interdição, intuo que ela tem a ver com uma dimensão mais profunda.

Todas as tradições, indígenas e não-indígenas, sustentam que o estado humano traz dentro de si, junto à sua natureza (ou alma) animal, uma raiz-essência espiritual que o liga à sua origem transcendente e dota-o de vontade e consciência. Embora todos os seres sejam dotados de vontade e consciência, no homem (em virtude de sua centralidade cósmica) estas qualidades estão conjugadas a uma faculdade intuitiva axial que o torna potencialmente aberto à compreensão de sua origem última e transcendente, compreensão que apoiada por seu esforço e pelos suportes da tradição espiritual da qual ele faz parte, o conduz à realização do seu destino, a reintegração na sua origem transcendente

118 Lévi-Strauss, 1970, p. 40 (grifos meus).

119 De fato, o tabu do incesto procura reger as alianças; no caso Xavante, a lei exogâmica de casamento entre os clãs. Embora a sexualidade tenha a ver com o casamento, a relação não é direta e estrita. Há certo grau da tolerância na sexualidade por exemplo extraconjugal entre os A'uwê. Ou seja, o tabu do incesto é um tema mais amplo do que apenas a lide da sexualidade. Sobre esse tema, veja, entre outros, Shaker, Sexualidade e Espiritualidade, cap. VI, 1999; Schuon, O Problema da Sexualidade, 1985.

última¹²⁰. A defesa e realização desta capacidade humana implicam uma travessia cósmica altamente perigosa, um lidar com forças poderosas que habitam tanto exteriormente (os múltiplos domínios e seres cósmicos) quanto interiormente. Sustentar esta condição humana, que carrega em si não apenas as forças ascendentes, mas também as forças telúricas, implica um controle e um lidar de sua natureza instintiva. O instintivo aqui diz respeito a essas forças telúricas, que determinam parcial e diferencialmente os modos de ser dos seres. A força sexual é uma delas¹²¹.

Usamos preferencialmente termos como “controle, lide, condução”, em vez do termo “repressão”, que cria uma idéia de opressão imposta de fora, e com violência. É claro que a vida humana não é apenas realização metafísica. Até mesmo para que esta se efetive é preciso que a vida social se mantenha viável, e esta viabilidade não pode depender apenas da consciência dos indivíduos. As forças instintivas são poderosas e poderiam destruir a sociabilidade humana; por isso há códigos éticos, cuja transgressão mobiliza sentimentos negativos inculcados no fundo da mente dos indivíduos pela sociedade. O quão consciente cada indivíduo está sobre o significado desse lidar com suas forças telúricas depende de muitas condições. Podemos entender que um dos aspectos da razão de ser do tabu do incesto é o de evitar a sexualidade indiscriminada e seu potencial disruptivo, e forçar a aliança pelo casamento, a troca e a reciprocidade. Mas esta razão tem subjacente a ela outra razão maior: a sus-

120 Penso que esta é a diferença fundamental entre a visão da metafísica tradicional e o perspectivismo elaborado por E. Viveiros de Castro. Enquanto este faz da noção de pessoa e do humano um sinônimo de vontade e consciência, o que significa que todos os seres cósmicos se vêem como humanos quando dotados de vontade e consciência (a onça vê o sangue como cauí, a anta vê o barreiro como maloca e assim por diante), a metafísica tradicional entende o humano como o estado que, em virtude da sua possibilidade de conhecer os princípios de identidade do Ser, em sua dupla natureza de ser (imortal) e devir (contingente), pode por isso alcançar a união com a Realidade última. É esta possibilidade cognitiva que define a centralidade do estado humano. Ressalve-se que conhecer aqui é sinônimo de realização efetiva, e não apenas uma compreensão teórica. Nos tempos primordiais, que são os tempos míticos, esta centralidade do estado humano se apresenta na metafísica Xavante em primeira instância nos romhōsi'wa e, mais especificamente, nos dois parina'i'a, abrindo-se em outros níveis que também fazem parte do humano, conforme nos referimos no capítulo sobre os dois parina'i'a. Os velhos nos esclareceram que, quando animais aparecem com certos atributos humanos (por ex., falando, pensando), não é que eles sejam simples animais no sentido de “espécie zoológica”, mas que eles são A'uwê, humanos (com os atributos de um Xavante), mas humanos com poder, como o avô-onça romhōsi'wa ou os Sare'wa (conforme veremos no mito sobre os Sare'wa) que se revestem (se transformam) na forma animal, mas ainda mantêm a condição humana para a qual eles depois retornam. Quando eles perdem a condição humana, se transformam definitivamente em animal (enquanto “espécie zoológica”). Segundo os mitos Desana, “o primeiro Desana aspira uma dose de narcótico e, subindo ao céu em uma coluna de fumaça de tabaco, vai visitar o Trovão (uma das imagens da Anta). O Trovão está dormindo quando ele chega, mas o jovem Desana conversa com a esposa (da Anta); ela lembra o marido, e se desenvolve uma conversação ritual na qual o jovem e a Anta estabelecem uma aliança. O irmão mais novo Desana oferece sua irmã ao irmão Anta mais velho em troca de uma das mulheres da Anta... Atualmente, todas as tribos Tukano consideram a Anta como um de seus ancestrais, behkéro, termo ligado ao nome behkára, uma designação Desana para os Kuripáko (povo Arawak que habitava originalmente o oeste amazônico) em reconhecimento ao fato histórico de que foi principalmente o Povo da Anta quem primeiro proveu os invasores Tukano com mulheres e se tornaram desse modo seus sogros e ancestrais”. (Reichel-Dolmatoff, 1985, p. 113 e 115). Seria interessante investigar se o Povo da Anta aqui referido não seria um povo humano que teria poder de se mostrar na forma animal anta, à semelhança do povo urubu que habita no céu, que, de acordo com a explicação dos velhos Xavante, é um povo humano (A'uwê) que tem o poder de se transformar na forma animal urubu, quando, por exemplo, eles descem à Terra.

121 Antes e/ou durante certos ritos importantes ligados à caçada, iniciação, contatos espirituais e outros, muitas vezes se proíbe o ato sexual. Há várias razões para isso; uma delas é que o ato sexual acarreta uma dispersão de energias físicas e mentais. Em certas tradições indígenas, como dos Enawên-nawê, é dito que durante as pescarias cerimoniais deve se abster do ato sexual, pois os espíritos se desagradam com os cheiros sexuais, o que impediria o sucesso do rito propiciatório (Valadão, 1994).

tentação dos requisitos espirituais (méritos e deveres) implícitos na condição humana como centralidade no estado terrestre. A sustentação desses requisitos é exatamente a função das diretrizes de uma tradição espiritual. As regras sociais são a expressão, no domínio da vida social, das determinações cosmológicas do modo de ser humano, de ser A'uwê uptabi, e um de seus significados é o de ser “povo verdadeiro, homem verdadeiro”. Romper essas regras é perder o estado humano e se transformar em estado animal. O estado animal é o resultado de uma “queda”, ou, para usar um termo metafísico menos conotativo, de uma perda, de um afastamento da centralidade humana. No estado animal, as forças instintivas telúricas, como a sexualidade, estão submetidas a um controle menor, ainda que haja também certo controle; caso contrário, nem mesmo a sociabilidade animal seria viável; não teríamos cosmos e sim o caos, que é sinônimo de ausência de qualquer estruturação.

Acontece que os animais precisam ser trazidos para a manifestação cósmica. De novo a metafísica indígena evidencia um caminho oposto ao da teoria ocidental moderna da evolução: os animais não surgem como resultado progressivo da mutação de espécies menos complexas, mas da transformação de um estado metafisicamente mais complexo, mais principal, que é a condição humana arquetípica dos romhõsi'wa, os seres primordiais de poder. Cada romhõsi'wa sabe o que ele está destinado a ser, e sua ação mítica revela o modo de realização de sua pre-destinação. Esta pre-destinação não é algo imposto de fora, como uma espécie de fatalismo cruel como muitas vezes equivocadamente se interpreta. Em nenhum momento os relatos corroboram com isso; pelo contrário, é uma escolha consciente e irrevogável. O romhõsi'wa de fato (ou seja, em sua natureza mais interior) não sofre ou se sente vítima de algo que ele não escolheu. É possível supor que o romhõsi'wa, durante sua vida, vai ter um momento ou um processo de tomada de consciência sobre o destino que ele previamente escolheu, mas isto é algo que não é explicitado no relato. Como isso se dá, somente os romhõsi'wa mesmo é que sabem, dizem os velhos. O que se sabe é só aquilo que o mito revela, pela fala dos romhõsi'wa, por suas ações, e pelos significados que se podem depreender na atenta observação dos nexos da trama de cada enredo. Os velhos estão sempre filosofando sobre os romhõsi'wa, procurando compreender os significados dos caminhos indicados por eles. É um filosofar com algumas certezas, especulações e segredos impenetráveis, em que nem tudo são certezas absolutas e resolvidas. E uns desses segredos incitantes e misteriosos como é feita essa escolha e em que esfera da realidade se dá esse processo da escolha dos romhõsi'wa sobre seu destino a ser realizado. Este é um tema misterioso da Metafísica de todas as tradições.

Os animais precisam ser trazidos para a manifestação cósmica, e isso será feito pela transformação dos romhõsi'wa. A história da anta fala disso. No modo das ações da mãe e do filho já está se revelando o modo de ser da anta. As andanças são demoradas; também a anta anda muito, quase que não cansa, não tem descanso. Pela primeira vez uma mãe tem relação sexual com o filho. Também a anta fêmea, ao nascer um filhote, se for fêmea ela amamenta até

certa idade e depois larga, mas, se for macho, ela cria, fica grávida dele, e só daí o macho vai embora, à procura de outra fêmea. Sob esse aspecto, o tamanduá (padi) faz o mesmo¹²². No reino animal, não há interdição sexual entre a anta-mãe e o filhote macho¹²³. O mito revela novamente que a passagem é do estado humano (com sua socialidade) para o estado animal, também com sua socialidade, de onde ela tira seu modo de ser, mas transformado. Nesta trans-

122 No relato mítico dos Mbyá-guarani, vimos algo semelhante com o jaguar: prenhe, a única Mba'e Ypy (ser primitivo) que escapa é transformada em jaguar, que copula com seu filhote macho, reproduzindo a espécie do jaguar pela Terra. Mas, nesse caso, a transformação não é uma decisão dela, mas uma maldição, e a relação sexual não ocorre entre mãe e filho enquanto humanos, mas já na condição de jaguar. Não tenho certeza, mas parece que não faz parte do modo de ser dos jaguares o intercuro sexual entre a mãe e o filhote macho.

Voltando ao contexto Xavante: no caso do tamanduá também ocorre de modo semelhante o ato sexual entre a mãe e o filhote macho, mas a origem mítica do tamanduá é diferente (proveio da avó, mulher do avô-onça) e não há ato sexual entre a avó e seu filho (ou seu neto).

123 Pesquisando mitos de outros povos em que aparece a figura da anta, achei coisas interessantes. No livro de Lukesch, há dois mitos Kayapó sobre a anta. Um desses mitos tem duas versões.

a) Os maridos, enciumados com o belo índio Bira, que seduzia todas as suas mulheres, atraem-no para uma caçada e o amarram. Um velho pajé coloca galhos de palmeira jatobá em volta dos braços e pernas do Bira, transformando-os em patas de anta; de um feixe de folha faz a cabeça grossa da anta e molda o focinho; e de galhos e folhas faz-lhe o corpo. Ele é morto, assado no fogo, retalhado, e um pedaço de sua carne é enviado secretamente para cada mulher.

Quando um dos filhos conta à sua mãe, ela fica raivosa e lança-o ao ar, transformando-o no pássaro João-de-barro. Ela conta às outras mulheres, que, raivosas, correm ao rio, entoam um canto mágico, pulam na água e viram peixes. Os homens pescam suas esposas de volta, que readquirem a forma humana. (Em uma das versões, só um homem consegue pescar de volta sua mulher.) Foi daí que surgiram os nomes dos peixes. Segundo me comentou a Dra. Vanessa Lea, antropóloga que trabalha com os Kayapó, conforme as tendências psicológicas predominantes de cada mulher, assim passaram a ser os tipos de peixes (mulheres raivosas viraram piranhas e assim por diante).

b) A esposa de um homem se apaixona e se torna amante de uma anta. Seu filho menino um dia vê e é surrado pela mãe. O menino conta ao pai. Este prepara as flechas e mata a anta, seu rival. Os homens assam a anta, o marido corta o órgão sexual da anta, e à noite, quando a esposa dormia, ele introduz o pênis da anta na vagina da esposa, matando-a. O marido foge, mas os parentes dela o alcançam, e ele é morto (Lukesch, 1976, p. 103-114). Da mesma família Jê, o mito Kayapó é muito próximo ao mito Xavante. Os índios Arekuná, da língua Karib do Roraima, contam um mito de uma mãe que entrega seu filho, que chorava muito, para a raposa. A anta fêmea toma-lhe o menino, cria-o, e, quando ele cresce, torna-se sua mulher e se engravida. Ele volta para casa, seus cunhados matam a anta e de suas entranhas tiram um menino.

Sempre que lavavam este menino no córrego, morriam peixes, pois seu nome era Azá, planta que envenena os peixes. Azá será morto pelo homem-cobra-d'água, Keimé, um demônio maligno. Keimé será morto, e as partes da cobra distribuídas pelos pássaros e outros animais. As partes da cobra se transformarão em cores de penas, cantos e partes dos corpos desses animais. Do sangue e carne do menino nasce Inég, o timbó forte. De suas partes sexuais e do osso nasce o timbó fraco. A avó se transforma no pássaro corocoró, e o pai não se sabe onde ficou (Koch-Grunberg, 1969, p. 76-83).

Os índios Cinta-Larga, da família Mondé (tronco Tupi), também têm um mito semelhante, em que Waçá, a anta, rouba um menino, cria-o e é morta pelos caçadores (Pichuvy Cinta-Larga, 1988).

Segundo os Desana do rio Uaupés, a anta simboliza a gula e a força bruta (Reichel-Dolmatoff, 1985, p. 74). Os vários mitos sobre a anta, aqui apresentados, embora de etnias diferentes, sugerem nexos curiosos, cuja elaboração futuramente tentarei ampliar, mas que por ora deixo em aberto ao exercício da reflexão dos leitores.

Conta um mito do povo Parintintin, da família Tupi-Guarani do Amazonas, que uma mulher tinha relações sexuais com uma anta que vivia no rio. Ela assoviava quando queria que a anta viesse. O marido descobre, mata a anta, assa e oferece à mulher, mas ela recusa, pois sabia que era seu amante. Dessa união nasce um filho, mas o marido não sabia.

Certo dia, à beira do rio, estavam o casal e o filho, quando a mulher e o filho entram na água. Como eles não apareciam, pensou-se que tinham morrido, até que se vê surgir do outro lado do rio dois botos, macho e fêmea. A mãe e o filho tinham se transformado em boto. Esta é a origem dos botos.

Segundo Laguarê, do povo Satere-Mawe, que me contou esse mito, a mãe fazia sexo com a anta porque uma das características da anta macho é o grande tamanho do seu pênis. O boto macho herdou de seu pai-anta o pênis grande, e o boto fêmea tem a vagina idêntica à da mulher, de onde proveio.

Tudo indica que a voracidade sexual é um dos temas significativos em torno dos mitos sobre a anta. Também entre os Desana, a anta é vista como um animal associado à força bruta, à gula, a um apetite sexual voraz e a grande fertilidade, condições que do ponto de vista nativo são moralmente condenáveis, mas secretamente invejáveis (Reichel-Dolmatoff, 1985, p. 112).

formação, de estado e modo de ser, há perdas qualitativas. No modo humano aceitável de ser A'uwê, a relação sexual entre a mãe e o filho causa raiva no pai, que surra os dois. O sexo entre eles é censurado pelos velhos: “Se acontecesse hoje, a gente ficaria envergonhado, não podia acontecer isso. A gente fica bravo (...), com raiva. É novo o menino, mexer com isso. (Os velhos) não gostaram disso”. Mas, diz o tradutor, “isso que aconteceu já vem (como parte do processo de criação), não tinha bicho, é o início de bicho, anta, por isso cada um tem a idéia, a gente tem que deixar para lá, nós não sabemos”. Para os velhos, mais importante que o desagravo da quebra do tabu do incesto é o surgimento do primeiro animal de caça para o alimento dos A'uwê. O próprio título que os velhos deram para esse relato indica isso, pois “abazei'ôréhã rówasu'u” significa, segundo os tradutores, “a história (rówasu'u) de quando ainda não tinha (ôréhã) bicho (abazei)”.

Quando as mulheres foram pegar fruto de buriti, então elas viram que tinha rastro da anta. Foram as mulheres que pela primeira vez deram o nome de uhödo. O tradutor esclarece que “foram elas que deram o nome, da primeira vez chamar anta. Foram elas, porque a anta comia todos os frutos de buriti que caíam. Então os homens perguntaram: “Por que vocês voltam sem trazer nada de buriti?”. As mulheres responderam: “Ah! As antas estão comendo muito, não tem nada. Por todo lugar que nós andamos, anta comeu tudo, não tinha nenhum”. Mas elas não conheciam anta ainda. Elas que viram o rastro de anta. Já sabiam que é o rastro de anta. É difícil dizer como que elas sabiam. “Povo antigo”, como Sereburã falou, “ele sente emoção quando você faz uma pergunta tão importante assim para eles (sobre como as mulheres deram o nome sem nunca ter visto antes a anta). É através do povo antigo que nós estamos aqui, vivendo. Uns viraram aves, uns viraram répteis, bicho, homens brancos... Se as mulheres tinham poder para olhar e saber que era rastro de anta? O povo antigo, não só os grandes criadores, todos eles, criança, adulto, mulher, todos têm poder. Isso que Sereburã falou, em geral. Era um povo só, todos tinham poder.”

“Quando o pai ouviu as mulheres falando que tinha rastro de anta, ele já sabia que era a mulher e o filho que tinham virado anta”, dizem os velhos. É ele, e não o irmão dela, que vai sair com flechas para caçar as antas. Traduzindo as palavras dos velhos, Paulo Supretaprã esclarece que o marido “tinha ouvido que tinha anta comendo muito buriti, e tinha muito rastro. Eram os dois só, o filho e a mãe. Então ele ouviu essa conversa das mulheres e fez essa flecha, preparou tudo, as flechas. O marido dela foi atrás. Olhou o rastro, e viu que era daquele dia. Então começou a assoviar, chiiii... foi chamando, chiiii... o marido dela foi chamando. Ela atendeu ele que estava chamando. Quando a anta atende, você não pode apontar, ‘de onde?’ Você não ouviu direito, se é de lá ou de lá. Você não pode perguntar, nem para os seus parceiros, na caçada, aonde? Senão ela pára. Ele não, ele foi o primeiro. Ele assoviou, assoviou,



SEREBURÃ NA CAÇADA DE FOGO

e a anta respondeu, e ela vem correndo, pensa que é o macho, às vezes pensa que é a fêmea, e as antas correm. Mas a anta não estava sabendo que era o marido dela mesma. Pensou que era anta. O pai já sabia. Já deve ser tudo na programação, entendem os velhos. Assoviando, deve ser que ele já estava sabendo. Você acha que ele já ia saber como chamar? Deve estar também com a idéia junto, ligado, ao pensamento dele também. Assovia, a anta vem. Você pode andar no mato, onde tem rastro de anta, você assovia, ele atende, vem correndo com tudo. Então pára, se não ouviu direito, você assoviou bem baixinho, então ele corre de novo, fica com a orelha prestando atenção. Eu já fiz isso, lá em São Domingos, na minha pescaria, no lago, no mato. Comecei assoviar, estava jogando a linha, assoviei brincando. Então atendeu do lado, eu fui bobo, falei: ‘De onde que é?’. Outro apontou: ‘É atrás!’. Então lembrei, não aponta não. Ele não vem. Ele percebe se você apontar. Assoviei, ele não vinha, não vinha. Então do outro lado atendeu. Fui atrás desse. Ele vinha com tudo. E parava. Eu estava num barranco alto, e onde a anta estava era baixo, eu queria atravessar. Atirei, atirei de novo. Se escondendo, ventou para lá, já queria se espantar, mas eu dei tiro nele, correu, e baleei. Fomos atrás, muito sangue. Anta estava nadando, ferido. Tinha atravessado, e eu não podia atravessar. Se atravessasse naquele lago, tinha muita piranha. Não dava. Fugiu. Acho que as piranhas não pegaram a anta, não.”

Os animais provêm em geral da transformação de um romhõsi'wa do clã Öwawê. A mãe era Öwawê, e o filho Poreza'õno. O “dono da anta”, ühodo

tede'wa, também é do clã Öwawê, que são os “donos dos animais”. Ele conhece como atrair as antas com o assovio. Quando a anta fêmea foi flechada, ela já estava totalmente transformada; por isso dá o grito de anta. O filho tinha somente uma parte transformada em anta; ele ainda era parcialmente humano, razão pela qual dá o grito de humano quando foi flechado. Por que essa diferença na transformação? Os velhos entendem que é porque ela já devia ter o pensamento que ela queria ser anta; por isso a transformação foi mais rápida do que a do macho. Não é porque ainda não tinha dado tempo suficiente para o macho se transformar totalmente. “O filho gritou igual humano, era gente ainda, gritou: atsái!... é um grito muito diferente. Um grito de humano, atsái! E o outro fez: ôhr! Quando acerta na palheta do bicho, um lugar que dói, ele faz esse grito. O susto, desespero, foi machucado, e ele faz esse grito... O macho morreu como gente. As patas já mudaram tudo, já é igual anta, mas a parte do lado, essa parte da cabeça... Metade gente, só o pêlo que não ficou ainda. Morreu uma parte gente, da barriga para lá... O pensamento deve ser ainda de gente, porque ele gritou igual humano, deve continuar ainda como humano.”

A partir desse mito cosmogônico, foram criados a primeira caçada, o primeiro modo de aviso e resposta na caçada da anta e a primeira divisão da carne caçada. “Essa foi a primeira caçada e o jeito de gritar, de chamar, quando mata anta, é o primeiro. E primeira vez o jeito da aldeia responder a esse grito. Tudo a primeira vez. A divisão da carne também, a primeira vez. E levar a carne para a aldeia. Quem mata avisa dessa maneira: ahhhh! ahhhh! Quem ouviu na aldeia faz: köe! köe! Os gritos são diferentes. [Com] esse, vem um monte de gente. E os mais velhos vêm fazendo eeh! eeh! Os mais velhinhos. Já sabemos, tem que esperar o velho chegar. Mesmo que tenha parado de gritar, tem que esperar o mais velho chegar. Mesmo se juntou, tem de esperar o mais velho chegar. Ele vem andando, fazendo eeh! eeh! mesmo que já esteja tudo tirado... Tem muita parte da carne que na tradição a gente tira para os velhos. E para comer na hora também. A parte, como tirar, eles aprenderam. Daí todo mundo chegou, assaram. Levaram para aldeia. Todo mundo comendo carne. Mesmo o filho pequeno ficou comendo, chorando.”

Vimos que na história do fogo a onça é criada apenas como protótipo. O mesmo ocorreu com a criação da anta. É somente neste mito cosmogônico da história da anta que, depois da morte da anta e de seu filho, as antas vão surgir e se multiplicar: “Aqueles primeiros (onça e anta) não são os bichos atuais. Essa aqui vai ser a história da anta que vai entrar para a cultura mesmo. Como no caso da onça, lá só foi testado, só mostragem, modelo, mas isso é para ser contado em geral, para dar informação geral, para o povo que vai viver”. Do sangue derramado pela morte da anta fêmea se dá a multiplicação das antas. Também do sangue derramado pelos dois parinaí'a brota uma forma de vida, as árvores watépare e wawa, importantes para os A'uwê, como já vimos. O poder de criação-multiplicação de seres pelo sangue dos seres



XAVANTE CARREGANDO CAÇA APÓS CAÇADA DE FOGO

primordiais é um dos aspectos do poder desses seres míticos e aparece em outros povos tradicionais¹²⁴. Lembraria um caso semelhante, o poder regenerador do sangue crístico, que na liturgia eucarística se transmuta do vinho e, multiplicado, é oferecido aos fiéis. O sangue vem junto com a carne, transmutados do vinho e do pão. Os dois elementos simbolizam os dois princípios existenciais: a essência celeste que no sangue se aloja na substância terrestre, o pão. Céu e Terra, presentes na transmutação. No caso A'uwê, o sangue dos romhõsi'wa traz seu poder criador que, ao ser derramado no chão, o suporte substancial, gera e multiplica certos seres vegetais (as duas árvores) e animais (as antas). Mas há uma diferença: enquanto a criação das árvores tem uma analogia com o sacrifício crístico, pois as árvores watépare e wawa, e analogicamente o sangue e corpo de Cristo, são veículos de cura e ascese espiritual (na tradição A'uwê, é dessas árvores que se extraem as substâncias para sonhar e receber os cantos dos ancestrais), a multiplicação das antas tem uma predominante função horizontal, a de espalhar as antas no domínio terrestre e, assim, oferecer alimento aos homens. Mas a função de ascese espiritual (que seria vertical e ascendente) nesse caso não está totalmente ausente, pois comer carne de caça, como da anta, é importante para se terem os sonhos de visão dos cantos e dança A'uwê.

Esta história revela mais uma etapa ou face de realização do processo cosmogônico. Está criada a anta, com seu modo de ser, a caça e a caçada, os vários aspectos rituais ligados à caçada. O modo de ação, pensamento e fala de cada personagem social deste enredo mostra um pouco da vida social A'uwê. Nesse sentido, os velhos discordam do conteúdo de certos trechos

124 Conforme vimos no mito dos Arekuná, do sangue e carne do menino Azá nasce Inég, o timbó forte, planta que, macerada na água, diminui sua oxigenação, tonteando os peixes e facilitando sua pesca.

narrativos feitos pelo Jerônimo. Este conta que o filho menor, tendo visto sua mãe e seu irmão fazendo sexo, teria dito a seu pai que ele não queria mais nem a mãe nem o irmão dele, que ele estava envergonhado. Os velhos negam e esclarecem que a vergonha seria no sentido de hoje. Dentro do sentimento de hoje. Mas que no mito não teve essa fala do menino. Esclarecem que assuntos de família são considerados íntimos, privativos entre as famílias. E que quando o pai trouxe a carne da anta, e o filho mais novo, contente e alegre, perguntou que carne era aquela, o pai falou duro com ele: “É a carne de sua mãe”. O menino ficou sem graça, chorando, mas comeu a carne. Em seus esclarecimentos, negaram também o comentário de Jerônimo de que, a partir (e por causa) desse evento, só o filho pequeno poderia acompanhar a mãe ou a tia na coleta de fruto do buriti. Negam também que a proibição aos meninos que participam do rito do wai’a¹²⁵ de comerem carne de anta seria por causa dessa história. Em seus esclarecimentos mostraram que várias proibições alimentares para meninos e meninas existem sim, mas de modo nenhum por consequência desse episódio mítico.

A psicologia ocidental poderia se sentir tentada a ver nesse mito Xavante uma versão do complexo de Édipo, que se baseia em uma interpretação freudiana do mito grego de Édipo. Segundo este mito, Édipo, sem saber, mata seu pai Laio, rei de Tebas, e casa com sua mãe Jocasta. Quando a culpa involuntária é descoberta, Jocasta se enforca, e Édipo fura os olhos e vagueia cego em penitência. A psicanálise freudiana, a partir de sua interpretação desse mito, construiu a hipótese do complexo de Édipo, segundo a qual haveria um desejo do menino de possuir por completo a mãe, ocupando o lugar do pai (e da menina em relação ao pai, ocupando o lugar da mãe, no complexo de Elektra). Sobre isso, duas observações: em primeiro lugar, sobre a interpretação freudiana desse mito me pergunto se não seria uma distorção de perspectiva projetar os valores e conflitos do psiquismo da sociedade ocidental moderna sobre a mitologia de uma tradição que existiu em outro momento cósmico, como a tradição grega. É certo que a civilização ocidental herdou muitos valores do mundo grego, mas, ainda que a tradição grega já evidenciasse uma forte tendência racionalista, de sua cosmovisão mítica pouca coisa foi preservada na sociedade ocidental moderna. Além disso, se olharmos da perspectiva cosmológica, na mitologia grega e em muitas outras mitologias, o pai simboliza o Céu, a essência, e a mãe, a Terra, a substância. O filho simboliza o fruto da união entre o Céu e a Terra. Por ignorância e voracidade, matar o pai e unir-se à mãe significa simbolicamente renegar destrutivamente a via celeste em benefício ilusório do apelo terrestre¹²⁶. O resultado é o desastre.

125 O wai’a é um dos ritos mais importantes da tradição Xavante. É um conjunto de rituais de recebimento da força espiritual, que ocorre a cada quinze anos, e dele participa durante um mês toda a comunidade.

126 Essa interpretação metafísica foi sugerida pelo professor Michel Veber, pintor, estudioso das doutrinas tradicionais e instrutor de Tai-chi-chuan da antiga Academia Kannon, com quem muito aprendi e a quem agradeço. (em memoriam)

Por isso, deve ocorrer a expiação, que é uma inversão do caminho anterior. Tomado pelo desejo e ambição, Édipo vive inicialmente uma cegueira para o mundo interior (o mundo celeste). Por consequência, deve enfrentar em seguida os frutos desta cegueira interior com uma cegueira para com o mundo exterior (o mundo terrestre) através de uma peregrinação expiatória, até a reversão para a ascese celeste.

Dito isto, há uma segunda consideração: o mito Xavante não corrobora a versão do complexo de Édipo. É a mãe que tem a intenção de atrair sexualmente o filho. Nenhuma das versões sugere o desejo do filho de ocupar o lugar do pai para possuir a mãe. A quebra do tabu do incesto e a repreenção moral são consequências da voracidade sexual que rompe com o modo humano aceitável de ser entre os A’uwê e leva à queda (ou afastamento) da condição humana central para a condição animal periférica. Talvez este seja o preço que a condição humana teria de pagar para a ampliação (e mudança qualitativa) do limite da voracidade sexual: a perda da condição humana¹²⁷. Mas o mito não está apenas se referindo à voracidade sexual. Está trazendo os animais para a existência manifesta. E, entre os animais, talvez a anta seja o que mais corporifique essa ampliação dos limites da voracidade sexual e da gula, como sugere a explicação dos Xavante. Lembro também que a anta, explicam os Xavante, é um animal que tem força e destemor, se embrenha pela mata cerrada rompendo o que estiver na frente, o que é exatamente a imagem

127 Reichel-Dolmatoff observa uma visão semelhante entre os Desana. Resumidamente, “quando um xamã se dirige ao Senhor dos Animais para negociar abundância de caça, encontra em sua casa duas categorias de animais: os espíritos das espécies zoológicas e as pessoas que foram transformadas, que são “como animais” porque durante suas vidas elas não obedeceram às normas sociais, especialmente aquelas relacionadas à exogamia (grifo meu). Quando essas pessoas morrem, suas almas, em vez de deixarem esta terra e retornarem à dimensão da energia solar, permanecem no deyróri turi, o “mundo visível”, e entram numa montanha ou colina, onde vivem na forma animal, contribuindo com sua energia vital para fomentar a comunidade dos animais de caça e sofrendo a punição pela sua má conduta, e ocasionalmente são mandadas para a floresta, onde um caçador pode confundí-las com um animal de caça e matá-las, devendo o caçador nunca pensar que a anta encontrada na floresta possa ser um ser humano e, por precaução, deve sempre cortar a língua dos animais de caça para que estes não contem aos seus parentes, no caso de eles serem humanos transformados que não foram reconhecidos. (Por estas razões, consideram que, no caso de a caça ser um animal comum, não haveria problema em comê-la, desde que se seguissem as regras básicas de defumar a carne e se alimentar frugalmente dela. Mas, no caso de a caça ser um homem anta, as precauções referidas são fundamentais. Por causa desses riscos, os Desana evitam comer carne de anta.) Os xamãs consideram que todos os grandes animais de caça, incluindo pássaros e alguns peixes, são “imagens de pessoas”. Para os xamãs Tukano, o mundo animal não é uma unidade biológica separada do homem, mas uma extensão do homem, de muitas auto-imagens humanas, das expectativas e temores humanos, de suas boas e más tendências. O mundo animal é um espelho que a natureza sustenta para o homem. Cada animal nesta casa (onde habita o Senhor dos Animais) representa um traço da personalidade humana (grifo meu). Não há uma relação de identidade entre uma pessoa e um animal; o homem nunca é um animal, mas geralmente é como (dohpá) um animal. Os animais, por seus odores, cores e padrões de hábitos, são metáforas de seres humanos; o homem só pode ser entendido se visto através desta similaridade com os animais... a anta é não apenas uma imagem do sogro, mas também um irmão mais velho, um corredor rápido, um dançarino gracioso, um andarilho solitário, um glutão, um grande mal-cheiroso e um poderoso aliado” (Reichel-Dolmatoff, 1985, p. 120-122). Sobre essas importantes observações, que convergem com nossas conclusões sobre a origem da anta como humano transformado devido à ruptura de normas humanas, faria um adendo. Em vez da noção do animal como metáfora e similaridade do humano, que me parece problemática por razões que apresentei em ocasiões anteriores, seria preferível entender o animal como símbolo do humano.

da força bruta, como bem observa Reichel-Dolmatoff. O filho mais velho será puxado pela mãe, que simboliza a Terra, as forças do chão, e ambos serão antas, animais, uma condição mais próxima e presa à Terra. E serão caçados como alimento, e o pai é o primeiro caçador. O filho mais novo é próximo do pai e se mantém humano. Curiosamente, o filho mais novo vira beija-flor (os pássaros, entre os animais, simbolizam o domínio celeste) e depois volta ao estado humano. Enquanto humanos, pai e filho se mantêm mais próximos ao celeste. O filho chora diante do incompreensível¹²⁸, mas come a carne daquela que era sua mãe.

Transformada em anta, do sangue derramado na terra pela anta-mãe se multiplicarão e se espalharão as antas, como alimento para a existência dos A'uuwê. O cosmos vai abrindo sua manifestação, e, nesse abrir, o modo de ser da anta já está inscrito no modo de ser daquela mãe e filho enquanto humanos, que, ao se transformarem em anta, realizam o que eles já tinham pre-determinado, por escolha pre-ciente de seus lugares cosmológicos na tradição A'uuwê. Durante nossos vários diálogos, em nenhum momento os velhos deram à questão do ato sexual entre mãe e filho uma importância muito grande e nem comentaram sobre isso com marcante indignação moral. Aconteceu assim porque eles queriam ser anta, e a anta vai agir assim. E assim é a história do surgimento da anta e da primeira caçada.

7. Öwawê wai wasu'u História da Água Grande

Este mito trata da separação dentro da unidade do povo A'uuwê. O ai'repudu Öwawê'wa se afasta da comunidade e através de seu poder rombô faz crescer o cabelo dos homens de sua comunidade, expande as águas até virarem o mar e separa-se definitivamente dos A'uuwê, transformando-se em um outro povo, o warazu ("o estrangeiro, o homem branco"), que passa a existir do outro lado do mar.

A narrativa

Era no tempo em que a aldeia não era fixa, era zomori, caçada de família, andança, só andar. Aconteceu assim: eles foram andando, andando, ele foi pedindo castanha. Todo dia de manhã, ele pedia, todo dia, a castanha de coco era bem grande, mas ele comia tudo. Todo dia ele pedia castanha. De manhã cedo, quando o sol subia, o dia inteiro. A mãe foi ficando com raiva.

Ele pediu para o irmão dele que fosse buscar coco. O irmãozinho dele falou: "Por que você não vai buscar à noite?". "Vai buscar para mim." A palavra do irmão foi firme. Então o irmãozinho ficou com medo. Ele foi buscar. Foi lá para casa dele e deu o recado para a mãe: "Mãe, meu irmão está pedindo castanha". Com raiva, a mãe falou que já tinha mandado, onde está o que ela mandou, o dia inteiro pedindo, aonde foi toda essa castanha de coco? Tinha mandado muito, aonde foi esse coco? Então ela colocou o sexo dela, talvez não seja o sexo dela, porque é muito difícil, deve ser alguma coisa parecida. É tão difícil para arrancar isso, deve ser alguma coisa parecida com isso que ela mandou, deve ser isso. Colocou bem grande. A mãe falou para ele que já tinha mandado tudo e "toma, leva para ele".

O irmãozinho levou: "Minha mãe falou aonde que está o coco que ela tinha mandado? Ela falou isso. Toma aí". Ele pegou. E foi comendo as castanhas, comendo castanhas. Então ele pegou esse aí. Foi comendo, mastigou, foi mastigando, mastigando, parecia borracha. E o parceiro ouvindo. "O que é isso?", o parceiro falou. "Tome!" Tirou, entregou para ele. "Ê, companheiro, você não podia ter pedido tanta castanha, toda hora pedindo, toda hora pedindo, pedindo." Ficou só com dó, não falou nada sobre o que ia acontecer, ficou só com pena, porque vai acontecer. O parceiro já sabe, por isso falou: "Ah! Companheiro". Balançou a cabeça. Não falou nada o que ia acontecer com ele. O companheiro já sabia. Então entregou para ele de volta. Deixou, guardou esse coco, essa coisa que ele mastigou. Quando achou meio estranho, já largou, já desistiu desse coco. O que sobrou, deixou em cima do travesseiro dele. Desistiu.

¹²⁸ Veio à minha mente uma hipótese, que, embora não tivesse feito parte das reflexões junto aos velhos, quem sabe valeria anotar aqui. Em virtude das sutis ligações psicofísicas que se estabelecem entre a mãe e o filho durante a gravidez e a amamentação, e pelo fato de que o filho mais velho nesse sentido é mais próximo desse vínculo psicofísico do que o pai, talvez subconscientemente haja uma certa tendência de preferência da mãe pelo seu filho mais velho do que em relação aos outros filhos ou filhas. Talvez nesse relato mítico algo sobre isso esteja presente nos seus significados. Mas não tenho certeza; é apenas uma hipótese a ser refletida.

Escureceu. E já começou a acontecer. Porque ele mastigou o sexo da mãe, veio muita saliva, e ele foi engolindo a saliva, o líquido, foi engolindo, engolindo. Quando já estava escurecendo, que anoiteceu, começou a crescer a barriga. Foi crescendo, foi crescendo.

Quando amanheceu, não deu mais para levantar. Ele foi andando de quatro, porque não agüentava ficar de pé, a barriga ficou grande mesmo. Igual bexiga, enorme. A barriga dele cresceu como uma bexiga. Então este parceiro da esquerda pegou um pedaço de pau e tuh!, bateu na barriga dele. Então ele falou: “Aiumré, aiumré... você que foi o primeiro a bater!” “O que ele vai fazer com isso?”, o companheiro da esquerda falou. “Aiumré, aiumré, você que foi o primeiro!” O da esquerda pegou e bateu de novo na barriga dele. O amigo da direita, o que ele gosta mais, falou para este outro companheiro da esquerda: “O que você está fazendo com isso? Não bate nele, não”. Defendeu, e mesmo assim Öwawê'wa falou: “Aiumré, aiumré!” E o outro bateu de novo. “Não bate nele.” “O que ele vai fazer com isso, o que ele vai fazer?” Então é uma provocação o que ele está falando: “O que você vai fazer com isto?”. Já está gozando dele. Então bateu, está inchado, como ele vai reagir? “O que ele vai fazer contra mim?” É nesse sentido.

De manhã cedo todos saíram. Abandonaram-no. Seguiram, foram embora. Mudaram de lugar. Eles foram, não tinha jeito de carregá-lo, deixaram-no para trás. Ele saiu do hö, onde eles estavam, e foi nas barraquinhas abandonadas, aonde as mulheres tinham tirado as castanhas, ver se achava uns pedacinhos de castanha para comer, para se alimentar. Porque não conseguia levantar mais. Quando deu fome, foi procurar comida. Juntava aquelas cascas de coco, procurava. Quando achava pedacinho de coco, pegava e comia.

Quando se abandona as casas, os urubus já chegam lá. Ele espantava os urubus, voavam todos, fugiam. Ele foi rodando, procurando. Sempre andando de quatro, arrastando. Foi assim que foi acontecendo com ele. Ficou lá, espantando os urubus, procurando os alimentos, viveu muito tempo lá.

Ele sofreu, sofreu bastante, se arrastando lá dentro, demorou, demorou bastante. Ficou lá, espantando, se arrastando, procurando alimento. Vai demorar para a família visitá-lo.

Um dia o pai pediu aos filhos que visitassem o irmão deles, para ver como ele está. Mandou alimento para ele, comida, pode ser carne, deve ser isso que ele estava mandando. O pai não ia pessoalmente, pedia para os filhos irem vê-lo. Foram lá. Então viram que ele estava espantando os urubus, procurando os alimentos, mas ele não apareceu. E voltaram.

Depois de um certo tempo, ele foi se arrastando para o córrego, aonde tem um pequeno lago no buritizal. Ia mudando, mesmo assim a família visitava, cada dia mudava de acampamento, mas mesmo assim o pai pedia para os irmãos irem de novo. Não era toda hora que visitava. Às vezes passava um tempo, e o pai falava assim: “Eu quero que vocês o visitem, vejam como ele está”. Eles iam.

Quando eles foram, pela segunda vez, ele não estava mais lá. Foram mais para lá, para onde ele estava afastando, não estava mais lá. Então viram a trilha, onde ele foi se arrastando, o capim todo deitado. E ouviram barulho de água caindo, cachoeira. Era um buritizal, um pequeno laguinho, ele tinha caído lá. Ele estava sentado lá, e eles vendo escondidos. Não apareceram de uma vez, só viam, pesquisavam o que ele estava fazendo. Os irmãos estavam escondidos, vendo o que ele estava fazendo. Estava sentado na água, a cachoeira caindo e as terras desmoronando, aumentando.

Voltaram, dando notícia para o pai deles, o que ele estava fazendo, onde ele está agora. Contaram o que ele estava fazendo. Só para o pai que os irmãos contavam. Seguiam de novo em zomori. O pai pedia para visitarem de novo, para ver como ele estava. Foi assim, indo, visitando. Na terceira vez a cachoeira já aumentou, já está mais larga, a cachoeira caindo e as terras desmoronando. Ficava sentado dentro da água. Ele está lá, mas agora a barriga dele não está mais inchada, está normal. Assim davam notícia para o pai.

O córrego já tinha aumentado um pouco mais. O pai pedia de novo, o pai falava que estava morrendo de saudades do filho, que eles fossem de madrugada para se verem. Então atenderam o pedido do pai. Eles foram lá, de madrugada, e ouviram o barulho da água, já está grande esse córrego. Na cachoeira, quando a pedra desce lá embaixo e cai, a água não se esparrama para as beiras? Ele fazia igual. Ele levantava desse jeito, ruh... Fazia movimento igual de cachoeira, toh, toh... Eles ouviam o barulho da terra desmoronando e das árvores das beiras caindo dentro da água. Eles ficavam olhando, e ele fazendo aquele movimento.

Foram lá, se aproximaram e falaram para ele que eles foram para visitá-lo a pedido do pai dele: “Estávamos com muitas saudades de você, e o nosso pai mandou a gente vir visitá-lo e ver como você está. Ele está com muita saudade de você”.

Voltaram. Então o pai pediu mais uma vez para que os irmãos se visitassem, para que ele pudesse seguir o caminho sem se preocupar com o filho. Eles foram de novo, visitar, foram de madrugada. Quando chegaram, o rio já estava grande. Ele parava e saía para atender os irmãos. Ele falou para eles assim: “Vocês vieram de novo, porque meu pai mandou vocês virem, não foi?”. “Ele estava com muita saudade, por isso mandou que viessemos aqui visitá-lo.” E ele falou que, quando ele estava perto, nem lembraram dele, por que, agora que ele já está longe, o pai está mandando os irmãos o visitarem? Muita distância já, e ele mandando para visitar... Então é para esquecer dele agora, que ele já está longe, que eles podiam seguir o caminho deles. Para não pensarem nele mais, podiam ter pensado quando ele estava perto, por que agora? Mandou dizerem ao pai dele que não podia mais mandar os irmãos para o visitarem, que ele já está longe agora, e eles também já estão longe. Ele deu essa palavra.

Então ele disse que ia fazer crescer o cabelo dos irmãos dele. Eles aceitaram. Ele bateu na nuca dos irmãos, ele foi batendo, batendo, pronto! Ele falava,

aonde eles queriam parar de crescer o cabelo. Vem o outro, mesma coisa, bateu no cabelo para crescer, pronto! Ele falava isso. Então ele pediu para que todos os irmãos dele fossem lá, visitassem-no, pediu que todo mundo fosse lá. E que trouxessem o parceiro dele, aquele que ele gostava. Eles foram.

O pai perguntou para eles: “Vocês se viram, se visitaram?”. “Já.” “E como ele está?” “Está tudo bem com ele. Falou que o senhor não tinha lembrado dele quando ele estava perto. E que a gente seguisse o nosso caminho, não lembrasse mais dele, para esquecer mesmo, foi assim que ele falou, para o senhor esquecer dele e nós todos esquecermos dele, que ele já está longe, que nós também já estamos longe. E também falou que todos nós, irmãos, fôssemos lá.” O pai achou isso bom e pediu que os filhos e o parceiro dele, amigo dele, fossem todos. O pai pediu que eles saíssem cedo. O parceiro do braço esquerdo, embora não fosse convidado, falou: “Ah, eu vou também”. Ele foi de intrometido.

Saíram cedo. Chegaram lá. O rio já está grande, grande mesmo, igual ao Rio das Mortes. Ele estava fazendo aquele movimento, de levantar, fazendo sempre. A mulher dele agora já existe. A mulher dele tinha o olhar sempre para baixo, ela é muito tímida. Quando os irmãos chegaram, ouviram e admiraram aquele rio, agora tão grande, não sabiam como tinha crescido tanto. Eles se aproximaram. A mulher dele viu e avisou que os irmãos dele tinham chegado: “Olha, seus irmãos estão vindo. Saia um pouco”.

Ele parou de agitar a água, saiu e falou que eles não podiam vir, que eles podiam seguir o caminho deles, que ele também já está longe, que eles não podiam vir. “Por que você está falando isso, meu irmão?” Alguns irmãos responderam isso. “Vocês podem seguir o caminho de vocês, não devem se lembrar de mim.” Ele deu essa palavra, que ele já está longe, em outro mundo. Alguns irmãos falaram que ele não podia falar isso, essa palavra, não podia ter soltado essa palavra, não aceitar mais a visita. Ainda que ele tenha falado que eles não podiam mais o visitar, mesmo assim ele os chamou, para fazer crescer o cabelo de todos os irmãos, e eles foram todos. Deve ter muitos irmãos, e não ficaram com saudade dele.

Desceu o primeiro. Öwawê'wa ficou lá, esperando. Os irmãos foram indo. Ele batia o cabelo, crescia. Primeiro, depois o segundo, foi indo assim. Batia o cabelo só na nuca, e o cabelo ia descendo. Foi indo assim, deve ser muito irmão. O penúltimo, depois dos irmãos, o do braço direito, ele atendeu. Ele foi, e bateu, bateu, ficou bom, cabelo comprido, igual ao dos irmãos dele. Agora era a vez daquele parceiro da esquerda, que tinha judiado dele. Öwawê'wa deve ter já um plano, mas o parceiro da esquerda não estava sabendo o que ia acontecer com ele. Öwawê'wa escondeu alguma coisa, deve ter já esquentado alguma coisa. A gente fala aptomri, que é cera de abelha. Deve estar quente. Agora a vez dele, ele é o último, o parceiro do braço esquerdo.

Então ele foi, acho que ele ficou feliz, deve estar alegre, que o parceiro amigo dele vai fazer o cabelo dele bonito. Ele ficou por último, deve ter sentido: “Ah, eu vou ficar com um cabelo comprido”. Era a vez dele. Ele foi lá.

Öwawê'wa deve ter esquentado rápido, ninguém sabe, deve ser alguma coisa rápida, pegou a cera quente e apertou na nuca dele, e fez aquele barulhinho: pu... shi... Foi encolhendo todinho, virou sapo, virou rã. Então Öwawê'wa pegou-o pelo sovaco e o jogou, e aquele que virou sapo fez but... but... Foi pulando, but... but... Virou sapo. Foi assim, ele descontou.

Quando terminou de fazer crescer o cabelo de todo mundo, falou para os irmãos que eles dessem um tempo para ele, para visitar. Só deu essa palavra. Eles foram embora, seguiram, foram embora.

Chegaram, todos com um cabelo grande, o pai perguntou se eles o viram e conversaram com ele: “Sim, nosso irmão pediu que déssemos um tempo para ele”. Um tempo depois, o pai falou que ele não estava agüentando de saudade, pediu aos filhos que se visitassem de novo.

Eles foram visitar. Foram. Quando se aproximaram, ouviram tiro: peuh! peuh! Aquela fumaça. É taboca, quando esquenta, dava tiro, peuh! É um tiro mesmo, foi um tiro. O tiro já está longe mesmo, numa distância igual ao do mar. Já está longe agora. Quando chegaram na beira, não tinha jeito mais para conversar com ele, já está longe, longe mesmo. As roupas já estão na praia, no varal, e as crianças, é warazu, já é o homem branco, as roupas no varal, já está em outro lado, não tem jeito para entrar em contato com ele, conversar com ele, não tem jeito mais, já distanciou, já virou warazu. Já tinha roupa, ele, a mulher dele, as crianças, já é um povo, já tem warazu, todas as roupas estendidas no varal, na praia. Então um dos irmãos falou: “Agora não tem mais jeito de entrarmos em contato com ele, já se distanciou de nós”. E olhavam para ele, não tinha jeito para eles irem até lá, já está longe, distanciou. Não tiveram contato. Agora já tinha galo cantando, tudo isso, roupa, tiro, gente acampada na praia, no outro lado do mar. Por isso que agora os warazu gostam muito da praia, já está na praia, já tem varal, a roupa já está tudo no varal, na praia, então já virou warazu. Os irmãos voltaram.

Quando eles chegaram o pai lhes perguntou se estiveram junto com ele. Falaram: “Não, dessa vez não tivemos contato, já está longe, já se distanciou da gente, não tivemos contato com ele, não tinha jeito, era o mar muito grande, não tem mais jeito da gente se aproximar dele, já está em outro lugar, agora já tem roupa, já tem tiro, tem criança correndo na praia, já tem o povo dele, é assim que nós vimos, nós não temos mais notícias dele, já está em outro lugar, já tem outro mundo”. O pai chorou. Foi assim, o final, töibö.

NARRADORES: SEREBURÄ E SEREZABDI – TRADUÇÃO: PAULO SUPRETAPRÄ XAVANTE

Exegese dos A'uwê

O mito do Öwawê'wa, junto com o mito dos Sare'wa, fala da diferenciação que esses rombôsi'wa farão dentro da unidade do povo A'uwê. Procurei junto aos velhos desenvolver alguns temas significativos que esse mito trata. O ai'repudu se

afasta da comunidade e, através de seu poder rombô, cria várias coisas. Ele cria uma mulher para ele. Considerarei a criação de seres humanos um tema muito importante dentro do universo da transformação. Como isto ocorre? Cotejei com os velhos a interpretação de Jerônimo, de que Öwawê'wa cria sua nova mulher a partir do clitóris da mãe. Ligado a isso, procurei entender por que a mãe manda seu sexo para o filho, ou seja, o que o clitóris poderia significar nesse contexto? Sua mãe já sabia que o filho iria criar a água grande, ou seja, ela também tinha esse saber pre-ciente, rowa'õno? E o i'amo da direita também? Öwawê'wa mastiga o clitóris, que provoca intensa salivação. Este processo de salivação teria relações com a posterior criação da água grande (crescimento das águas do rio até se transformarem em mar)? Haveria algum nexos entre o clã de Öwawê'wa, o fato de que na língua Xavante Öwawê significa "água grande" e o significado dos nomes dos dois clãs? Neste relato, o i'amo da esquerda bate na barriga do Öwawê'wa e depois será transformado em sapo. No relato dos dois parina'i'a também é o i'amo da esquerda que os delata. Como os A'uuwê vêem essa questão do "companheiro do lado esquerdo"? Öwawê'wa ganha o nome de apitóhurumi, designativo de uma posição superior. Haveria uma hierarquia de poder de criação-transformação entre os rombôsi'wa? Este relato evidencia uma postura de "rejeição-abandono" da comunidade diante daqueles membros que não conseguem acompanhar as suas andanças. Este "abandono" será lembrado e criticado posteriormente pelo Öwawê'wa. Procurei entender se este distanciamento poderia ser visto como intrínseco (necessário) ao desencadeamento da estrutura cosmogônica e se nesse abandono-separação estaria o significado de o warazu ser visto como um "outro povo", "do lado de lá" (do mar). A questão é o entendimento do lugar do homem branco na cosmovisão A'uuwê, a partir do relato mítico. Procurei entender se o tema do crescimento dos cabelos (que se tornarão) longos e lisos, característica que tanto entre os homens como entre as mulheres passará a ser altamente valorizada pela auto-imagem A'uuwê, poderia ser visto dentro do tema maior da expansão-crescimento cosmogônicos.

No tempo antigo não tinha o hö, como agora. Era ao ar livre, era só o grupo de adolescentes que se reunia. Eles se reuniam no warã mesmo. À tarde se reuniam, não deitavam mais do lado dos pais deles. Já entenderam que não podiam mais viver assim, que já não são mais crianças, então todos se reuniam à tarde, para dormir no centro da aldeia. O hö apareceu depois. Deve ser que já existiam os grupos de idade, os velhos estão achando, mas ninguém fala disso, nem eles se preocuparam de perguntar. Deve ser, vem do antigo mesmo, vem contado assim, é por isso que eles estão sem saber de qual grupo eram, mas o grupo mesmo já existia, mas não dava o nome de que grupo ele é.

O nome do Öwawê'wa é apitóhurumi. Os velhos explicaram assim: "Todos os grandes, pessoas que são importantes, eles recebem esse nome. Esse nome é o das pessoas que são vencedoras, nome de chefe mesmo, o nome que ele merece receber". Você já viu aquela abelha bem preta, grande? Não tem uma rainha? O rei,

uma branquinha, rainha? Ele é um rei, ele está lá dentro, e aquelas abelhas pretinhas atacam quem chega perto, e ele está sendo chefe, ele está lá, meio quieto. É por isso que eles colocaram esse nome nele. Ele é rei, nem se mexe, só quando o povo deles morrer, então ele sai, por último ou no meio. Ele é bem protegido porque ele é chefe. A palavra de hoje que a gente fala é chefe. Esse nome que colocaram já vem do antigo mesmo. Ele recebeu esse nome de apitóhurumi para ser chamado por eles. Através do sonho, o pai da gente recebe e põe esse nome. Dentro do sonho dele, ele sabe que é o nome de uma pessoa que ele sonhou, é o nome dos vencedores, nome do chefe, apitóhurumi. Por exemplo, não tem um sonho em que você está apanhando bastante dos bandidos? Você está dormindo bem e de repente está com aquele sonho horrível e apanhando. Então você reage, não está dando conta, mas mesmo assim você tem que dar conta, tem que enfrentar. Então você vai receber uma força. Mesmo que você está sendo fraco, você já vai começar a bater nos outros, os outros vão desistindo. Aquele grande mesmo, que é lutador, só falta você acabar com ele, você o enfrenta também, no sonho. Você quer vencê-lo. Você vai brigar com ele no sonho, mesmo que você esteja apanhando, você dá um troco. E um dia você o acerta num lugar certo, você acaba com ele. Então você é vencedor. Como nós, estamos aqui, nós já assistimos à luta e vamos pôr um nome em você. Você merece esse nome, você é corajoso. Tem um nome para você. Quando você ouve no sonho aquelas pessoas lhe colocarem um nome, você tem que lembrar. Você não pode esquecer, tem que lembrar. Acordou, você sabe. Mas às vezes a gente esquece. Mas agora não, eu mesmo, eu escrevo assim que eu sonho, já coloco o nome anotado, na hora, daí não esqueço. Deve ser que alguém sonhou esse nome apitóhurumi e deu esse nome para ele.

(Segundo Jerônimo, o nome desse wapté é Tserebutuwè.)¹²⁹ Isso não é verdade. Serebutuwè é nome de pessoa simples, que não tem poder, é nome de pessoa que não tem nada, não tem um nome grande, é o nome de hoje, da geração deles que estão aqui. Todos os velhos confirmaram, esse nome de apitóhurumi já vem dos antigos, é antigo mesmo. Eles contaram só as histórias deles, mas ninguém sabe o nome deles, os grandes criadores. E também ninguém perguntava, mas deve ter o nome. Todos nós, desde moleque, temos nome, apitó é aquela rainha, rei, aquele branquinho, toda formiga tem. Àquela (formiga) que ataca deram o nome de isararã. Não usamos a palavra apitóhurumi para os parina'i'a. Parina'i'a é o nome dele, porque são os grandes criadores. Parina'i'a ficou mais fácil para se chamar aquele enxu (abelha). Já tem o nome parina'i'a, é separado, não querem que se misture com isso. Romhõsi'wa é mais do que apitóhurumi. Parina'i'a é mais poderoso, mas apitóhurumi deu também essa idéia para criar, ele está ajudando para criar também.

Öwawê'wa era do clã Poreza'õno, e os i'amo parceiros da direita e da esquerda eram Öwawê. Ele era um Poreza'õno, e vai ser um warazu, é por isso

129 Giaccaria, Heide, 1991, p. 177.

que os Poreza'õno têm esse poder com os homens brancos. Ele criou o mar, por isso que ele é Öwawê'wa. Toda hora ele pedia castanha (de babaçu, o norõzo). Toda vez que ele pedia, a mãe atendia. A mãe deve ter já um plano... Não sei se a mãe já sabia que iria fazer alguma coisa contra ele. Deve ser isso, ninguém agüenta o filho desse jeito, pedindo as coisas toda hora. Ele tinha que usar a castanha só para amaciar o cabelo, passar no corpo, tinha que guardar um pouco, ninguém agüenta isso de ficar pedindo toda hora. "Leva para ele isso" (o sexo), a mãe mandou de raiva. É daí que aconteceu, não sabemos como explicar isso, mas deve ter alguma coisa, a mãe dele deve ter pensado nisso, que acontecesse alguma coisa com ele. Deve ser isso, mas nós não sabemos o que a mãe pensa que vai acontecer com ele, mas a mãe já deve ter programado isso, o que acontecerá com ele. Aquela parte do sexo se fala dasiwabzuzé. Os velhos não querem que use o nome dazö; homem casado, pelo respeito, fala dasiwabzuzé. Quando o wapté pediu (castanha) mais uma vez, a mãe falou que já tinha mandado, o que ele estava fazendo com a castanha de coco? A mãe respondeu duro. Só falou assim: "Toma e leva para ele". Pode ser que ela não tivesse mandado o sexo dela, mas alguma coisa parecida com aquilo. A gente tem dúvida, mas a história ficou assim, então é assim.

A parte do sexo da mãe dele que foi para ele e ele mastigou é só para ele. Ele que ficou ruim. Isso não veio para criar a mulher dele. Quando ele foi abandonado no acampamento e foi para o córrego pequeno, ele foi sozinho primeiro, levou junto o sexo da mãe dele. Ela o arruinou, mas não sabemos como ele criou a mulher. Ele que criou para ele, mas os velhos não sabem se foi com isso. Isso não tem como pensar, ninguém viu, ninguém está do lado dele para ver como ele fez isso. Então é isso que eles ficam com dúvida. Deve ser com o poder dele. Não é igual o nosso povo, que tem dois clãs. Se tivesse uma história... Se tivesse dois clãs facilitava contar isso para você. Mas a história que sabemos é que ele foi sozinho. Deve ser com o poder dele que ele criou uma mulher, ou outra família criou para ele poder se casar. Daí para frente deve ter criado os filhos. Deve ter criado um clã para poder se casar, mas daí para frente não sabemos como se reproduziu esse povo, não sabemos como os brancos se casam. Mas isso (que o Jerônimo disse) que ele criou a mulher com isso que ele mastigou, isso não se encaixa, não é daí. Ele criou com o poder dele mesmo, para poder se casar. Achamos que deve ter criado de outro clã para ele, e os filhos também, com o poder dele também. A mulher ficou grávida, e depois o menino já estava andando. Mas não foi contado sobre isso. A gente vê o warazu tudo misturado, não tem um clã para poder se casar. O warazu também pensa a gente diferente. Na história não fala como foram aumentando. Criou a esposa, teve o filho, e daí o povo se espalhou.

Os ai'repudu que se transformaram na lua e no sol, os dois parina'i'a, Öwawê'wa, eram todos do mesmo grupo de adolescentes. Então o irmão pequeno levou o sexo da mãe para ele, e ele começou a mastigar, comer o coco, e ele achou

esquisito esse coco. Começou a mastigar igual chiclete, sentiu um gosto diferente, mas ele já tinha engolido alguma coisa. Quando você mastiga alguma coisa, dá muita saliva. Ele já tinha engolido muito, então ele achou esquisito. Você está perguntando se é por causa de muita saliva que ele inchou e que isso vai ajudá-lo a fazer o rio crescer. É difícil saber como ele pensa e como a mãe também pensa. Como a gente vai saber? Deve ter alguma coisa, dela pensar no filho, o que ela pode fazer. É muito difícil explicarmos, não sabemos o que ele pensa, você não vai saber o pensamento. É como Sereburã falou: "Você não vai saber o meu pensamento. Se eu tenho poder, se eu vou fazer alguma coisa para você, eu sei o que eu vou fazer com você. Nem meus companheiros vão saber se era eu que estava fazendo". Porque esse menino toda hora pedia, pedia, pedia. A mãe não agüentou, aprontou, ou ela pensou alguma coisa para fazer com ele e com raiva deu castanha bem grande. Os velhos pensaram: "E como ele pegou diretamente isso? Deve ter alguma coisa, ele estava sabendo também e pegou diretamente o que está em cima". A mão foi direto aí, pegou, e ele mastigou... E falou para o parceiro dele, i'amo: "Companheiro, o que é isso?". Tem dois i'amo, um é ruim, e um bom, que ajuda. Tem o companheiro que é íntimo, aquele que você gosta, como também eram os dois parina'i'a. Não tem na história do parina'i'a aquele do lado esquerdo que é ruim? O que delatou? Então, tem esse também nessa história. Braço esquerdo não é uma pessoa honesta. O braço direito é uma pessoa que se trata como irmão, como parente, tem mais amor, gosta muito. O da esquerda é amigo falso, não se pode confiar muito. O da esquerda é sempre mau, não é bem ligado. Do lado direito é mais ligado. Todo mundo tem. Tem pessoas que falam que sempre é a perna direita a mais confiável. Se for meu parceiro do lado direito eu tenho mais confiança, falar o meu segredo que eu pensei, é só com ele que eu tenho confiança. Ele está sabendo o que eu contei, mas ele não vai contar, vai guardar só para ele. Os dois andam juntos e se tratam bem, vivem juntos, conversam juntos. O da esquerda se sentiu meio descartado. Por exemplo, nós temos amizade. Se você tiver outro novo amigo, sabe que eu te respeito, não devemos viver muito junto. Na nossa cultura, tem o pensamento diferente, não pode viver toda hora sempre junto. Por quê? Porque aquelas pessoas podem achar que você está fazendo alguma coisa. Não pode ter relação muito próxima. Tem esses pensamentos. É um pensamento que é honesto, mas às vezes você não vai saber meu sentimento, porque eu estou fazendo isso, por isso que eu estou evitando isso. Eu não gosto que alguém fofoca sobre a gente, porque a gente fica mais próximo, todos os dias. Então meu pensamento é isto. Para os outros não pensarem. Mas você não pensa isso, queria que a gente vivêssemos juntos, sempre, todos os dias. Mas você pensa diferente, eu penso diferente. Por isso estou falando isso, dentro do sentimento da gente existe isso. Tem gente que fica junto de você o tempo todo, mas só quer se aproveitar do que é seu. Inveja, ciúmes, ambição, isiminhõ'ru. Tem o curioso, quer saber, pegar a sua idéia. Isso existe dentro da cultura. Aquele que é mais espertinho vai perguntando, quer saber, quem é ele, como é o avô dele, se era gente boa ou ruim,

tudo isso tem gente espertinha. Tem um que não liga: “Deixa-os falarem, eu não ligo nada”. Você queria que tivéssemos uma relação mais próxima, e o outro chega em você, um amigo novo. Eu não falei nada sobre meu pensamento, então você está aí, mais próximo com seu amigo novo, ele está dialogando muito com você, e eu estou meio fora. Nem todo mundo pode andar junto a todo momento, só na hora certa que eles vão sair, isso é meu pensamento, mas você queria que a gente saísse junto, saísse. Mas você tem uma idéia no ar, voando, você não se preocupa com o que os outros vão pensar, eu me preocupo, eu sei como é, quero evitar tudo isso, que não aconteça entre a gente. Mas você não percebeu ainda. Aquele outro chegou e entrou entre nós dois, então eu me afasto, e você vai continuar. E vocês estão juntos, e vem uma fofoca de alguém em cima de mim: “Por que você está meio descartado, mais para lá?”. A pessoa vai jogar um veneno na sua cabeça, você não vai negar, você vai acreditar. Já vai começar enciumar: “Ele não está achando que sou um amigo de confiança?”. Já cria a desconfiança. Já vou sentir isso, vou acreditar em tudo que estão jogando na minha cabeça. Esse sentimento de ciúmes, desconfiança, chama danho’ru, isiminhõru. Foi isso que aquele i’amo da esquerda sentiu. Quando o Öwawê’wa começou a inchar, ele começou a descontar, se vingando, dasirâzarõno. Por isso surgiu esse conflito com o i’amo da esquerda.

Ele mastigou, mastigou, só saindo saliva, líquido: “Que é isso? Que estranho, isso! Toma aí, olha meu companheiro, o que é isso?”. Então o parceiro dele, que é íntimo, lhe falou: “Puxa, companheiro, olha o que aconteceu com você? Toda hora você pedia coco, olha o que aconteceu com você”. Esse parceiro deve também já saber, já percebeu logo o que vai acontecer com o parceiro dele, entendeu? Ele não está sabendo o que a mãe mandou, mas, vendo o parceiro mastigar tanto, ele já previu: “Ê, companheiro!”. Balançou a cabeça, ficou com dó, sabe que vai acontecer alguma coisa com o parceiro. Os velhos entre eles comentaram: “Como que esse parceiro já sentiu o que vai acontecer?”. Aquele parceiro ruim da esquerda, ele achou graça, e achou bom o que aconteceu. Tirou sarro: “Ah! Que bom, se danou”. O outro, aquele para quem ele mostrou, é um amigo mesmo, confia mais, gosta muito dele e sofreu junto, ficou com dó. Ele estava sabendo e sentiu pena dele. Tudo bem, devolveu para ele. E ele pegou, guardou, foi inchando, à noite, já está escurecendo. E foi inchando, inchando. Sete horas já começou inchar a barriga dele, igual uma bolona, a barriga. Começou a engatinhar como criança, e aquele da esquerda pegou um pedaço de toco, ou alguma coisa de coco, e foi fazendo graça, batendo, tuc... Na barriga dele, judiando dele e achando bom. Os velhos falaram assim: “Quando ele mostrou, e o companheiro balançou a cabeça e ficou com dó e o outro achou graça, e disse que foi bom ter acontecido isso com ele, deve ser que todos eles devem já estar sabendo, já têm os pensamentos tudo igual, como computador. Já tem o poder”.

Era na parte da tarde já. Escurecendo, e ele começou inchar, a barriga, até os braços, os dedos. A mão dele estava inchada, os dedos pareciam que tinham entrado para dentro da mão. Inchou a perna, até o pé ficou inchado.

Já estava como um bolão. O parceiro direito o levantava para sentar, mas não dava, a perna já estava grossa, o pé inchado, tudo grosso, os dedos, o rosto, a cabeça, grande. Não dava. Quem cuidava era o parceiro da direita. “Ai’uimré, ai’uimré!”, falou o Öwawê’wa. “O que ele vai fazer com isso?”, o companheiro da esquerda falou. Então (esse da esquerda) pegou um pedaço de pau e tuf!, bateu na barriga dele. “Ai’uimré, ai’uimré!” E pegou e bateu de novo na barriga dele. O amigo dele, o que ele gosta mais, falou para o da esquerda: “O que você está fazendo com isso? Não bate nele, não”. Defendeu o amigo, que continuou falando, ai’uimré, ai’uimré. O outro bateu de novo. “Não bate nele.” “O que ele vai fazer com isso, o que ele vai fazer?” Então é uma provocação o que ele está falando. Já está gozando dele. E bateu, o outro está inchado, como ele vai reagir? “O que ele vai fazer contra o povo?” É nesse sentido. Ai’uimré quer dizer “não fui eu primeiro que bati em você, não fui eu que comecei a briga, não fui eu que mexi com você... Pode deixar...”. O da esquerda falou para ele: “O que ele vai fazer? Não vai fazer nada”. Ai’uimré significa que não foi ele que começou, pode deixar que ele vai descontar. “O que você vai fazer? Não vai fazer nada”. Batia, tuf! A barriga dele fazia barulho. Judiava, jogava cascas de coco, tuf! Ou um pedaço de pau, tuf! Judiava.

(Segundo Jerônimo, como o menino que batia nele imitava sapo, então esse menino que judiava dele, quando foi lá procurá-lo para crescer o cabelo, o troco vai ser que ele vai virar sapo; é que na cultura A’uwê sapo tem vários significados.)¹³⁰. Ele não imitou. Ele era igual (sapo) no sentido que ele inchou, engordou. Assim que ele acabou de mastigar e deitou, começou a inchar. Deitado ele ficou inchando. Não dá para levantar. Ele não está pensando imitar o sapo, o pensamento é muito diferente, o que ele vai ser. Não significa nada para a gente o sapo. O sapo é o homem que judiava daquele rapaz que vai virar warazu. Sereburã respondeu que não era isso. Ele falou assim: “Eles (narradores de outras aldeias) estiveram imaginando, pensando, porque parece mesmo. Mas não parece com sapo, só engordou. Então a criança, quando está engatinhando, então é tudo sapo? Ele inchou por causa do que comeu. O sexo da mãe não o transformou em sapo, só fez que ele inchasse. Ele não estava imitando sapo. Isso é da visão dos nossos parentes, que estão indo dentro da visão do warazu. Eles ficam comparando e acham isso certo. Mas não é certo comparar com outra coisa que já vimos. Não podemos inventar, imaginando. Quando ele está gordo, o outro judiava dele, é por isso que ele descontou, porque agora ele tem poder. Com que ele se transformou? Foi com a cera de abelha. Ele (Jerônimo) quis comparar com isto, na visão da linguagem do warazu, mas para a visão da gente não, ele tem poder. Nós não imaginamos muito, pensamos o que ele é”.

Então amanheceu. Não dava nem para carregá-lo. Inchou tudo, ficou gordo. “Isso que ele mastigou é boa vitamina mesmo, para engordar, é só um dia e

130 Idem, p. 180.

já engordou!”, Sereburã falou. Então o parceiro dele o deixou sentado, com isso é fácil de tombar e andar. Eles falaram que ele o deixou sentado para facilitar, quando vai ser abandonado é fácil ele procurar alimento. O povo partiu de manhã cedo, e ele ficou, porque o parente não dá para carregar, tão inchado. Os parentes o abandonaram, pode deixar que ele morre sozinho, sem ver. E a família, se olhando ele morrer dessa maneira, vai sentir dó, sabe que ele está sofrendo. Então é melhor deixar. Está tão inchado, tão gordo, não dá para carregar. Então deixa, ficou abandonado, ficou para trás. Então, quando o povo partiu, ele sentiu fome. Onde as mulheres tiraram castanhas de coco, alguns pedacinhos ficam na casca, então ele fica procurando. Deve ter passado uns três dias no acampamento. Quando o povo partiu, ele ficou coletando os pedacinhos de coco. Esta história também é muito importante para nós. Foi um povo que, sendo índio, vai criar um outro mundo para ele, e que vai existir (o mundo do homem branco).

Quando ele foi fazer crescer o cabelo dos amigos dele, dos irmãos dele, eles não ficaram ajoelhados (como afirma Jerônimo)¹³¹. Eles deitaram contra a água corrente. O rosto contra a água, deitado, a água passando pelas costas. O apitóhurumi batia na nuca, para o cabelo crescer. Os cabelos ficam sempre retinhos, porque a água está descendo. Se for contra, o cabelo fica todo bagunçado, não tem jeito. Tem que ser contra a corrente. Quando ele batia na nuca, não tinha um canto, mas, só quando ele terminava, falava: Está pronto! Falava: To`ã! Töibö! Pronto, acabou, está bom. To`ã significa que acabou. Quando os irmãos chegaram, eles ouviram a mulher falando para o marido: “Pára um pouco, seus irmãos estão vindo”. Parava de fazer crescer o rio para receber os irmãos e, depois que batia o cabelo, falava: To`ã! Töibö! Batia, o cabelo chegava na medida e já parava. O cabelo vinha até a cintura, grande. Só batia. “Não sei como”, eles falaram, “não sei como ele fazia crescer o cabelo, tinha poder, não sei como ele deixava na medida, quando ele falava: Está pronto! Só isso, está pronto! Não falava nada para aquele que teve o cabelo crescido, este já saía.” No tempo em que esses velhos eram novos, os padrinhos faziam todos os materiais para os afilhados. O padrinho tem que ter cabelo bom mesmo para fazer trabalho para os wapté, para todos os afilhados dele. Hoje só os padrinhos que têm cabelo bom fazem isso. Isso parou de fazer, porque não tem nenhum padrinho com cabelo bom.

Quando um parente que consideram avô, tio, morre, tem de rapar o cabelo, é o luto, eles rapam. Os velhos falaram assim: “Isso de cortar e jogar o cabelo no rio é separado (não tem a ver com o corte do cabelo por ocasião do luto). Isso já vem dos antigos mesmo, já vem outro pensamento diferente. Às vezes eles amarram (o cabelo cortado) debaixo da água para nascer rápido, para ficar preto quando nasce o (novo) cabelo. Isso já vem da história, que não pode jogar no fogo. Quando você corta o cabelo, você não pode jogar no fogo, senão o cabelo fica tudo enrolado. Tem história sobre isso, não pode jogar

131 Idem, p. 183.

mesmo”. Isso é o que eles falaram, e às vezes também fica guardado na casa, pendurado sem mexer. Não pode jogar no fogo, nem jogar no mato, mas com calma vai levar e jogar só no rio, é obrigado a jogar no rio. A história de cabelo é só isto. Se jogar no mato, pega fogo, queima. Se eles colocarem no mato, e alguém varrer e juntar aqueles ciscos, e o cabelo está lá e queimar, o cabelo enrola. A história é só isso.

(Segundo Jerônimo, a mãe desse menino ruim, da esquerda, pegou um pau e bateu no Öwawê`wa, que depois vai se vingar da mãe do menino fazendo-o se transformar em sapo.)¹³² Isso não é verdade. Essa história dessa mãe não é verdade. O parceiro da esquerda achou bom, achou graça, achou bom isso ter acontecido. Quando ele bateu na barriga, ele não sabe que o Öwawê`wa vai descontar nele depois. Só isso. Não teve nada da história da mãe, foi entre os dois mesmo. Ele mesmo descontou. Os velhos estão falando, essa história não é assim. A mãe nem vê quando acontecem essas coisas com o Öwawê`wa, nem o pai. Nem a mãe vai visitá-lo, o povo antigo não liga nada para os filhos. Quando acontece eles nem falam duro, aconteceu aconteceu. A mãe nem visita.

(Segundo Jerônimo, Öwawê`wa transformou em sapo o parceiro da esquerda e aumentou os rios porque queria dar uma prova para dar medo no povo.)¹³³ Os velhos disseram que não é verdade, não falou nada disso. Ele não deu nenhuma palavra que vai acontecer para passar medo ou para o povo pensar também que ele tem poder e que poderia acontecer alguma coisa pior do que isso. Não falou nada, mas descontou só com isso, porque aquele parceiro da esquerda judiava dele. Ele foi também: “Quero que meu parceiro faça meu cabelo crescer também”. Isiminho`ru. Foram lá. Cresceu o cabelo dos irmãos dele. Depois o parceiro dele. “E você?” “Ah, eu vim também para isso.” “Está bem, então desce.” Desceu. O isiminõ`ru falou assim: “Eu vim para crescer o cabelo e eu estou diminuindo!”. Sendo gente, ele estava encolhendo. Foi encolhendo, tsiii... Öwawê`wa pegou-o pelo sovaco e o jogou, brup, brup, brup... Virou sapo. Foi daí que ele virou sapo.

No tempo antigo, só era terra, terra. Esse mundo era tudo terra, eles falam isso, os ancestrais contam, até hoje contam. Já existiam as árvores nesse nosso mundo. Não tinha nem água, no tempo do escuro não tinha. Esse mundo era escuro. Andava no escuro mesmo. Minha avó, Penhõ`ru, é uma historiadora, minha avó contava tudo isso. Penhõ`ru, ela era historiadora mesmo, dos antigos. Mãe do meu pai. Ela contava, Barbosa, Sereburã sabem disso, ela era maior historiadora. Ela falava que os avós dela contaram isso, que esse mundo não era assim, clareado. Nosso povo ancestral enxergava na noite, que para eles é dia. Quando clareou o mundo, era só terra mesmo, a visão diferente, mais clara. (No início) o povo ficou com uma visão muito fraca. Devagar iam afirmando o olho e depois olhando esse mundo, clareando. Era tudo seco. O córrego já

132 Idem, p. 183-184.

133 Maybury-Lewis, 1984, p. 314-316.

existia, o reguinho de água, mas não tinha água. Nem esse mar. Warazu fala, esse mundo é redondo. Claro, o mundo, ele é, mas tem fim? Não tem. Ninguém chega até o fim, na beira mesmo, desse mundo, não tem. Eles falam isso. O mundo é inteiro, é para lá, vai embora. Não existia nada, água. Então nossos dois hōimana'u'ö estavam na caçada, e todo mundo com sede, correndo para lá e para cá. Os dois falaram: “Por que vocês estão correndo?”. “Estamos com sede, não tem água.” “Ah, a água está bem aí!” “Onde?” “Está bem aí, vocês podem ir.” Mostrou só. A água começou a escorrer. Falam que escorreu do nariz, do hōimana'u'ö. A água do nariz, isisire'wau, se transformou em água. Igual represa, limpinha a água. Foi daí que surgiu a primeira água. Aquele mundo era tudo dos A'uwê, não tinha warazu. Então esse Öwawê'wa foi abandonado. O povo andava, andava, então ele ficou para trás. Mesmo assim, a família visitava. Tinha um varjão de buritizal, ele se afastou para lá, no buritizal tinha uma agüinha, e ele caiu lá, ficou lá. “Por que ele sempre fazia isso?”, disse o Sereburã. Ele entrava na água, ficava de joelho, porque a água é pequena, e foi devagar também. Subia as costas para desmoronar as terras das beiras. É para isso. Então ele começou fazer isso, foi aumentando, desmoronando. E aumentou a água também. Só para aumentar mesmo, a água. Ele não fica no meio da água quando aumentou. Quando aumentava, ele vai ficar mais para aquele lado de lá, para onde ele vai se afastar do povo dele, ele vai ficar mais para a beira de lá. Ele não ficou do lado onde está o povo dele, ficou do outro. Isso é antes de criar o mar, não tinha ainda esse mar para separar o europeu. Ele fez isso para isso. Mas eles sabem que Öwawê'wa está em outro mundo agora. Os nossos ancestrais andavam nus, e ele já distanciou. A família visitava, ele fazendo o trabalho dele. Não durou muito tempo, já tinha uns duzentos metros de largura o rio, dá para ver. Já criou praia, o rio ficou grande. Esse rio ainda não era mar. Na outra visita, tinha o varal de roupa na praia. Então ele já está em outro mundo, não tem jeito mais para entrar em contato. Quando o rio já estava com uns cem metros de largura, já tinha esposa. A esposa era mais clara, muito bonita, vai usar roupa, a pele já é diferente, muda. Os filhos também. Quando teve a esposa, teve também a galinha que criou, não sei onde que ele conseguiu o galo e a galinha. O galo cantando, ele já criou um mundo para ele, tinha espingarda, esquentava a taboca que estourava como um tiro. Era uma experiência que ele estava fazendo para ter espingarda. Você esquentava o bambu, não pode queimar, bate com o pau, e ele estoura como um tiro. Foi criando essas coisas. De onde ele conseguiu essa esposa? Ele criou isso para ele. De duzentos metros de largura o rio, já está lavando roupa, estendia no varal. Então ele já está em outro mundo, mas não experimentaram a água, que ainda está aumentando, está doce. Mas, quando não dá nem para ver mais, deve ser muitos quilômetros, quarenta ou cinquenta. Na história não fala nada sobre se quando criou o mar ele era salgado. A gente acha que o rio separou o povo, não sabemos se a água era salgada ou doce.

(Segundo David Maybury-Lewis, o costume dos wapté de bater na água antes de furar a orelha veio daí do Öwawê'wa batendo na água para o rio crescer.)¹³⁴ Ele errou. Não tem nada a ver. Como eu falei, Öwawê'wa é no tempo de criação, se dividiram o povo. Mas isso não tem nada a ver com o ritual dos meninos na água, na furação da orelha. Foram os wazuri'wa, que fiscalizam o território, que viram os Sare'wa fazendo o ritual. Esse é um ritual que os Sare'wa copiaram dos Siretede'wa. E nós copiamos dos Sare'wa e até hoje estamos seguindo isso. Mas nada a ver com Öwawê'wa. Por isso queremos corrigir esses erros. (Segundo Jerônimo, quando o menino descobriu que o que ele estava mastigando era o sexo da mãe, ele pegou aquilo, colocou debaixo de uma esteira e daí começou a cuspir com nojo, e ficou pensando que ele queria se converter em warazu)¹³⁵. Essa história nunca foi contada desse jeito. Sempre eles ouviram que ele mastigou, mas nunca cuspiu e nunca falou que ia ser outra pessoa. Não tem isso, não falou nada disso. Só mastigou, e aquele barulhinho igual borracha. Mesmo quando estava mastigando, também não cuspiu. Só falou isso, o parceiro estava ouvindo e perguntou para ele o que ele estava comendo. Ele pediu para mostrar o que era, então o parceiro amigo dele falou, com pena, que de tanto ele pedir ia acontecer isso. Mas o menino não falou nada, como ele vai saber? Não pensou nada disso, mas o parceiro falou: “Toda hora fica pedindo”. O parceiro está sabendo que vai acontecer com ele coisa ruim. Não existe isso de guardar embaixo da esteira. Mas a cabaça que a mãe mandou, ele guardou naquela parte do hō que fica em cima de onde os wapté deitam.

(Segundo Jerônimo, quando os irmãos foram procurar o Serebutuwê, ele falou que não queria que eles viessem mais. Ele tirou o cordão que amarra na cintura e falou para os irmãos levarem para o pai dele, e que agora ele era um warazu, e, quando ele devolveu o cordão, queria dizer que ele não é mais A'uwê.)¹³⁶ Eles responderam que isto não era verdade. Quando a pessoa já vai

134 Giaccaria, Heide, 1991, p. 80.

135 Idem, p. 182.

136 Entre os Timbira, existe o mito de Auké, que conta sobre as proezas criativas desse menino, que por isso gerava medo na comunidade, que tenta matá-lo várias vezes, até que Auké se transforma no homem branco. Este mito tem algumas semelhanças com o mito Xavante dos dois parina'á e ao seu final assemelha-se ao mito Xavante do Öwawê'wa que aqui estamos comentando. Resumidamente, em sua análise sobre esse mito, Da Matta entende que se trataria de um antimito, em que, em vez da oposição natureza/sociedade que define os mitos, teríamos uma outra oposição realizada em duas fases: primeiro entre menino/sociedade; segundo, entre índios/brancos. Nesta mudança, a dinâmica do mito Auké não é mais a de planos complementares e simétricos, mas a de um conflito dentro da sociedade; a divisão deixaria de ser de metades para ser de todos contra um, abrindo fissuras dentro da sociedade Timbira, com o aparecimento de duas categorias antes inexistentes: aqueles que provocam desordem por não terem um lugar no sistema de classificação e aqueles que tentam manter a ordem (o grupo, representado por um tio) que tenta matá-lo. Ocorreriam agora relações de contrariedade e não oposição complementar como em outros mitos. O mito seria uma tentativa de abrir espaço para uma ordem mais complexa, a da ideologia política que desse conta da presença do homem branco. Mas essa tentativa seria contraditória em sua narrativa, pois, se de um lado abre a possibilidade da entrada da história no plano da consciência tribal, de outro ele procura tolher a diacronia, colocando os eventos que pretende entender e explicar num arcabouço feito segundo um modelo preexistente (Da Matta, 1970, p. 103-104).

ser em outro mundo, em outra pessoa, nem as mães nem os pais falam isso. Se já aconteceu com ele, nem a família fala nada. Não teve isso. Ele não tem cordão amarrado aqui na cintura e que ele entrega. Tem uma fala dele: não queria que os parentes visitassem mais ele, só isso. Isso dele entregar o cordão e falar que não é mais aquele povo, que agora vai ser o warazu, ele não falou nada disso, só deu uma palavra para a família, e na última, quando cresceu o cabelo deles, que não era para o visitar mais, e agora pediu aos irmãos que esquecessem dele, e que agora ele já está distante deles. Pediu para o irmão não pensar nele, ele pediu só isso para a família.

O Öwawê'wa, os velhos acharam que não é mais índio, já acabou, já está em outro mundo, não é mais daquele povo, agora já é warazu mesmo. Não tinha mais jeito para ver de perto, mas a roupa estava estendida na praia, por isso eles colocaram o nome de warazu, mas o povo antigo mesmo falava ihöiré, porque ele usa roupa para cobrir o corpo, a pele chama ihö. A roupa é o couro do branco, na visão do povo indígena. Como se fosse outra pele. Si'uróbo significa a mesma coisa, que ele usa roupa, veste camisa. Os velhos estão dizendo que o branco usa roupa por baixo e tem outra camiseta, e outra, e a gravata, é muita roupa, por isso os antigos chamaram de si'uróbo. Tem gente que usa (roupa) debaixo da roupa. Si'uróbo em Xavante significa que tem muitas camadas de roupa. Também colocaram o nome de siromã porque é outro povo, para eles falarem sobre outro povo. Siromã é outro povo. Ele que criou o mar, por isso ele é Öwawê'wa e dividiu o mundo, fez todas essas partes, ilha, para o povo viver. Dividiu os povos. Os velhos disseram que ele foi embora para onde o sol nasce. As populações foram divididas agora. Ele se distanciou do povo, indo para lá para onde o sol nasce. Os warazu foram ficando para lá, e o nosso povo foi ficando onde o sol se põe. Foi indo assim. Cada clã tem uma experiência para fazer uma parte dessa criação. Tem seu dono, é dele, e do outro é para lá, separado.

Meus comentários

Expansão, diferenciação e separação: estas são as operações cosmogônicas que o romhōsi'wa Öwawê'wa irá realizar. Expansão das águas, expansão (crescimento) do cabelo, criação de um ser humano, diferenciação e separação entre os A'uwê, dando início à existência do povo warazu.

Assim como os dois parina'i'a e aquele que foi para o céu de Wasi, Öwawê'wa é um wapté, o grupo de adolescentes que são os principais responsáveis pela criação cosmogônica A'uwê. E eles são do grupo de adolescentes iniciandos do mesmo período, o que significa que as etapas cosmogônicas mais importantes estão se efetuando na mesma época se pensarmos da perspectiva temporal, ou talvez simultaneamente, se olharmos do ângulo da sempre-criação que se dá no mundo arquetipal. Öwawê'wa é um apitóhurumi, nome que traduz e lhe confere uma qualidade central e um poder cuja imagem simbólica

é a da rainha (ou rei) da colméia, o chefe, o vencedor. Mas os velhos esclarecem que apitóhurumi, romhōsi'wa e parina'i'a não são nomes equivalentes. Romhōsi'wa designa os seres de poder criadores, por isso é um termo mais amplo e abrangente. Parina'i'a é o nome dos dois mais poderosos criadores. Apitóhurumi designa essa característica específica do Öwawê'wa, é seu nome. Assim como cada um dos outros romhōsi'wa, Öwawê'wa está predestinado a cumprir uma função cosmogônica específica dentro da criação. As tradições indígenas não possuem um livro revelado, como no caso dos Vedas da tradição hindu, a Torá hebraica ou o Corão islâmico, mas os próprios romhōsi'wa são a presença manifesta dos princípios que irão estruturar a vida dos A'uwê. Nesse sentido, os romhōsi'wa são a própria revelação desses princípios metafísicos atuando na constituição do Cosmos. Eles são os avatares, análogos a outras figuras avatáricas, como o Cristo, o Buda, a mulher-búfalo que traz o cachimbo sagrado aos Sioux e assim por diante. O termo sânscrito avatar designa essa função de descida do transcendente invisível no domínio cosmológico, e, embora os velhos não se refiram a essa noção dos romhōsi'wa como tendo descido do céu (a origem deles é misteriosa), a ação deles traduz esse significado mais profundo. Por isso, entender cada aspecto da trama de ações dos romhōsi'wa é entender os significados dessa forma de revelação.

Acompanhemos a trama desse mito, que se inicia envolvendo três personagens: Öwawê'wa, seu irmão menor e sua mãe. Öwawê'wa está no grupo dos wapté em formação, eles usam a castanha de norôzo para mascar, ingerem depois água que junto com a castanha macerada forma na boca um líquido oleoso que eles cospem na mão e com isso amaciam e fazem o cabelo longo ficar lustroso, motivo de muito orgulho entre os A'uwê. Acontece que Öwawê'wa toda hora pede coco para a mãe, muito mais do que o normal esperado. Para isso, ele usa a intermediação do irmão menor. Nesse período de reclusão, é freqüente os irmãos e irmãs menores levarem a comida e outras demandas dos wapté. Já vimos em mitos anteriores esse papel de mediação do(a) irmão(ã) menor: no mito de Wasi, o irmão menor leva comida, bate na palmeira, atua como testemunha; no mito da onça, é com a irmã que o neto do avô-onça se comunica quando ele volta; no mito da anta, é o irmão menor que é mandado pelo pai como beija-flor para espionar a mãe e o filho.

A mãe se irrita com tanto pedido de coco. Manda seu órgão genital no meio das castanhas. Os velhos tecem uma longa reflexão para concluir que tudo indica que tanto o Öwawê'wa como sua mãe já sabem o que será e o que deve ser feito. O wapté queria sempre mais castanha porque ele está pronto para fazer o rio crescer. Para isto, o processo de inchamento deve ser desencadeado, o que será feito pela mãe, que tinha o saber pre-ciente de que o que ela devia fazer era mandar seu sexo. O inchamento do wapté se dá através de uma operação mágica: o sexo da mãe é "igual chiclete, borracha", tem muito óleo-leite, ele vai mastigar, mastigar e mastigar, mas não acaba, cresce de novo, produz muita salivação.

Ele já tinha engolido alguma coisa, sentiu um gosto diferente, e, quando ele bebe água, a barriga e todo o seu corpo vão inchar. O parceiro da direita, em sua fala e compaixão, revela que ele também sabe o que vai acontecer com seu parceiro i'amo Öwawê'wa. O único que não sabia o que ia acontecer era o parceiro da esquerda, que agride o Öwawê'wa, porque ele se sentia descartado, rejeitado, como bem explicou o tradutor a respeito das relações de amizade/inimizade que podem ser geradas entre os i'amo. Prepotente, envenenado pelo sentimento de rejeição, pensa que sua agressão física ficará impune, pois Öwawê'wa não tem como reagir. Aqui os A'uwê voltam a apresentar sua visão de que o lado esquerdo não é confiável, é o falso amigo. O companheiro do lado direito é como um igual e é escolhido por afinidade, enquanto que com o do lado esquerdo o wapté não tem laços de afinidade¹³⁷. A situação é análoga à do mito dos parina'i'a; foi o parceiro da esquerda quem os delatou. No final, vem o revide: naquele mito, os que os mataram serão mortos, instaurando a primeira vingança; neste mito, "o falso amigo" será transformado em sapo. Isto também talvez já esteja inscrito no enredo cosmogônico. Também nesse caso, o parceiro da esquerda é do clã Öwawê, considerado pelos velhos como o clã "mais bruto", mais intolerante ao que vem de fora, e o mais aguerrido, o que sob esse aspecto os aproxima tendencialmente mais do pólo da substância, da dimensão telúrica da existência, enquanto o clã Poreza'õno, mais afeito à diplomacia, ao controle do equilíbrio ante os conflitos, como o wamaritede'wa (o pacificador), e às práticas mágicas do romhuri, os aproxima do pólo essencial¹³⁸. Se usássemos uma analogia do sistema de castas hindu, diríamos que os Öwawê se aproximariam da casta guerreira, e os Poreza'õno da casta sacerdotal, mas a aproximação é apenas alusiva, pois há complexidades maiores nessa relação.

O parceiro da esquerda vai ser transformado em sapo, e o modo com que isso é feito diz da pouca importância do sapo na cultura Xavante, ao contrário da afirmação do Jerônimo. Em minha convivência com os Xavante, nunca vi ou os ouvi atribuírem ao sapo algum lugar de significação cultural. Se tiver, talvez seja o negativo, de zombaria: durante a dança dos wapté Etepa em frente às casas, seus padrinhos que eram do grupo dos Hötörã me instigavam a dizer em voz alta que os Airere (que são do grupo de idade da outra metade, considerada "rival", incluindo entre os Airere os da geração mais velha, os Airere'rada e os ritéi'wa formados na geração anterior à dos Etepa), eram oti tomho, "sapo cego"! E o tradutor comenta de modo cômico a reação desse wapté se transformando em sapo com a cera quente: "Eu vim para crescer o cabelo,

137 "Cada wapté tem seu lugar definido dentro do Hö, e cada um tem seu companheiro-i'amo do lado direito, que é como um igual, escolhido por afinidade, e o companheiro do lado esquerdo, com o qual não tem laços de afinidade." (Sereburã et alii, 1998, p. 68.)

138 As terminologias "pólo substancial e pólo essencial", de origem escolástica, são análogas às do Yin-Yang da metafísica taoísta e às de Prakriti-Purusha da tradição hindu. Conforme já explicado no mito dos parina'i'a, designam os dois princípios cósmicos opostos e complementares provindos da polarização da unidade primordial.

e eu estou diminuindo!". Ele tinha agredido o Öwawê'wa quando este estava inchado (por isso Öwawê'wa parecia um sapo, mas não o imitava, advertem os velhos sobre os riscos das inferências por similitude); agora será encolhido em sapo. Expansão(inchamento)-retração pela transformação (encolhimento como sapo). Lembra a lei da ação e reação (karma) ensinada pelas tradições orientais.

Entardece. Öwawê'wa começa a inchar. Os velhos consideram difícil saber como o sexo da mãe, ao ser mascado pelo wapté, participa da operação mágica de inchamento do wapté, pois não esqueçamos que o wapté é um ser de poder. E talvez não seja exatamente a vagina que ela lhe manda, porque é difícil de arrancar; talvez seja algo parecido, dizem os velhos. Um certo mistério sempre permanece, e só os romhõsi'wa é que sabem. O segredo interior do poder romhõ nunca é revelado; os velhos pensam através de aproximações e observações dos modos de evidenciamento das operações desse poder.

Como naqueles tempos os A'uwê viviam se movimentando em zomori, era difícil carregar alguém tão pesado, ou quando alguém adoecia, como é o caso de outros relatos. Então a família o abandona à sua sorte. Não se importavam com filhos que não voltavam ou que não podiam ser carregados, comentam os velhos e o tradutor. Este parece ser o modo de visão do povo ancestral. Mas, na prática, os mitos mostram certo abrandamento desta postura mais dura: no mito de Wasi, a mãe do wapté chora ao pé da palmeira por onde ele subira com Wasi ao céu; o avô-onça vai atrás do neto; a irmã e a mãe choram quando vêem que ele não está morto, e seus familiares se alegram com sua volta; neste mito o pai manda repetidas vezes os filhos irem visitar Öwawê'wa por saudades (os irmãos são os mediadores; o pai mesmo não vai, talvez porque seja longe). Mas o abandono é apenas um aspecto de uma operação maior: em quase todos os mitos os criadores se afastam do ambiente social (ainda que temporariamente), e neste ambiente apartado ocorrem as transformações. No mito da lua e do sol, os wapté criadores chegam por último (embora aqui a transformação se dê diante dos outros wapté); os parina'i'a sempre se afastam para criar por transformação os seres; a subida do wapté ao céu de Wasi ocorre fora da aldeia; o avô-onça vive distante da aldeia; o intercurso sexual entre mãe e filho e suas transformações em antas ocorrem fora da aldeia; e, neste mito, Öwawê'wa se aparta da comunidade para criar o mar, sua mulher, o cabelo grande e seu povo warazu. Veremos o mesmo princípio no mito dos Sare'wa.

Não penso, entretanto, que essa distinção de ambientes corresponda a uma dicotomia social/natural (Cultura/Natureza)¹³⁹ ou que o ambiente da

139 Elizabeth de Paula Pissolato (1996) traz uma importante contribuição sobre o tema da transformação, propondo-a enquanto produção, num sentido amplo, que engloba tanto processos culturais quanto contrários à cultura. Mas ainda tenta responder às questões míticas através da visão paradigmática Natureza/Cultura. Seu olhar se prende à noção de transformação como "meio fundamental, não só de representação da passagem da natureza à cultura, mas, também, da superação de situações anti-sociais, onde aparece com sentido inverso, ou seja, aproximação do social ao natural, como passagem para o exterior" (1996, p. 29). Seu esforço e trabalho têm várias dimensões interessantes, sobre as quais valeria refletir, mas receio que isto estenderia demais esse já extenso texto.

transformação seja o da negação do social¹⁴⁰. Sendo a transformação uma manifestação do poder romhõ, sua natureza metafísica envolve o social; por isso não o exclui. Mas, por ser de uma natureza principal, ele opera em um ambiente oculto aos olhos, vamos dizer, “mundanos” da comunidade, que não o pode compreender (no duplo sentido dessa palavra, como já nos referimos quando do mito dos parinaí’a). Ele não exclui nem nega o mundo social, mas, por ser metafísico, ele opera primeiro no exterior da vida social para ser trazido posteriormente ao interior da comunidade. Mas aqui o exterior-interior é apenas do ponto de vista da vida social, pois, de fato, é a vida social que é relativamente exterior ao mundo dos princípios, que são interiores. Dos princípios metafísicos para a manifestação cosmológica – e, analogamente, das operações dos romhõsi’wa para a vida social – há uma inversão, em que, no simbolismo espacial, o interior aparece como exterior e vice-versa. A espiritualização da vida social é exatamente esse processo de trazer os princípios (que são interiores, não-manifestos) para a manifestação (que é exterior aos princípios, e a vida social é uma das dimensões da vida manifesta). Utilizando outro referencial simbólico equivalente, o ambiente exterior onde tendem a ocorrer as operações cosmogônicas seria o centro terrestre, intersecção do Eixo do Mundo no plano terrestre. Este é o domínio por excelência dos romhõsi’wa. Este centro abre o patrimônio dos bens para o domínio da vida social (que neste sentido é periférico ou secundário em relação ao centro). E como a criação do mundo envolve não apenas a criação de seres benéficos, mas também de seres maléficis, é apenas aos olhos parciais da comunidade humana que o domínio exterior (ou o centro), onde os romhõsi’wa atuam, aparece como “ambíguo”. De fato, o poder romhõ cria não uma ambigüidade, mas uma ambivalência, as duas faces do poder quando manifesto, como tudo que existe no domínio cósmico.

Do “ponto de vista” da Realidade Total (antinomia aparente criada apenas pela limitação da linguagem), não há, entretanto, nenhuma dicotomia interior-exterior, centro-periferia, ou de qualquer outra ordem, mas apenas a unidade indivisa. Mas estamos olhando do ponto de vista cosmológico, onde são os criadores romhõsi’wa que fazem essa cosmogonia sacra. É por isso que muitos ritos

140 Sérgio Medeiros (1991), a partir das narrativas de Jerônimo, interpreta que “os primeiros xavantes eram pessoas comuns e não seres extraordinários dotados de poderes divinos, o que os colocaria na categoria de demiurgos... um xavante só se tornava um ser extraordinário, e nesse caso assustador, quando se recusava a integrar-se à aldeia”, e penetrava (o autor dá a entender que isso ocorreria como que incidentalmente) na paragem mítica, se deixando “possuir por uma força poderosa” que o permitiria se apropriar pela conquista bens culturais. A paragem mítica seria um “reservatório secreto dos bens culturais, o habitat do outro, o guardião dos bens culturais, o oponente” (1991, p. 42-46).

Meus comentários, apoiados nas explicações dos velhos, seguem outra direção, como tenho tentado mostrar. As transformações ocorrem fora da aldeia, mas, embora esse ambiente (que Medeiros chama de “paragem mítica”) seja impregnado de maior densidade mítica, afim com (por isso propício para) as operações de transformação, são os próprios romhõsi’wa que são o reservatório de bens culturais, e não a paragem mítica. Dito de outra maneira, os romhõsi’wa e a paragem mítica são uma coisa só. Ou ainda, os romhõsi’wa são eles próprios a paragem mítica.

espirituais ocorrem fora do ambiente da aldeia, como é o grande rito do wai’a que acontece no marã (no mato afastado da aldeia), já que se trata de uma re-unição com o mundo mítico-espiritual manifesto pelos criadores romhõsi’wa. Através do rito, se recriam os tempos primordiais, trazendo a revitalizante força espiritual dos romhõsi’wa. No wai’a, a dispersão da vida cotidiana e o tempo histórico se anulam, ofuscados pela densidade espiritual dos tempos míticos re-presentes.

Para a manifestação se efetivar, os romhõsi’wa sofrem. Öwawê’wa incha, é agredido, abandonado, se arrasta para se alimentar das sobras das castanhas, é ameaçado pelos urubus, se arrasta até o córrego. Mas lembremos que é só do ângulo aparente da manifestação que eles parecem sofrer, esclarecem os velhos. Sentado no córrego, erguendo e descendo as costas, ele agita as águas, que sobem e desmoronam as beiras. Ele expande as águas do rio, através do seu poder romhõ. David Maybury-Lewis interpretou que esse movimento de bateção da água pelo Öwawê’wa para a expansão das águas seria o protótipo do movimento que os wapté irão fazer durante sua iniciação, mas nesse caso os velhos des-afirmaram este nexos, pois os ritos de iniciação dos wapté têm outra origem mítica; eles provêm dos Sare’wa, que, por sua vez, copiaram dos Siretede’wa, conforme mencionaremos no mito dos Sare’wa. Öwawê’wa cria uma mulher para ele, com quem terá filhos, iniciando a formação de um novo povo, que se separará dos seus ancestrais A’uwê e se transformará no povo do homem branco, o warazu. Esta é a primeira vez que aparece a criação de um ser humano por um romhõsi’wa. Este é um ponto muito importante desse mito. Até então todas as criações eram através da transformação dos romhõsi’wa, e em animais ou vegetais. É difícil, dizem os velhos, saber se é com o sexo da mãe que Öwawê’wa cria a mulher para ele. A interpretação de Jerônimo considera que sim e se refere ao clitóris como datsipoto dzè pio tehã, traduzido por Giaccaria e Heide como “literalmente (essa parte) da mulher (que) serve para gerar; quer dizer que se trata do clitóris”¹⁴¹. Os velhos da aldeia de Pimentel Barbosa não têm, entretanto, certeza sobre isso; poderia ter sido, dizem eles, mas que “isso não foi contado, ninguém estava do lado dele para ver”, e que o sexo da mãe foi só para ele e não para criar a mulher dele; por isso tendem a considerar que Öwawê’wa teria criado a mulher a partir apenas de seu próprio poder. Também não é dito se o papel do poder do sexo da mãe é apenas o de provocar o inchamento do Öwawê’wa, e a partir daí é apenas seu poder que lhe permitirá fazer as águas se expandirem, ou se também o sexo da mãe atua na composição com o poder do romhõsi’wa na própria expansão das águas. A criação da mulher e a expansão das águas podem ter relação com o órgão genital feminino, que está associado a essa capacidade reprodutiva. Um dos simbolismos da água é o da substância, a matéria-prima receptiva, feminina e

141 Giaccaria, Heide, 1991, nota 2, p. 179.

reprodutora¹⁴², e a expansão do rio é uma reprodução ampliada das suas águas que vão crescendo e virando o mar.

O wapté é do clã Poreza'õno, e a sua mãe é Öwawê. Faz sentido entender que, sendo sua mãe Öwawê, que significa “água grande”, seu sexo tenha algo a ver com a expansão das águas, mas que será efetivada pela ação do poder do Öwawê'wa, que é Poreza'õno, que significa “girino”. A mãe oferece o poder mágico da substância expansiva, e o filho, através de seu poder romhõ, efetiva a expansão através da bateção da água. A substância aquosa expandida pela atividade essencial: os girinos agitam a água, que, receptiva, responde com a expansão, água grande¹⁴³. Na expansão das águas, Öwawê'wa fica sempre próximo da margem oriental, a meio caminho de onde o sol nasce, hõiwana'ra'da. Vimos que tudo provém de hõiwana'ra'da. Os A'uwê vão ficando na margem ocidental, do lado onde o sol se põe, hõiwarã sudu. Ele vai se transformando em outro povo, o warazu. A mulher criada por ele já pré-figura a mulher warazu, de pele mais clara, e eles já usam roupa, pois há roupa no varal. Öwawê'wa vai se afastando progressivamente do contato com seu povo e pedindo que seus irmãos não o visitassem mais, e com uma fala crítica ao pai pelo abandono anterior: “Ele falou para o senhor que o senhor não tinha lembrado dele quando ele estava perto... Que a gente seguisse o nosso caminho, não lembrasse dele, que ele já está longe”. “Agora não tem jeito para mudar minha vida, já mudou minha vida, agora vou ficar muito longe, porque, como eu fiquei muito bem, ninguém me perguntou. Agora vocês pensaram em me perguntar? Agora não tem jeito, agora vou ficar longe.”

Antes de se retirar definitivamente, Öwawê'wa usa o seu poder para fazer o cabelo comprido e liso dos A'uwê, que cresce até a cintura. É a dádiva de algo de que até hoje os A'uwê têm muito orgulho, o cabelo negro liso, comprido e brilhante. A expansão do cabelo também acontece na água, segundo a técnica mágica que os velhos descreveram. Para a transformação do parceiro da esquerda em sapo, Öwawê'wa usa a cera quente de abelha, aptomri. Assim como os outros romhõsi'wa, Öwawê'wa traz os dons que serão entregues como patrimônio e esteio da tradição A'uwê e depois parte para um outro mundo. Neste caso,

142 Nas metafísicas tradicionais, as águas têm um significado simbólico muito vasto e importante. De modo geral, as águas se referem ao princípio substancial, a passividade universal, a matéria-prima plástica da qual são tiradas todas as formas existenciais pela ação não-agente (ação de presença) do princípio essencial e ativo. Como fonte de todas as potencialidades existenciais, as águas são símbolos da Grande Mãe, e, associadas ao nascimento, o princípio feminino, o útero universal, as águas da fertilidade, o fluxo contínuo do mundo manifesto. Cruzar as águas é mudar de plano ou estado ontológico, é também separação, divisão e união. Água e fogo são os dois elementos conflitantes que se interpenetram e se unem. (Cooper, 1982, p. 188-189).

“As águas de baixo” representam o caos, ou o sempre mutável mundo manifesto, e “as águas de cima” o reino das águas unificantes. Juntas simbolizam a Totalidade. Na língua hebraica, a palavra que designa “os céus” é formada da palavra “águas” e daquilo que se eleva e brilha no espaço. “Os céus” significam “as águas elevadas, brilhantes”. “Os mares” significam “as águas manifestas”, “a imensidade aquosa” (D'Olivet, 1975, p. 41-42).

143 Vimos que o símbolo dos Öwawê é como um rio, em que as duas barras duplas representam as margens, e o dos Poreza'õno são os girinos. Esse desenho também é análogo ao dos espermatozoides que se movem no meio líquido para fecundar a substância-mãe simbolizada pelas águas.

o “outro mundo” é o povo warazu que ele está formando. É exatamente porque Öwawê'wa é um Poreza'õno, e origina o povo warazu, que os velhos entendem que os Poreza'õno têm uma afinidade de origem com os homens brancos; por isso são os Poreza'õno que fazem a diplomacia com eles. Os Öwawê eram mais agressivos em relação aos warazu. Segundo os velhos, na ocasião da morte de Pimentel Barbosa, que tentou o primeiro contato do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) na pacificação dos Xavante, os Öwawê estavam na frente, e os Poreza'õno “chegaram atrasados”, não conseguindo evitar a morte de Pimentel Barbosa, pois as lideranças Poreza'õno (as lideranças são em geral Poreza'õno) já haviam decidido pela inevitabilidade do contato com os warazu; por isso estabeleceram negociações diplomáticas com o substituto de Pimentel Barbosa, Francisco Meireles.

Na última tentativa de visita dos irmãos do Öwawê'wa, este já estava longe. As águas já haviam crescido muito, as margens distantes, já era o mar. No cruzar das águas, Öwawê'wa vai se transformando em outro povo, o warazu, também humano, mas com outras características, não é mais índio, não é mais A'uwê, dizem os velhos. As águas dividem os povos, de origem comum. No modo de ser warazu, aparecem as roupas que eles vestirão, a cor clara, o apreço pelas praias, o varal, a galinha e o galo (“Como ele criou isso?”, se perguntam os velhos). Öwawê'wa começa a criar a espingarda, através do experimento com a taboca posta no fogo (a pressão do ar aquecido dentro da taboca se expande e estoura, como um foguete, um tiro, à semelhança do mecanismo propulsor do projétil da arma de fogo). A trajetória de Öwawê'wa tinha se iniciado com o seu incessante querer mais castanha. Embora isso faça parte da trama do seu papel cosmogônico, é também possível que a voracidade que está subjacente a esse querer mais castanha tenha algo a ver com esta tendência exacerbada que caracteriza o povo warazu, com sua produção frenética de mercadorias, apego material e modo de vida de-mitificado. Digo exacerbada, e não específica, porque a voracidade é uma característica presente em todos os povos humanos e em todos os seres imersos no Cosmos. Essa é uma característica do próprio Cosmos, já que o Cosmos, como realidade manifesta, está preso a (e se define como) condições que o constituem e o limitam. A fome do mundo é mais que a fome da barriga; é a prisão à dependência e à ilusão de que a satisfatoriedade plena poderia ser alcançada nos próprios termos da realidade condicionada. No jogo das incessantes mudanças criadas pelo movimento de recombinações dos pólos yang e yin, constituindo e destruindo os seres, se desdobram as unificações e divisões, alianças e conflitos. A voracidade é expressão dessa lei cósmica universal, e sua superação só pode se dar pelo redirecionamento espiritual ante essa tendência pressionante que devora e repõe os seres no circuito da prisão cósmica. Este é o ensinamento esclarecido por todas as tradições de todos os tempos, variando apenas em suas formas próprias de constituição e vias de redirecionamento. Os mitos Xavante vão apresentando a forma própria A'uwê.

O que era um povo, agora se dividiu: “É uma história que mexe no sentimento da gente quando nós contamos. O povo antigo vem se formando, crian-

do outros povos e deixando essa história, então a gente sente. É uma história muito marcante para os velhos. Povo nosso ancestral foi criando outros povos. Mesmo sendo povo Xavante, foi criando outro povo, por isso dá muita saudade, de contar essa história. Não é que eu vi acontecendo isso, mas sou neto deles, o Hipru falou, me dá saudades disso, do passado que nossos ancestrais deixaram para a gente”. O que os velhos gostariam que o povo do homem branco entendesse é que o homem branco também é índio, ou melhor, ainda, que ele veio do povo indígena¹⁴⁴ e, portanto, tem um parentesco por origem com o povo A'uwê, ou mais ainda, com o povo indígena ancestral. Gostariam que

144 A visão de que “os brancos” e os povos indígenas provêm de uma mesma origem está presente não só neste mito Xavante ou no mito Timbira de Auké, mas também em relatos míticos de outras etnias indígenas. Nesses relatos, uma das formas recorrentes pela qual a humanidade emerge no mundo é através de uma saída: de dentro da água (como os Karajás, Tukano, por exemplo); de dentro da terra (Nambiquara); de um plano celeste (como os Kayapó). A saída fala de um domínio anterior (e ontologicamente superior) para o domínio terrestre.

Dessa origem comum, se sucede uma separação como estratégia do criador em virtude da periculosidade que o homem branco representaria para os povos indígenas. Por exemplo, para os Yanomami, os brancos foram criados por Omama do sangue de um grupo de ancestrais Yanomami devorados por lontras e jacarés numa grande enchente provocada pela quebra de um resguardo menstrual. Talvez, se olhássemos do ângulo de que a transformação do Öwawê'wa em warazu se dá pela quebra de uma norma tradicional (a voracidade incessante por castanhas, provocando a irritação da mãe), encontraríamos uma semelhança com a visão Yanomami sobre a origem do branco a partir da quebra de uma norma tradicional, nesse caso, do resguardo menstrual. “Omama os expulsou porque temia sua falta de sabedoria e porque eram perigosos para nós”, explica Davi Yanomami, da aldeia Watoriki, Serra Demini, Roraima. “Deu-lhes uma terra, muito longe daqui porque queria nos proteger de suas epidemias e armas. Mas depois eles voltaram.” (Com suas ambições vorazes.) (Kopenawa, 2000, p. 20-23)

Segundo os Desana, da família lingüística Tukano oriental que vivem na região do rio Negro, e que se autodenominam Emiko-masã, “Gente do Universo”, quando Pamiri-gasiru, a “Canoa-da-Transformação”, conduzida pelo demiurgo Yebá-Gõãmi, chega a Diá-peragobe w'i, a cachoeira de Ipanoré, no médio rio Uapés, os ancestrais da humanidade saem da viagem sub-aquática para a terra. O ancestral dos brancos foi o último a sair. Yebá-Gõãmi o mandou para o sul; lá poderia fazer a guerra, roubar e atacar as pessoas para sobreviver. Também nesta versão reaparece a exacerbada voracidade do ancestral do homem branco e sua origem posterior (é o último a sair), levando o demiurgo a afastá-lo para o sul (Lana, 2000, p. 35). Essas referências indígenas colocariam em questão a hipótese de que eles teriam vindo para o território americano através do Estreito de Behring? Talvez esta não seja uma questão relevante.

Contrapondo esses vários mitos indígenas sobre a origem do “homem branco” com a leitura que, por exemplo, Da Matta faz do mito Timbira de Auké, embora a conclusão deste mito, em que no final é dito que “Auké é o Imperador D. Pedro II”, possa suscitar essa interpretação, me pergunto se necessariamente devemos ver sempre esses mitos indígenas sob esse ângulo de que se trata de uma tentativa ideológica e a posteriori do pensamento indígena construir uma versão que integrasse a presença do homem branco, como se esta presença fosse uma espécie de “irupção da História” dentro da “sociedade indígena fria”, irupção totalmente ausente e inimaginável pelo seu saber mítico.

Ressalto ainda um outro ponto interessante do relato de Davi Yanomami, mas que também aparece nos relatos míticos dos Desana e de outros povos indígenas: a referência a uma grande enchente anterior, mas que não parece estar nos relatos dos A'uwê. Uma grande enchente (dilúvio) também aparece em outros relatos tradicionais, como na Gênese hebraica, nos textos de Platão sobre a destruição da Atlântida e também entre os Toltecas da América Central. É possível que se trate do mesmo cataclisma, o que significaria que, no caso das atuais tradições indígenas da América Central e da América do Sul, elas proviriam de uma fase posterior de um ciclo maior da humanidade, e referidas por autores tradicionais como René Guénon como tradições atlânticas, enquanto as tradições indígenas da América do Norte e outras tradições xamânicas do Hemisfério Norte pertenceriam a um período mais remoto desse ciclo, e referidas como tradições hiperbóreas (Guénon, 1970, p. 13-24). Estas teriam como referência constitutiva e simbólica o eixo polar Norte-Sul, enquanto aquelas têm sua referência constitutiva no eixo Leste-Oeste, que no caso Xavante é hoiwana'rada-hoiwarã sudu. A emergência histórica das tradições humanas (e seus desaparecimentos) dentro do ciclo maior da humanidade é um tema vasto e complexo; merece um outro momento e pesquisas às quais deveremos retornar.

entendessem isso, e talvez com isso tivessem menos preconceito e mais respeito para com o povo indígena, e veriam a realidade para além da ignorância que os prende a uma visão muito limitada no tempo sobre suas verdadeiras origens. Öwawê'wa é o filho A'uwê que deu origem aos warazu e ficou do outro lado do mar. Quando perguntei aos velhos se os relatos A'uwê prediziam que ele um dia viria encontrar com seus parentes, responderam que não: “Já se afastou, não tem mais jeito para se encontrar”. Não interpretam a presença atual do homem branco como uma volta de Öwawê'wa¹⁴⁵. Mas são povos de mesma origem. Em última instância, a humanidade é uma só.

145 Refiro-me às visões como a dos Astecas, que no início pensaram que a chegada dos espanhóis era o esperado retorno do deus Quetzacoatl e de outros deuses, o mesmo ocorrendo com os Maias das terras altas da Guatemala, sobre o regresso do deus branco e barbado Kukulcán, e os Quéchuas sobre Huiracocha. Mas bem logo descobriram o engano (León-Portilla, 1984).

Este mito do retorno do deus é recorrente na América pré-colombiana. Os Hopi, que vivem no Norte do Arizona, aguardam a vinda de Pahána, Aquele do Outro Lado da Água, o irmão branco perdido que se apartou do povo original e que retornará a eles, os redimirá e construirá com eles uma nova irmandade universal de todos os seres humanos (Waters, 1992).

O Libertador e Restaurador ainda está por vir. Assim dizem os mitos. Até que esse retorno do avatar mítico se realize, os povos indígenas vêm sofrendo todo tipo de violência desde a chegada dos “brancos”, violência fruto da contradição entre o modo tradicional e espiritual de vida dos povos indígenas e o modo anti-espiritual da civilização ocidental moderna. Os povos indígenas continuam lutando pelo direito de existência de seu modo de vida herdado de seus fundadores míticos. O direito de co-existência é fundamental e necessário. Ainda assim, para muitas lideranças tradicionais a contradição entre esses modos de vida é insuperável, pois se trata de dois pontos de vista opostos sobre a tendência do futuro da humanidade: a visão ocidental do progresso evolutivo ilimitado e a visão tradicional do movimento cíclico e decadente desta fase da humanidade, cujo desfecho já está profetizado e é apenas uma questão de tempo, que o próprio tempo dirá.

8. Sare'wai wasu'u

História do Povo que Não se Deixa Ver

Este mito também trata da diferenciação e separação dentro da unidade do povo A'uuwê. Dois cunhados se afastam do povo A'uuwê, criam através de seus poderes rombô um novo povo invisível, Sare'wa, que aprende com um outro povo inimigo, os Siretede'wa, os rituais de formação dos adolescentes, e esses rituais serão copiados pelo povo A'uuwê, e até hoje fazem parte do ritual Xavante.

A narrativa

Aconteceu no zomori. Foram, saíram, caçada de família. Foram, foram acampando, em zomori. Havia um A'uuwê chamado Si'rupi. Seu cunhado, casado com sua irmã, ouviu uma conversa de que o povo inimigo já tinha combinado para matar um outro cunhado de Si'rupi, que era casado com uma outra irmã de Si'rupi. Programaram para acabar com este seu cunhado, o único da família que tinha sobrado. Os inimigos dos pais dele já tinham acabado com toda sua família. Queriam agora acabar com ele. No dia seguinte, o cunhado avisou um dos irmãos de Si'rupi. Quando ouviu isso, esse irmão foi na casa do Si'rupi.

Quando chegou lá, Si'rupi lhe perguntou: “O que você veio fazer aqui?”. “Ah, nada, apenas visitar, ver como você está. Estou aqui para visitar, ver se você está bem”. “Ah, eu estou bem.”

“E também vim pessoalmente perguntar se você ouviu alguma coisa a respeito do seu cunhado.” “Que conversa? Eu não estou sabendo nada a respeito do meu cunhado, não sei do que você está falando.” “Você não sabe de nada? Você não ouviu nada?” “Não, eu não ouvi nada.” “Você tem que ficar mais esperto. Eu pensei em você e pensei que você tinha ouvido essa conversa. É o seguinte: o seu cunhado, os inimigos programaram para acabar com ele, ele vai morrer.”

“Por que eles estão fazendo isso? Eu não gosto disso, coisa ruim. Eu não quero que aconteça isso com ele. Eles têm que me respeitar. Eles estão fazendo desrespeito.” “Então, é por isto que eu estou aqui, para entre a gente se perguntar. Pensei que você estava sabendo disso.” “Eu não estou sabendo. Verdade, não ouvi nada sobre essa conversa. Então é isso que eles programaram acontecer com meu cunhado? Eu não gosto disso, eu não quero que eles me desrespeitem.” Só falou isso.

Então Si'rupi chamou o cunhado. Ele atendeu. Chegou e ficou do lado de fora da casa. Si'rupi falou para ele entrar e descansar. Ele atendeu. Deitou do lado dele, e Si'rupi perguntou: “Olha, eu lhe chamei para isso. Você soube o que o pessoal está falando a seu respeito?”. “Não, não estou sabendo.”

“É para você não saber mesmo”, falou o cunhado. - “Por isso eu lhe chamei, porque meus irmãos ouviram que seus inimigos querem acabar com você agora. Como agora eles são muitos, estão programando para você sumir no mato, lhe matar no mato. É por isso que eu lhe chamei, para falar isso. Isso que eu estou te falando, meus irmãos ouviram. É assim que a programação foi feita, você vai ser morto no mato, na caçada. Eu quero me separar do meu povo. Eu vou me separar por causa de você. Eu gosto muito de você, por isso vou me separar do meu povo. Eu não quero seguir meu povo. Quando eles saírem de manhã, você fala assim:- “Eu me machuquei, o pau enfiou no meu pé”. Você fala isso” “Está bem.” Falou só isso, entre eles, em particular. É um segredo entre eles. Só eles que estão sabendo. Foi assim, o trato entre os cunhados. Falou só para ele, a comunidade não está sabendo. Falou isso, só para separar.

Amanheceu. Todo mundo levantou, já seguiram. Algumas pessoas disseram: “Vamos embora todo mundo, andar todos juntos”. Os velhos queriam que eles fossem todos juntos. Mas Si'rupi falou que não dá para ir tudo junto. “Não, nós não vamos agora não, porque o meu cunhado está machucado, o pau furou o pé dele. Depois eu o levo, sigo atrás de vocês, na trilha que já vai estar bem batida.” “Ah, pensamos que vocês estavam bem. Então está bem”. Os outros foram. Eles ficaram para trás. Então Si'rupi falou: “Eu vou me separar do meu povo agora”.

Eles foram seguindo numa trilha paralela. O povo parou e acampou num primeiro lugar, e os dois pararam perto, do lado de uma árvore. Ficaram encostados, escondidos. Quando escureceu, o povo fez warã. Ali, os homens perguntaram se os dois tinham já chegado, se ele tinha trazido o cunhado dele. “Não, não chegaram ainda.” “Será que ele vai pousar naquele acampamento velho, até melhorar?”

Os dois estão ouvindo o que os homens estão falando. Quando é à tarde, que escureceu, eles se aproximaram mais, porque agora ninguém os vê, está escuro. Aproximaram-se mais para ouvir. Então eles ouviram o pessoal perguntar a respeito deles: “E os dois que ficaram atrás, o que estava esperando o cunhado dele que se machucou, já chegaram?”. “Não, não chegaram ainda. Deve pousar com ele para lá, falaram que o cunhado dele estava machucado, devem pousar lá.” Mas eles estão ouvindo.

No dia seguinte, de manhã cedo, seguiram de novo, em zomori. E eles também acompanhando, do lado, sem ninguém perceber. Acamparam, eles também ficaram. Também o dia se foi. Quando escureceu, os velhos perguntaram se eles já tinham chegado. “Já chegaram, os dois que ficaram para trás?” - “Não, não chegaram ainda”. Os dois estavam ouvindo, escondidos atrás de uma árvore¹⁴⁶. Eles sempre ouvindo.

¹⁴⁶ “Eles se escondem sempre atrás daquela árvore, essa árvore é deles. Wedehöpré. Ela é reta, grande e grossa, parece pé de buriti.”

De manhã cedo o povo seguiu. Si'rupi falou ao seu cunhado: “Agora eu vou me separar deles. Eu não vou acompanhar mais. Eu vou por esse caminho, com você, vou me separar”. Eles foram por um outro caminho, não seguiram mais o povo. Agora foram num outro caminho. Separado. É assim.

Si'rupi pediu para o cunhado apanhar palha de coquinho: “Você vai apanhar essa palha aí”. “Para quê?” “Para quê?... Apanha lá!”, Si'rupi mandou. O cunhado apanhou e perguntou: “Para quê?”. “É para a gente se cobrir, colocar em cima.” Então ele apanhou essa palha, amarraram e saíram, abaixados, se cobrindo com a palha amarrada, e o arco ao lado do corpo. Saíram, correndo. Aquele cruc, cruc, cruc... O barulho que eles estavam fazendo, correndo, agachados, os dois.

Pararam num lugar. Si'rupi disse: “Ah, tem que ser bem aqui. É o lugar. Agora você faça a casinha”. “Como eu vou fazer a casinha? Com a palha verde?” “Não, você tem que fazer a casinha com árvore seca.” O cunhado apanhou árvore seca e começou a fazer a casa para eles. Enquanto isso, Si'rupi foi para apanhar talo de buriti. Si'rupi buscou o talo, trouxe e começou a fazer o trabalho. Cortou o talo de buriti em pedaços iguais, para fazer a porta e fechar as casinhas. Esse talo é para gerar e aumentar seu povo rápido, mas por enquanto só fez a porta e foi fechando a casa. Em volta da casa ficava aquela sujeira de restos de madeira, que era um sinal que ele estava deixando para o povo A'uwê. Ainda não está criando nada. Esse talo é para fechar porta e vai ficando aqueles restos de talo de buriti, para os outros imaginarem, pensar: “Para que será que é esse talo?”. O povo que vai segui-los não sabe para que será. O significado daquele talo é para aumentar, gerar rápido o povo, mas os que ficaram não sabiam que esse talo é para gerar gente, só ele.

Eles seguiram de novo e foram. Si'rupi estava fazendo esse trabalho. O povo que ficou é igual criança, esses dois são como adultos. Si'rupi falou para o cunhado seguir sempre pela mata, mata mais fechada, uburé, um lugar que ninguém consegue entrar, só eles mesmos. Sempre pedia para o cunhado.

Si'rupi pediu de novo aquela palhinha para se cobrir. Foi fazendo de novo. Já largou aquela casa feita e o trabalho, deixando lá aquela sujeira de madeira, bagunça, deixando o sinal. De manhã cedo, de novo saíram, andando daquele jeito, com a palha, a flecha ao lado do corpo, agachados, pru, pru, pru... Correndo... Si'rupi falou: “É com isso que nosso povo vai se cobrir, com essas palhas”. E saíram, pru, pru, pru... A flecha é assim, tudo abaixado, pru, pru, pru... Então chegaram: “Tem que ser bem aqui”.

Na segunda parada, Si'rupi vai criar a esposa para ele. Agora se separaram, já tem duas casas. Agora já tem a mulher, para ele, tem duas casas. Si'rupi foi fazendo o trabalho, sempre ele está fazendo o trabalho, com o talo de buriti. Aquelas sujeiras de restos de talo de buriti ele vai deixando como sinal. Agora ele também está fazendo um trabalho para criar gente, com vários tamanhos de talos. Conforme o tamanho do talo, era criança ou mais adulto. E tudo tem os pares, já.

Depois a terceira parada, fizeram a mesma coisa. Agora já tem a quarta casa. O povo dele já está aumentando. Cada casa era uma família. Uma família, duas famílias, está gerando. Isso é o trabalho que ele está fazendo, vai aumentando, já tem quatro casas na terceira pousada. Na quarta pousada vão vir mais quatro, já tem oito, vem dobrando de população. Esse trabalho com o talo de buriti, ele está fazendo para gerar o povo cada vez mais, e aquela sujeira de madeira ele está deixando como sinal. Mas o principal, o talo, é para gerar gente no dia seguinte. Agora vai vir o dobro, dezesseis casas... Ele não usa um canto de música para gerar as pessoas. Nesse trabalho que ele está fazendo com esse talo, ele está sempre pedindo ajuda, a força: “Eu quero uma ajuda, quero que gere esse povo”, só isso, a fala. Para esse trabalho, que acontece à noite, ele tem a fala dele, que ele seja ajudado, para gerar esse povo, e vai chamando mais, para mandar a força, para gerar. Só tem isso, pedindo a força, pedindo ajuda. Pedindo poder, a força, não é para o hõimana'u'ö, é o pedido que ele sente dentro dele, que ele possa ser ajudado. Ele está fazendo o trabalho e pedindo a força, para alguém, que alguém ajudasse, que o espírito ajudasse. É nesse sentido. Ele está fazendo o trabalho, ele apenas está pensando nele mesmo, pedindo a força, pedindo dentro do que ele sente, a força, é isso que ele quer.

A população ia aumentando, já tem muitas casas, muita gente, por isso não podem andar todos juntos, senão faz trilha no chão. Então entre eles falam: “E como que vai ser agora?”. “Não tem jeito, a gente não pode deixar a trilha, senão alguém vai seguir a gente. Temos que andar espalhados, cada um vai por seu lado, separado. Mesmo criança, anda separado também.” Foi assim, a programação. Só lá, aonde que foi marcado, é que eles vão se reunir. Só se reúnem lá. É assim que eles programaram. Esse trabalho que estão fazendo, vão aumentando. Se ele faz dez trabalhos, com um talo, já vem o dobro, já vêm vinte. Cada vez vai dobrando. E rápido. À noite.

Lá onde se reuniram, perguntaram de novo. Só os dois, aqueles dois cunhados que separaram e agora são chefes, sempre os dois combinam, só os dois agora vão conversando, o povo deles não fala nada. À tarde já programam de novo: “Como vai ser?”. “Tem que ser daquele jeito.” Então, na hora de mudar de acampamento, tem que ser daquele jeito, andar espalhado. Eles estão indo para aquele lugar aonde que eles queriam ficar, uburé, o lugar que é “sujo”¹⁴⁷. Si'rupi foi fazendo esse trabalho, o povo vem dobrando, à noite mesmo. Quando escurece, vai pedindo a força, sempre para onde o céu nasceu, onde o sol nasce também, lá de onde vem a lua, sempre pedindo ajuda de lá, hõiwana'rada, pedindo a força para que ele seja ajudado, o mais rápido possível. Sempre pedindo poder. E toda tarde ele se arruma, esse criador. Os dois sempre juntos, mas Si'rupi é que está fazendo o trabalho, e ele está sempre ajudado, sempre penteado, sempre pintado. Ele se ajeita para fazer esse trabalho.

¹⁴⁷ O termo “sujo” designa para os Xavante a mata fechada, que é considerada por eles como diferente do cerrado, que é visto como uma mata mais aberta.

E, quando escurece, ele pede a força, a ajuda, para que gerasse o mais rápido possível. Então é assim.

Dia seguinte eles foram de novo, mesma coisa. Foi muita gente. Aonde que eles se encontravam, se reuniam e faziam a casa. Já aumentaram as casas. Ainda está em geração, criando ainda. Não caça ainda, está gerando o povo só, aumentando o povo. O povo come, se alimenta também, não é porque está gerando que não vai comer nada. Gerou, tem que se alimentar, mas sempre andando, comendo o que eles acham no meio do caminho. Foi assim. Pedindo sempre aquela força, que pudesse ser ajudado, a força. Sempre pedindo. Já aumentou o povo, quinhentos, mil, já é um povo. Dois mil, já é muita gente, já gerou bastante mesmo, foi muita gente. Muita gente mesmo. Muita gente, já gerou.

Então Si'rupi pediu no warã para alguém ir ver o lugar para fazerem a aldeia: “Quem vai procurar esse lugar? Vocês têm que ver o lugar, olhar o lugar bem, que agrade a gente, para fazer a aldeia”. Quem aceitou, de manhã cedo se transformou em beija-flor. Eles foram, os dois beija-flores olhando, olhando o lugar onde foi indicado. Olharam, voltaram, chegaram. Beija-flor é rápido, por isso que não demorou muito, tão rápido. Perguntaram para eles se olharam esse lugar. “Já olhamos esse lugar, não agrada não. É muito ‘sujo’ demais, aonde os senhores querem, muito ‘sujo’ demais. Eu não gostei, olhamos, não tem um lugar que agrada a gente. Não tem jeito, é muito ‘sujo’ demais.”

“Olha, aquele lugar é muito bonito, é um lugar que agrada a gente, eu não quero viver num lugar limpo, que não protege. É um lugar bem fechado mesmo, protege para ninguém ver a gente.” Porque um lugar fechado ninguém chega lá, na aldeia, é por isso que Si'rupi quer um lugar bem fechado. Então entre os dois cunhados se falaram: “Ô meu cunhado, o que você acha disso?”. “A gente deve ver. Temos que ir, olhar a gente mesmo.” “Ô cunhado, o que nós vamos ser?” “A gente tem que ser sirãiré. A gente tem que ser sirãiré, aquele pássaro cabeça-seca.” “Então está bem, vamos.”

Os dois se transformaram em cabeça-seca e voaram. Os dois voando, olhando. Esse vôo é muito lento, quando ele faz as curvas, depois ele sobe, planando. Depois faz de novo e pára. Eles olhando o lugar, os dois olhando. Andaram mesmo, até o lugar que o pessoal visitou e não gostou porque é muito “sujo”. Eles chegaram lá, olharam, avaliaram de novo e voltaram. Quando chegaram, o povo perguntou-lhes: “Vocês já viram?”. “Já, já vimos. Vocês falaram que é um lugar muito ‘sujo’. Aquela lugar é muito bonito, um lugar muito espaçoso, lugar muito bom. Esse lugar é seguro, para mim. É um lugar muito seguro para nós. Eu não quero viver num lugar limpo. Quero um lugar daquele mesmo, lugar ‘sujo’ mesmo. Lugar vai ser muito bonito... a gente vai morar lá, construir a aldeia”. “Está bem.”

No dia seguinte, de manhã cedo, todo mundo partiu. Daquele jeito, espalhado. Foram. “É bem aqui?” “É, é aqui. Tem que ser aqui.” Um córrego bonito,

o lugar que eles escolheram, córrego, mata fechada, onde ninguém chega. Então começaram a trabalhar. Com o poder. Não foi um trabalho braçal, machadada, não. Abaixaram as matas com o poder mesmo. Eles abaixaram as matas, as matas sendo assim grandes, ficaram miudinhas. Parece a mata quando brota, foi só o que ficou. As matas, capim, árvore grande, ficou tudo igual àquela brotinha de árvore, baixinha. Limparam a área para a aldeia, deixaram mata grande, e também fino, e baixo, e alto. Em volta também é alto, então fizeram assim, com o poder. Com a força. Com o poder eles abaixaram as árvores, a mata fechada e alta ficou baixinha, igual broto da árvore. Então foi assim que aconteceu, a construção do povo. Já escolheram o lugar deles.

Construíram essas casas, aonde que agora vão viver. Construíram, já tem uma aldeia imensa mesmo, muito grande aldeia. Foi assim que fizeram as casas, agora já tem o povo, as crianças estão gritando, já tem um movimento muito grande, muita gente mesmo. Já tem aquela aldeia, está todo mundo agora vivendo em aldeia. Então eles programaram, começaram os seus rituais, dança, para alegrar o povo. Já programaram, para ter os rituais. Tudo isso aconteceu. O pessoal simples, os A'uwê, seguiam só pelos sinais que eles deixavam, como aquele início, aquele sinal que estão deixando, só vendo sinal. Eram dois que seguiam rastreando aquele povo, que sumia, depois encontrava outro rastro. Era assim que o povo simples fazia, seguindo. Ficava invisível o rastro deles, sumia, depois achava o rastro. Era desse jeito que estavam seguindo. Foi assim. Foi só lá que os dois rastreadores A'uwê viram que aquele povo agora tem aldeia, tudo. Eles ouviram que os Sare'wa estavam programando um ritual, dança. Os rastreadores voltaram e deram notícia que está tendo muita gente agora, que os A'uwê deviam ir lá para gravar esses rituais. Deram essa notícia, então todos seguiram.

O povo saiu, muita gente, foram atrás. Chama-se wazuri'wa, os que seguem. Wazuri'wa é muita gente, muita gente. Então eles foram. “Foi bem aqui nesse lugar que nós ouvimos. Aquela lugar onde está a mata, eles estão lá.” Eles foram, se aproximando, porque o dia é noite para os Sare'wa, eles estão dormindo. E a noite é o dia deles, estão fazendo festa. Então o povo Sare'wa começou com os vários rituais. Estava quase amanhecendo, mas para eles já é à tarde. E os wazuri'wa ouvindo, a programação toda, os Sare'wa dizendo que os rituais vão acontecer em tal dia, já ouviram, tudo preparado.

Aconteceu. Começaram os vários rituais da iniciação dos adolescentes. E os wazuri'wa prestando atenção. “Como é que vai ser?” “Agora eles vão cantar.” “Pode deixar, eu gravo o primeiro.” Foram gravando as músicas, “o segundo é meu”, dizia outro: “Esse daí vai ser meu”. O povo foi gravando tudo. Os wazuri'wa gravaram toda a programação, as regras dos rituais, tudo isso eles gravaram. As regras foram gravadas em ordem. Foi assim que eles fizeram, e os wazuri'wa estão lá, gravando, observando, prestando atenção, para não misturar, gravando bem na ordem em que os Sare'wa iam fazendo. Foi assim que

eles gravaram a cultura, a dança, os rituais dos Sare'wa. Foi assim a gravação dos wazuri'wa. Foi assim que o povo A'uwê conseguiu dos Sare'wa os rituais de iniciação dos adolescentes wapté, e até hoje fazemos esses rituais.

NARRADOR: SEREBURĀ – TRADUÇÃO: PAULO SUPRETAPRĀ XAVANTE

Exegese dos A'uwê

Este mito dos Sare'wa, junto com o mito do Öwawê'wa, trata de um tema afim: a separação dentro da unidade do povo A'uwê. Com essas duas grandes cisões, serão agora três os povos oriundos dos antigos A'uwê: o povo A'uwê propriamente dito, os warazu e os Sare'wa. Dentre estes três povos, veremos que os Sare'wa ocupam uma posição de maior poder. São invisíveis e até hoje detêm o poder de se transformarem em animais.

Inicialmente, o tradutor Paulo Supretaprã procura esclarecer a verdadeira origem dos rituais de iniciação dos adolescentes wapté, que tinha sido atribuída ao povo Sare'wa, mas esse dado foi depois corrigido pelo mais velho da aldeia, o Rupawê, em esclarecimentos ao seu sobrinho e tradutor. Esses rituais foram de fato criados por um povo chamado Siretede'wa. Procuramos pesquisar sobre as características desse povo, de modo a podermos ter uma visão das configurações de poder entre os A'uwê, os Sare'wa e os Siretede'wa. Procuramos entender quais as razões da ruptura que levaram os dois cunhados a sair da comunidade e criar o povo Sare'wa; como os A'uwê vêem a relação entre os cunhados dentro das relações de parentesco da sociedade A'uwê e o que isto nos esclareceria não apenas para a compreensão deste tema na sua relação entre o relato mítico e a vida social, mas também para uma reflexão sobre as proposições de D. Maybury-Lewis a este respeito. O mito está centrado nas qualidades de poder dos Sare'wa, criados a partir do rombôsi'wa Si'rupi, e é em torno dessas qualidades que as questões foram sendo colocadas. Procuramos compreender o modo de constituição desse povo desde a saída dos dois cunhados fundadores, a presença da pre-ciência rowa'õno, a questão de sua invisibilidade, o significado dos vários nomes criados por eles mesmos. Um dos importantes temas que acompanha o poder do rombôsi'wa Si'rupi é o seu poder de criação de seres humanos pela prática mágica do romburi sobre os talos de buriti, tema que a exegese procura apresentar de modo compreensível. Examinamos como isto se inscreve dentro das facetas do transformismo. Os rituais que os Sare'wa copiam dos Siretede'wa serão por sua vez copiados pelos wazuri'wa, categoria que será esclarecida em sua diferença em relação aos wapsã'i'a. Os velhos narram um episódio (em duas partes, a primeira traduzida por Paulo Supretaprã e a segunda por Roberto Wawe'ru) que conta sobre um conflito que envolve os Sare'wa, os A'uwê e os Siretede'wa, a partir do qual foi transmitido o conhecimento de certos remédios dos Sare'wa para os A'uwê.

Os Sare'wa são considerados pelos A'uwê como um povo de poder presente até os dias de hoje, podendo se apresentar em formas animais. Neste contexto, trago para reflexão um dos temas abordados pelo perspectivismo proposto por Eduardo Viveiros de Castro: a questão dos animais como pessoa e a forma (ou aparência) corporal como roupa que os animais vestem. Este tema é sem dúvida bastante complexo, cuja lide envolve um adentramento na metafísica e na cosmologia próprias do mundo indígena, à luz de suas informações e interpretações em torno de conceitos como humanidade, humano, animal, pessoa, essência, forma, espírito, alma, corpo. Abordamos em capítulos anteriores alguns aspectos deste vasto tema. Examinamos aqui uma dessas facetas que é pertinente ao mito dos Sare'wa, qual seja, o poder que os Sare'wa têm de vestir uma roupa animal, para determinados fins e assim aparecer aos olhos dos A'uwê. Penso que esta informação poderá matizar a reflexão sobre a noção de animal como pessoa, proposta pelo perspectivismo.

Os mais velhos contavam que foram os Sare'wa os criadores das tradições dos rituais dos adolescentes. Mas, conversando com meu tio¹⁴⁸ Rupawê, ele esclareceu que na verdade quem criou mesmo foram os Siretede'wa. Eles que começaram a fazer essa tradição. Foi assim:

Antigamente havia os wazuri'wa, fiscalizadores, para outros povos não se aproximarem. Tem que ficar fiscalizando, se tiver alguém vindo, ele já vem correndo avisar, é para isso. Os wazuri'wa dos Sare'wa foram atacados pelos Siretede'wa. Entraram em conflito, e os wazuri'wa foram mortos, quase todos, brigando, flechando. Mas dois wazuri'wa dos Sare'wa, que estavam no meio, foram poupados porque havia entre os Siretede'wa um deles que era cunhado desses dois Sare'wa. Ele reconheceu que eram os cunhados dele que estavam no meio, então ele salvou os dois. Esse Siretede'wa era casado com a irmã desses Sare'wa. Então ele impediu que o povo dele os atacasse. Por isso foram salvos pelo cunhado, e os Siretede'wa não os mataram, levaram os Sare'wa para a aldeia deles. Os dois vão viver dentro da aldeia e aprender toda essa tradição da iniciação desde menino, até finalizar essa formação do wapté.

Então eles viveram lá no meio dos Siretede'wa. Nesse tempo que ficaram lá, observaram as tradições dos Siretede'wa. Os dois deviam ser irmãos. Viveiram um tempo lá, um ano... Alguns anos... Não sabemos, mas deve ser muito tempo. Por isso eles viram o que estava acontecendo dentro da aldeia dos Siretede'wa, toda essa preparação dos meninos até adolescente, a formação dos wapté: Oi'ó, Waí, corrida de buriti, furação de orelha, noni, sauri, wanaridobê, todo o ritual¹⁴⁹. Essa tradição é deles, eles que criaram esses rituais.

Então aconteceu a corrida do noni. Os dois Sare'wa quiseram correr também. Nos rituais de iniciação dos meninos, eles eram os ritéi'wa guardas, que

¹⁴⁸ É o tradutor Paulo Supretaprã que está falando, se referindo ao seu tio Rupawê.

¹⁴⁹ Os nomes citados são alguns dos muitos ritos que fazem parte de um grande ciclo de rituais de iniciação dos wapté.

ficam observando e fiscalizando os adolescentes. Por isso participaram. Você está vendo, na corrida do noni¹⁵⁰, o ritéi'wa correndo para fechar e ultrapassar os wapté? (Na ocasião, acontecia essa corrida na aldeia.) É igualzinho, eles se prepararam, se pintaram, para participar também. Já eram adultos.

Então eles correram, participaram. Corriam devagar, devagar, devagar. Eram tão altos e não corriam. Então diante dos velhos, que estão sentados em volta do wedetede¹⁵¹ e que são os donos da festa dos adolescentes que estão se formando, os meninos Siretede'wa corriam e batiam no wedetede, vencendo facilmente os dois Sare'wa. Os velhos perguntaram se os dois corriam só isso. Responderam que sim, que era só isso mesmo. Fingiam que não corriam. Ficavam por último. Os Siretede'wa embalavam, e os dois chegavam por último. Então os dois ficaram bravos com isso, foram provocados, agora vão mostrar para eles. Então começaram a correr mesmo, se distanciavam bem de todos Siretede'wa, chegavam em primeiro no wedetede e batiam. Voltavam de novo e corriam a mesma coisa. Corriam e se distanciavam de todos corredores Siretede'wa.

Então o noni wapei'wa Siretede'wa¹⁵² ficou bravo, e os velhos mandaram pendurar o noni, dizendo que os dois não são os donos da festa, correndo e vencendo todos daquele jeito! Ficaram bravos com eles, sasomri tedewaibo ani asamróti samare zureti (“que eles não são os donos da festa!”). Falaram para o noni wapei'wa pendurar o noni. Quando ele pendurou, já gritou aquele köe! köe! köe! É o sinal que vai ter corrida de buriti. Todo mundo gritou. Dentro do

150 Noni – Nome da máscara e da corrida no final da iniciação dos wapté. A máscara é feita pelos wapté com a palha verde do buriti. Quando a palha se torna seca e amarelada, nova máscara é feita, de modo que, no período dos vários dias em que essa corrida acontece, várias delas são feitas e depois colocadas uma sobre a outra em uma grossa forquilha de cerca de um metro de altura situada a uns vinte metros à direita do ponto de chegada da corrida. Participam da corrida os wapté competindo entre si e com os ritéi'wa, junto com os quais também às vezes entram os padrinhos, tanto dos ritéi'wa como dos wapté, e mesmo de outros grupos de idade de uma ou duas gerações acima. Os adultos maduros não costumam entrar nessa competição.

151 Wedetede – São duas varas de uns três metros de altura e uns quinze centímetros de espessura, no alto das quais estão amarrados ramos de folhas e enfiadas no chão a uma distância de dois metros uma da outra. Ficam no centro extremo oposto do warã e da aldeia, a uma distância de uns cem metros do centro do warã. Servem de marco de chegada dos corredores do noni, que nelas batem as mãos, sob as exclamações dos adultos, ei pâhi, pâhi (“muito bem, bem realizado!”). Atrás do wedetede, ficam sentados os velhos e homens adultos, à sombra criada por galhos de árvores e esteiras, pois a corrida costuma se iniciar no sol do meio-dia.

152 Noni wapei'wa – Escolhido pelos velhos, é o padrinho dos wapté que carrega na testa a máscara noni. Um dos wapté é escolhido para ajudá-lo a colocar a pesada máscara na cabeça. Caminhando no sentido anti-horário, é seguido pelos wapté numa fila indiana, iniciada pelos dois futuros pahöri'wa, depois os dois tebe e depois os demais wapté, em geral numa fila decrescente em tamanho. O noni wapei'wa, seguido pelos wapté, se dirige em uma trajetória de semicírculo até o extremo oposto do wedetede, que fica no centro posterior atrás da aldeia. Ele agita de um lado e de outro a máscara presa à sua testa, à maneira de um pássaro, que é o sinal para o início da corrida dos wapté. Quando eles todos chegam ao outro extremo onde está o wedetede, ele vem a passos largos, quase correndo, pelo semicírculo oposto, batendo com as palmas das mãos na palha da máscara, até passar pelo wedetede, recebendo também as exclamações dos adultos, ei pâhi, pâhi. E recomeça a caminhada, seguido pelos wapté. A corrida exige grande esforço físico do noni wapei'wa e dos wapté. Ao final da corrida, que pode durar algumas horas, um dos wapté corre e rapidamente tira as penas do penacho que o noni wapei'wa usa nessa ocasião.

awã¹⁵³, programaram para matarem os dois, na corrida de tora. Então o cunhado deles ouviu e contou para a mulher dele: “Avisa seus irmãos que os dois vão ser mortos nessa corrida”. A irmã chorou, chorou.

Ela chamou os irmãos. Eles eram irmãos diretos, ihitébré. Irmã é ihidiba. Wadub'rada são os irmãos mais velhos. Eles perguntaram por que ela estava chorando: “Estou chorando porque vocês dois vão ser matados, por isso que eu chorei. Foi seu cunhado que me avisou que vocês vão ser matados. Então eu quero avisá-los, para vocês fugirem bem cedo, vão embora para não acontecer isso”. Ela deu essa notícia bem baixinho, enquanto fingia que estava tirando o cílio deles. À tarde, já escurecendo, os dois foram no hö para tocar o sidupu¹⁵⁴. Os dois tocaram o sidupu e penduraram longe, bem alto, para que os outros não alcançassem. Os Siretede'wa são baixinhos, e os dois são altos. Penduraram longe, no alto. E combinaram de fugir, sair mais cedo.

O povo começou a dormir, para levantar cedo, ia ter a corrida. Primeiro tem o grito. Na tarde anterior já gritam que a corrida vai acontecer amanhã. De manhã vão tirar a tora de buriti e de tarde correm, lá pelas duas horas. Lá pelas quatro horas, já estão na aldeia. É um dia muito comprido. Na noite anterior os dois foram embora. Quando tudo silenciou, saíram cedo, fugiram. Quando amanheceu o dia, os dois não estavam. Os Siretede'wa descobriram que eles tinham fugido. Quando viram que não estavam mais lá, o grupo dos ritéi'wa novos dos Siretede'wa foram atrás deles, na aldeia deles.

Os dois, quando chegaram em sua aldeia, avisaram o grupo do hö. Sare'wa também tem hö. E eles, que são ritéi'wa, têm a casa deles também. Avisaram os padrinhos dos wapté dos Sare'wa. Eles já programaram. Sabem que os Siretede'wa vão chegar no hö. Um padrinho ficou esperando, já está avisado, os outros estão na casa. Quando eles chegaram na aldeia dos Sare'wa, não podiam entrar na casa, entraram no hö e deitaram, eram muitos Siretede'wa. Eles entraram no hö dos Sare'wa.

Entraram, e os padrinhos estavam lá. Então chamaram, que tinham chegado de outra aldeia. Os padrinhos foram. Já está programado. O padrinho dos Sare'wa chegava, olhava e deitava do lado do Siretede'wa. Quando chegaram todos... Eles são espertinhos, pensaram que não ia acontecer nada e que depois iam matar os Sare'wa, mas eles caíram na armadilha. Os Sare'wa foram chegando, chegando... Um dos Sare'wa ficou em volta do hö, para que se alguém fugisse, já tinha um lá fora esperando. Na hora de atacar, tá! Pegaram e os mataram. Quase que fugiram dois Siretede'wa, mas foram mortos lá fora. Mataram todos os Siretede'wa, que eram os meninos que estavam fazendo a festa do noni. Então foi assim. Todo esse ritual de iniciação dos wapté criado pelos Siretede'wa

153 Awã – Área atrás do wedetede, onde os homens velhos e adultos ficam, debaixo da sombra dos galhos ali fincados.

154 Sidupu – Flauta dupla de bambu usada na iniciação dos wapté. Fica pendurada dentro do hö, no alto. Tocada à noite, dentro do hö, seu som grave e harmonioso pode ser ouvido em toda a aldeia.

foi levado pelos Sare'wa. Depois disso, quando os Sare'wa conseguiram esses rituais, é que os nossos warazu rãpré foram copiar dos Sare'wa. Tudo é copiado. Quem é o dono mesmo da festa é o Siretede'wa. Sare'wa copiou do Siretede'wa e warazu rãpré copiou todo esse ritual do Sare'wa. Copiaram só essa festa, que chama danhono, que é o conjunto dos rituais de formação dos wapté.

Siretede'wa é um povo antigo, A'uwê também. É um povo de outra nação, mas ele tem força. Só foi nessa época, nesse tempo, que costumavam os wapté dos Siretede'wa e dos Sare'wa irem uns no hö do outro, sem conflito. Siretede'wa são baixinhos, guerreiam muito com os warazu rãpré, que é o nosso povo, eles enfrentam os warazu rãpré e os poderosos, os Sare'wa. Os povos antigos colocaram o nome de Siretede'wa porque ele é baixo. Siretede'wa quer dizer “baixo, baixinho”. É uma palavra antiga, Siretede'wa. Ele é baixinho. É o nome que os warazu rãpré e os Sare'wa chamam os Siretede'wa. Eles devem ter outra língua. Não é um povo que veio dos A'uwê, é outra etnia. Sare'wa fala língua A'uwê. Ele saiu daí, se separou, queria outro povo. Na nossa história, Öwawê'wa, Sare'wa e Xerente eram tudo um povo só, falando a mesma língua. Entendemos o que o Sare'wa e o Xerente falam. Xerente fala a língua antiga desses nossos ancestrais. Xerente foram os que não atravessaram para cá. Nessa época da criação do mundo, dividiu. Na hora de atravessar o rio, o boto passou, uma parte ficou do lado de lá. Da primeira vez que a gente vê um boto no rio, não se tem coragem para atravessar, por isso se dividiu. Quando estavam fugindo do warazu, esse povo que ficou do outro lado do rio ficou Xerente.

Eles queriam matar o cunhado do Si'rupi por causa do ódio. Os velhos explicaram: “Por exemplo, você está vindo mais para cá, você não está indo para Tanguro (outra aldeia da reserva de Pimentel Barbosa). Se você vai para lá, não leva nada, ou você leva menos coisas, menos presentes para lá, e aqui você traz muito presente, as pessoas de lá vão ficando com raiva de você, ficando com ódio de você. No caso estou dando um exemplo. Você está levando pouco presente para lá, e aqui você está trazendo mais. Então, se é para a gente não ganhar muito, então é preferível que você seja morto. Foi assim. É por isso. Aquelas invejas. Inveja, tem ódio. É ódio. É por isso que foi programado para ser morto. Dentro da história da gente, tem um ódio de outro parente”. Por exemplo, você matou um parente. Por exemplo, eu matei um parente do Sereburã. Eu sou antigo, eu que comecei. Eu matei. Eu que comecei, eu não sei por que eu fiz isso. Então é por isso, eu matei, dentro eu sei por quê. Eu tenho inveja. Eu sinto dentro inveja. “Ah, aquela mulher dele é muito bonita demais, eu quero para mim isso, quero que o marido suma.” Dentro do meu sentimento, existe essa inveja para mim, está aqui dentro. Para não ficar com esse sentimento dentro de mim, eu tenho que matá-lo, entendeu? É um exemplo, já vem da história assim. Se eu matei a família do Sereburã e agora só sobrou ele, então eu tenho que acabar com ele também, para nenhum deles ficar vivo, nem também se criar. Se eles se criarem, virá vingança em cima de mim depois. Então é

melhor acabar com ele, não existir mais. É isso. O povo inimigo do cunhado do Si'rupi já tinha combinado, programaram tudo, para o cunhado dele ser morto, para acabar com ele. Os inimigos dos pais dele devem ter acabado com toda a família dele, ele devia ser a única pessoa que tinha sobrado. Então os inimigos já programaram tudo isso, para acabar com ele.

Si'rupi tinha uma irmã. Seu cunhado, que era casado com a sua irmã, ouviu a conversa de que foi programado para um outro cunhado do Si'rupi morrer na caçada. Que, quando matassem um bicho, é lá que ele tem que ser morto. Ele deu notícia para um dos irmãos de Si'rupi, e não direto para o Si'rupi. E esse irmão foi lá no Si'rupi, deu notícia que ele estava sabendo que ia acontecer com o cunhado dele. Cunhado tem que prestar muita atenção, por isso ele avisou o cunhado (irmão do Si'rupi), que avisou o Si'rupi, e este avisou seu outro cunhado. Outro exemplo: foi o cunhado Siretede'wa, casado com a irmã daqueles dois wazuri Sare'wa, que impediu que o povo atacasse os dois. Eles foram salvos pelo cunhado, por isso os Siretede'wa não os mataram, levaram os dois para a aldeia deles. Se é teu cunhado, casado com a sua irmã, e você ficar sabendo de alguma coisa que vai acontecer com ele, você não pode ficar calado, sem avisar. Tem que avisar. Do mesmo jeito, se você é casado com a irmã e ficar sabendo de alguma coisa que vai acontecer com o irmão dela (seu cunhado), você é obrigado a contar. Se estiver acontecendo alguma coisa, você é obrigado a contar, não pode esconder. Mas, sem os outros perceberem, pois, se os outros que já estão todos combinados (para matar) ficarem sabendo que você entregou, então é você que paga, vão te matar. Tudo é assim. Então é bom avisar, porque você é casado com a irmã, por que você vai ficar quieto? É assim que tudo funciona. Por isso que aquele Siretede'wa avisou a mulher dele (irmã dos dois Sare'wa), e ela avisou os irmãos. Tudo é assim.

É muito difícil acontecer dos cunhados viverem na mesma casa, eles vivem a uma distância do outro, em casas diferentes, por isso não dá para entrar em conflito. Por exemplo, eu estou casado. Quando eu tiver meus filhos, vou sempre falar para eles que, qualquer coisa que acontecer, é para ficar do lado do tio, o irmão da minha mulher, sempre. E os filhos dos meus cunhados também vão ficar olhando os meus filhos. Se tiver alguma coisa acontecendo, ou alguém bater no meu filho, o filho do meu cunhado ajuda: “Não faz isso!”. Todo mundo sabe disso, mas às vezes tem pessoa que não segue isso, só pensa no filho, tem pais que têm orientação diferente. Mas no geral é assim, sempre prestando atenção, olhando, ficam espalhados, se você ouvir, passa a informação para seu primo... Se os outros estiverem fazendo fofoca, esses meus meninos e os filhos dos meus cunhados entre eles se avisam. Ficam bem pertinho, fingem que não ouviram nada, tudo é assim. Na hora de acontecer algum conflito, eles separam, pedem para não fazer isso. No caso dos meus irmãos, eles vão tomar conta dos cunhados deles. Eu olho meu cunhado. É separado, isso de proteger os cunhados. Mas meus filhos, com os primos deles, entre eles ficam se

olhando. Isso não tem jeito de separar. Foi assim que aconteceu na história do Si'rupi. "Ele já tem alguma coisa programada", explicaram os velhos. Então, por que que ele vai parar? Ele já tem algum planejamento. Está tudo certo. Então é por isso que ele se separou do povo. Agora ele vai criar o povo Sare'wa, ele vai viver de outro jeito. Ele tem mais poder. Aquele povo Sare'wa não vai ser mais do mesmo jeito dos A'uwê. Agora ele foi para lá, a programação já foi feita, essa idéia já está na cabeça dele, por isso ele se separou. O jeito que nós pensamos é que Si'rupi já tem um planejamento, uma programação sobre o que ele vai fazer. Só os romhõsi'wa que sabem o que eles têm que fazer. Por isso Si'rupi sai da comunidade, e onde ele vai viver ninguém vai vê-lo, vai viver desse novo jeito. Ele é um invisível agora, se eu o vejo devagar ele some.

Esse pessoal que vai ser os Sare'wa tem mais poder do que aqueles (A'uwê) de onde eles saíram. Eles vivem em outro lugar. Na história deles mesmo, se fala que é do lado do cerrado, naquele cerrado. Cerrado para nós é diferente do que o warazu chama de cerrado. Para o warazu, cerrado é isso daqui, onde estamos vivendo. A'uwê fala cerrado lá aquela mata Amazônica. O povo antigo fala que aquele lá é cerrado. Ninguém entra naquela mata virgem, aquele matão fechado. Dá medo, quem vai entrar naquela mata lá? Não conhece... Esse daqui, que os warazu chamam cerrado, para nós é campo, mais aberto. O povo antigo fala que esse daqui, que warazu chama cerrado, para nós é um tipo de savana, campo. É mais fácil de entrar, andar, é um espaço limpo. Então o cerrado, para o nosso povo antigo, é mata, como a Amazônia. Povo antigo fala que povo Sare'wa foi em direção à umhure, que é mata virgem, mata fechada, Amazônia, ao norte. Esse povo Sare'wa vive para lá, onde o sol sempre nasce. Cerrado, na nossa língua, chama amhu. Porque é o cerrado, não é mata. Não é m̃ara, que é mata. Varjão, por exemplo, campo, é apê. Saitiré é aquela mata mais alta que o cerrado, dentro do cerrado, no meio do apê, fica beirando amhu. Na caçada a gente tem que fechar todas as saídas do bicho. Por exemplo, tem um saitiré, todo mundo já sabe, temos que cercar. Então os caçadores cercam, porque o bicho fica lá. É uma mata de sombra. Não tem córrego. É uma mata redonda, pequena. É mais alto que o cerrado. É aonde o tamanduá-bandeira vai, a anta, o caititu. Os dois cunhados saíram e foram para lá, no mato onde eles moram, mas é aqui dentro desse nosso território. Eles vão ficar onde os rios se encontram, o final do rio, aonde o rio parou, não tem continuação, örõtõ. Onde o rio termina é örõtõ, não tem mais saída, o rio não segue, parou ali. De lá ele volta. Os dois cunhados foram para lá.

É tão difícil para nós, seres humanos comuns, explicarmos sobre esses tão poderosos, que inventaram, criaram... Mas através da história a gente fica sabendo por que que eles se separaram do povo deles. O povo primeiro teve esse pensamento, de criar, então tiveram isso, para cada um ter uma história. Sereburã falou que "os dois fingiram que um se machucou e ficaram para trás, mas Si'rupi já tinha essa idéia (de criar o povo Sare'wa, que tem o costume de

ficar atrás de um certo tipo de árvore), por isso no início eles ficavam do lado dessa árvore wedehöpré. Eles não se escondem atrás de uma árvore torta, só naquela árvore retinha e grossa, que eles gostam. Sare'wa até hoje se esconde do lado dessa árvore, é deles. É só naquela, é própria para eles aparecerem e desaparecerem, é só ali". No dia seguinte, eles fizeram a primeira casa com árvore seca. E foram deixando sinal do trabalho. Não faziam trilha, só um sinalzinho de pisadinha pequena, mas invisível. Então não tem jeito do povo chegar lá, mas tem o sinal do talo... No primeiro dia deixaram a casinha, o sinal, onde ficaram acampados, para, se alguém seguir, ver o sinal do talo de buriti. Para os A'uwê saberem que eles existem. Deixa sinal, depois desaparece. Foi assim o trabalho do Si'rupi, que a gente ficou sabendo da história, cada vez que nossos avós, nossos pais contam, a gente sabemos sobre isso. Foi assim a história deles.

Ninguém conseguia chegar nos Sare'wa. Nossos parentes antepassados foram seguindo os dois, mas só viam o sinal do talo de buriti. Si'rupi foi deixando só o sinal, para a família pensar que eles estão vivos, que eles existem ainda, não estão mortos. Mas é muito difícil, é muito difícil mesmo se aproximar deles. A casa sim, dá para ver. A casa é igual à dos A'uwê, mas é com pau seco. Não é mole, é tudo seco já. No começo é igual desse tipo feito na caçada familiar, como quando se acampa, no zomori, a casinha pequena. Quando o povo aumenta, é igual casa tradicional. Mas é com palha também. Então, como Sereburã falou, no primeiro dia foi uma casa só, e deixando sinal. Ninguém chegou, as pessoas foram só seguindo. Alguém do povo A'uwê deve ter tido contato com eles, talvez um parente do Si'rupi deve ter entrado em contato meio escondido, sem ninguém saber. Eles deixaram esse sinal de propósito, para seguir mesmo, para avisar que eles estão existindo, por isso o povo está seguindo. Se não tivessem deixado o sinal, como que a gente ia descobrir que estão vivos, aonde eles estão? Então tem que deixar o sinal. É por isso que foram seguidos, até aonde foi o local deles, onde que eles ficam. Esse sinal que eles estavam deixando é para ter uma pista. Sem uma pista, não daria para ver o que eles estavam fazendo. É para deixar uma história, então alguém tem que segui-los, vendo tudo isso, para ter história mesmo deles. Deixavam talo porque estavam fazendo trabalho. Sereburã falou que quando se faz esse trabalho, se você usa muita madeira não dá para juntar todas as sobras, tudo se espalha. Eles não queriam esconder, pois seria ruim, se eles sumissem, sem deixar pistas. Antes deles sumirem, deixavam sinais, para a gente ter uma história deles, para sempre a gente lembrar deles. Os warazu rãpré, sendo um povo de poder, entre eles descobrem. Entram em contato, mesmo brigando com os Sare'wa, eles encontram. Por isso temos que imaginar, cada cultura foi criada com todas suas regras, tudo se encaixou. Hoje não temos quase poder nenhum... a gente não tem que inventar outras regras, temos de seguir o que eles deixaram, é com isso que estamos organizando nossos rituais.

No primeiro dia que eles se separaram do povo, fizeram uma casa só para eles mesmos. Quando fizeram duas casas, é porque já tem a família, tem que se separar agora. Já tem mulher e filhos. Quando fazem três casas, é porque já casou com a filha. Foi indo assim, aumentando, então foi criando o povo. Depois, quando aumentou o número de casas, muitas casas de zomori, então agora vem a casa do hō. Foi assim. Por isso o pessoal foi seguindo, mesmo sem ver. Estão sabendo que tem três casas, quatro casas, cinco casas, seis casas, sete casas, oito casas, nove casas, dez ou vinte, ou trinta casas, agora tem hō, a casa dos meninos adolescentes. O povo A'uwê que ficou não tinha hō ainda, não conhecia. Por isso estão seguindo-os, desde que eles começaram a se separar, foram seguindo, para ver, para pegar, copiar, foi perseguindo, até descobrir. Não é que os Sare'wa queriam que os A'uwê os seguissem para poderem depois copiar os rituais. É para ver o trabalho que eles estavam fazendo. Esse talo de buriti é uma coisa para desenvolver rápido o povo. É por isso que eles estavam fazendo esse trabalho. Quem faz o que eles estão fazendo com o talo de buriti não é uma pessoa feia. Sare'wa é uma pessoa muito bonita, muito boa, então por isso que eles fizeram esse trabalho. Para isso que eles separaram do povo deles mesmos e foram para outro mundo, onde vão ser invisíveis agora. Foi assim.

O povo que estava seguindo os Sare'wa estudava através dos sinais o que eles estavam fazendo, já entendiam, já viam o trabalho que eles estavam fazendo. O povo antigo tinha poder, sabia só pelo sinal o que eles estavam fazendo. É tão difícil tentar imaginar como eles descobriram, nós não conseguimos. Entre eles, é fácil saber a vida do outro, porque todos eles têm poder. É por isso que entre eles se entendem. Mesmo sendo invisíveis, eles se encontram. É tudo igual, a vida deles. Não é que eles estavam deixando pista para os outros copiarem a tradição deles. O fiscalizador do território fica atento em volta, pois alguém pode entrar, atacar. Foi através disso que chegaram perto e ouviram essa conversa que estavam programando os rituais. Então os fiscalizadores se interessaram nessa conversa, se aproximaram para melhor ouvir. Foi uma surpresa para os fiscalizadores dos territórios. Os Sare'wa já tinham marcado um dia: "Olha, vai acontecer assim e assim, em tal dia". Depois eles confirmaram que os rituais de formação dos wapté têm de acontecer naquele dia. [Para eles dia é noite. A noite é o dia deles. Esse dia que nós estamos acordados, que nós estamos conversando, para eles é a noite, para gente é o dia.] E os fiscalizadores prestando muita atenção. Eram muitos os fiscalizadores. Cada um escolheu uma parte para gravar: "Você vai gravar isso", todo mundo gravou. E pegaram tudo dos Sare'wa. Foi assim que aconteceu. Todo aquele povo antigo tem poder. Não tem quem não tem poder. É tudo igual. Aqueles povos, não dá para pensar que um é mais do que o outro, tudo é igual, todo mundo tem poder.

Durante o tempo em que eles estavam criando, ainda não caçavam, só estavam gerando, aumentando o povo. Andando, se alimentavam do que eles

achavam no meio no caminho. Na segunda parada, eles vão criar a esposa para eles agora. Si'rupi foi fazendo o trabalho, é sempre ele que está fazendo o trabalho, com o talo de buriti. Primeiro Si'rupi criou a mulher para ele, agora já tem duas casas. Separaram-se, agora já tem duas casas. Aquelas sujeiras deixando o sinal, e ele vai fazendo o trabalho, para ter criança... Com vários tamanhos de talos. Conforme o tamanho do talo, era criança ou mais adulto. Esse talo é um sinal que ele está deixando; esse talo significa que é para gerar o povo, e aumentar rápido, e ter muito povo. Foi assim na terceira parada. Cortava um pedaço do talo... é como um fio, se você não vai usar todo, você tem que cortar o pedaço do fio que você vai aproveitar, e aquele pedaço que você deixou para lá não vai ser aproveitado. É desse tipo aquele talo de buriti, aquele que está sendo aproveitado, porque está cortado. Esse talo de buriti, pela história que eles deixaram, até hoje a gente faz isso. Para aumentar o povo a gente tem de usar isso. Quando um parente ou nosso filho morre, a gente precisa colocar essa palhinha do buriti. O buriti, se nascer um, o ano que vem já espalha, então deve ser por isso, porque nasce tão rápido, um monte, um grande buritizal. Deve ser por isso que ele usou isso, para eles mesmos criarem uma mulher, esposa. Cada um é de um clã, Si'rupi é Poreza'ono, o cunhado é Öwawê, então já deu certo, Si'rupi já criou esposa, teve uma filha, que casou com o cunhado dele, daí já foi criando os grupos de clãs. Quem são os netos deles hoje? O neto é aquela Isabel. Isabel (anciã Xavante) está aqui existindo. Isabel é a neta desse Sare'wa. Por isso somos todos descendentes dos Sare'wa. As outras aldeias falam que nós (da aldeia de Pimentel Barbosa) somos descendentes dos Sare'wa.

Não tinha um canto para fazer o romhuri. Os velhos estão falando para você que a única coisa era que Si'rupi estava sempre pedindo ajuda, a força: "Eu quero uma ajuda, quero que gere esse povo", só isso, a fala. O trabalho que ele está fazendo, ele tem a fala dele, que fosse ajudado, para gerar esse povo. À noite, chamava a força, para ela chegar. Aquele trabalho era para gerar à noite. Era só isso, pedindo a força, pedindo ajuda. Pedindo poder, a força, mas não para o hōimana'u'ö, é um pedido que você sente, que você possa ser ajudado. Não vai falar para o hōimana'u'ö. Ele está fazendo o trabalho e pedindo a força, para alguém, para que o espírito ajudasse. O Hipru está falando, você está misturando com o poder do hōimana'u'ö, ele não vai pedir para o hōimana'u'ö. Ele está fazendo o trabalho, está pensando apenas nele mesmo, pedindo a força. Pedindo a força. Ele está fazendo o trabalho, pedindo ajuda, eu não sei para quem ele está pedindo, mas ele está pedindo dentro do que ele sente, a força, então é isso que ele quer. Até hoje nós seguimos isso. Quando estamos se pintando, riscamos a perna com a unha, aquele risco sobre o preto do carvão ou no urucum. Dois, três, quatro riscos, aquilo lá é para pedir a força. Até hoje eles fazem. Quando não tem filho, se a gente quer um filho, então a gente pede também, com isso. Pedindo a força, para que pudesse ter um filho. Você faz um pedido, o que você sente, o que você quer. Dentro do seu sentimento.

Não é falar. Por exemplo, eu quero curar meu filho. Então eu vou pedir essa ajuda, que meu filho seja curado. É dentro de mim. Não fala uma palavra. É dentro de você, o que você sente, o que você acredita, então você tem que pedir. Não é como na história da estrela Wasi, quando o menino vai falando aiwede pana, aiwede pana, para a árvore crescer. Não, é dentro de você. Pode mexer os lábios, pedindo.

Quando já tem umas dez casas, então já é muita gente, não pode fazer a trilha. Então entre os dois se falaram: “E como que vai ser agora?”. “Não tem jeito, a gente não pode deixar a trilha, senão alguém vai seguir a gente.” “A gente tem que se espalhar, cada um vai no seu lado, não vamos juntos, cada um tem que andar espalhado. Se for criança, vai separado também.” Fizeram assim a programação. Só lá, aonde que foi marcado, é que eles vão se reunir. Os Sare’wa, de vez em quando, se transformavam em beija-flor para virem ver os A’uwê. Os velhos contam que o Sare’wa se transforma em árvore, cavalo, ou beija-flor, ou pássaro cabeça-seca, ou jaburu para ir rápido e observar. Beija-flor vai rápido. Vai ver como que está, se tem gente, se tem alguém falando a respeito deles, para ouvir. Os Sare’wa criaram esses nomes para eles: Sare’wa wedehu (pau seco) te (que) ida (furou) ware (machucou): “Aquele que furou o pé no pau”. Sare’wa significa que é invisível, homem invisível. Se à noite, quando eles estão tudo aí, presentes, você falar wazapari’wa (“aquele que está ouvindo”), se uma criança fala wazapari’wa, ou sibu’uwadi (“fraco”), eles não gostam, ficam bravos, para eles não é bom, já atacam a gente. Eles falaram para chamá-los só de Sare’wa, com esse nome está tudo bem para eles, não ficam com raiva da pessoa. Tem também um outro nome, dawahöwa, porque ele anda só à noite. Dawahöwa eles concordam, eles aceitam isso. Dawahöwa significa que, quando você fica muito bravo, eu falo: “Chama o dawahöwa”. Não tem o psicólogo? Ele vai conversando com você e te acalma, tranqüiliza. Nesse sentido que é chamado dawahöwa, porque anda à noite e acalma o povo. Estou dando o significado, ele é chamado dawahöwa porque ele anda à noite, no tempo do fresco, ele não anda de dia. Por exemplo, quando a pessoa está doida, querendo pegar um parente, não tem o psicólogo que te orienta e acalma? O significado é para acalmar. Se você chama sibu’uwadi, ele vai quebrar a porta, fica mais nervoso. Se você chamá-lo dawahöwa, ele aceita, porque dawahöwa é uma pessoa que te deixa tranqüilo, fresquinho, não coloca veneno na sua cabeça, se tem veneno ele tira logo, te acalma, a gente obedece, ele tem um jeito, a pessoa aceita.

Na história, pode parecer que os filhos dos Sare’wa cresciam rápido, para poderem casar e multiplicar o povo, mas não é assim. Também eles não nascem já grandes. Deve levar anos para aumentar o povo. Quando a gente conta, pode parecer que acontece tudo no mesmo dia, mas não, deve ser um processo que leva muitos anos, talvez dez ou vinte anos, vieram andando, e a população aumentando. Mas demora. Nenhum povo vai desenvolver rápido igual peixe

ou sapo, que logo têm muitos filhotinhos. Os trabalhos que os Sare’wa estão fazendo com aqueles talos de buriti, se um der certo, é como semente, eles aumentam, são rápidos, já é um buritizal. Por isso estavam usando muito isso, não é à toa. Quem não sabe pensa que é à toa. É para aumentar rápido o povo. O povo Sare’wa que foi nascendo, enquanto eles estavam andando, alguns foram gerados no poder do romhuri, e teve gente que nasceu do sexo normal. As famílias iam aumentando, cada dia, cada noite...

Através da informação da história, nós aprendemos como fazer nascer filho menino ou menina. Nós sabemos. Para isso, não usa talo de buriti, mas tem o nosso segredo, faz parte da gente. O povo que ia seguindo os Sare’wa faziam como o arqueólogo, estudavam os sinais que eles deixavam. Se você quiser que nasça filho homem, você usa o sinal que eles deixaram. Nós ainda temos isso dentro da tradição. Antigamente, antes de relacionar com a mulher, se coloca o pauzinho (brinco de pau) listrado na orelha. Aqui no cerrado não tem dessa madeira, só na Amazônia, no mato fechado. Era o pessoal Poreza’õno que distribuía, para quem quiser, pede para quem sabe e pega na mão dele. Com isso vai fazendo sexo com a esposa. Para ter o filho bonito, gente boa mesmo, tem que cortar o pauzinho para colocar na orelha. Isso é o sinal que o Sare’wa deixou. É uma listrinha. Se for para nascer homem, tem que ser a pontinha do lado vermelho. Se você quiser que nasça uma mulher, Sereburã falou que usa o brinco de pau listradinho, igual à pintura da estrela-Wasi. Usam o pauzinho na orelha, e, fazendo sexo na mulher, nasce. Então vai gerar menino ou menina, e eles são mais bonitos. Os velhos falaram que esses meninos são mais tranqüilos, mais obedientes. Mas ele é frágil, se você não cuidar bem ele morre rápido, frágil demais. Se aparecem doenças, ele não agüenta, é muito fraco. Os velhos compararam os meninos de hoje com o menino do tempo antigo. Sereburã falou: “Antigamente, eles atendiam a mãe, obedeciam. E os atuais? Hoje nós só usamos sabonete. A gente banha com sabonete, sabão”. Falaram isso. É no sentido de que o menino de hoje não é nascido do brinco de pau, o pai dele banha com sabonete, então por isso a criança nasce assim, é teimoso. Eles compararam com isso. Nosso tempo era bom, nós atendíamos nosso pai, mas agora nosso neto não respeita, não obedece. A mãe, quando chama, o filho não obedece. Hoje não usa mais esse pauzinho para fazer nascer. O povo de hoje não aceita isso. Fizeram experiência e teve muita mortalidade de criança. Meu filho também, eu usei. Era muito bonito mesmo, muito bom, diferente dos meninos de hoje. Inteligente, desde que nasceu falou “papai”. Com cinco meses, deu desidratação, ele morreu, nunca mais usei. Melhor aquele nascido do nosso banho com sabão e sabonete, resiste mais doença, a como a desidratação.

Quando os dois cunhados se separaram, foi daí que começaram a desaparecer, ficar invisíveis. É muito difícil de pensar ou imaginar como que os A’uwê conseguiram, chegando lá perto, ver os Sare’wa dançando, fazendo os rituais, se eles eram invisíveis. Até hoje, se a gente cantar, ele vai sumir logo.

Mas, se a gente andar bem quietinho, sem fazer barulho, você vai ouvir e então você o segue. Ele é homem invisível, mas você o pegou de surpresa. Dá para vê-lo. Se ele desconfiar... desconfiou, ele desaparece. São assim. Se você o pega de surpresa, ele não vê nada mesmo, ele está distraído, então foi desse jeito. São poderosos. Quando você pega-o de surpresa, não tem jeito para ele desconfiar. Você também tem que se cuidar, caso você o tenha pego de surpresa, pois ele é pessoa poderosa. Até hoje, eles sempre ficam do lado de uma árvore para ouvir. Por exemplo, eu estou indo e vi alguém passando num pau e se escondendo. Vou lá, fico de olho, chego lá, não tem ninguém. Sei que vi gente. Eles não deixam marca no chão. Árvore que eles gostam de se esconder é wedenâmri. É uma árvore muito grande. Tem rāsuwede e wedehöpré. Este é um especial, deles mesmos, que eles gostam de ficar. Os velhos falaram que os Sare'wa também usam o jatobá. Aqui não tem essas árvores. Dizem que eles se transformam com isso. É um pau para se transformar e des-transformar. Se você usa sempre na orelha, aparece, você vai estar sempre vendo essas pessoas. Se você usa muito, eles podem aparecer para você, mas você não vai ser bem recebido, vai ser machucado.

Foram os wazuri'wa que seguiram os Sare'wa. Wazuri'wa é diferente do wapsã'i'a. Por exemplo, se nós vamos atacar uma aldeia. Vão apenas os homens, alguém tem que escolher: "Eu vou". A comunidade pode pedir para os líderes ficarem. Alguns homens vão ficar, para tomar conta da aldeia. A maioria sai, para atacar, é uma guerra, vai sair guerra. Então eles saem, vão embora, todo mundo sai. Vai indo todo mundo, junto, igual boiada. São os wazuri'wa. Quando estão se aproximando, antes, mesmo sendo longe, dois vão na frente, vão ver se eles ouvem alguma coisa, pois, se todos forem juntos, eles podem ser atacados quando estão todos juntos. Antes de você seguir o caminho, os dois wapsã'i'a vão na frente, prestando atenção. Chama wapsã'i'a porque é como cachorro, os dois não falam, vão ficar só prestando atenção. Se ouvirem algum barulho, então eles vão se aproximar. Se tiver gente vindo, os dois vão embora para dar notícia. Se os dois estão separados, um está lá, e o outro para lá, então os dois vão se assoviar, como a anta faz. Os dois ficam assoviando, igual anta, igual bicho. Os wapsã'i'a sempre vão na frente, para ouvir. Wazuri'wa está atrás, devagar. Vai todo mundo. Ficam esperando, não vão andando rápido. Tem que esperar os dois wapsã'i'a chegarem primeiro. Se os dois ouvirem, fazem o som, assim: ih, ih, dão sinal que já ouviram, já viram gente. Então os dois se encontram. Então os dois vão embora, rápido, têm que correr também. Os wapsã'i'a saem de novo, para onde o grupo dos wazuri'wa estão vindo.

Wapsã'i'a sofre. Eles têm obrigação de correr, ouvir. Os dois, quando estão se aproximando, assoviam. Então os wazuri'wa, eles já sabem, o som, os dois estão vindo já. Eles não gritam, mas só pelos sons dos bichos. Wazuri'wa é um grupo. É o nome do grupo, que sai junto. Wapsã'i'a vai na frente, para ouvir, se o inimigo está vindo, e dar notícia. Eles são em dois, ninguém os vê. Os

wazuri'wa também podem sair para fiscalizar o território, ver o que os outros estão fazendo, se eles estão quietos, sem fazer nada, se eles estão falando mal, se eles estão programando para atacar, é para ouvir tudo isso. Depois vai o grupo dos wazuri'wa, todo mundo. Nesta história dos Sare'wa, foram os wapsã'i'a que chegaram lá perto para ouvir que os Sare'wa estavam fazendo os rituais. Wapsã'i'a ouviu e deu notícia, então o grupo dos wazuri'wa foi todo junto lá, e acamparam. Wazuri'wa não pode deixar um sinal de trilha pesada, senão os inimigos seguem. Quando os wazuri'wa se reúnem, eles marcam o local. Saem e começam a se espalhar, cada um, e vai assim espalhado. Os que são inteligentes fazem isso. Se for para deixar o sinal, e depois espalhar, todo mundo já sabe. Os inimigos vão desconfiar. Sereburã está falando que o wazuri'wa não faz fogueirão, só um pequenininho, sirirede. Senão todo mundo vê, fumaça, fogo. Tem que ser secreto, ninguém vê. Era isso que eles faziam.

Povo antigo não vivia distante, era bem pertinho um do outro, em volta. Antigamente não era como hoje, que as aldeias estão à distância, como a aldeia de Caçula, Tanguro, Areões. Era muita gente... Povo antigo são poderosos, mas é uma vida igual de criança, inocente, aceita tudo, considera que é da mesma aldeia, disseram os velhos. Viviam bem perto um do outro, podia chegar qualquer um, outro rouba criança, acontece essas coisas. Não é como agora, um à distância do outro, Xinguano para lá... Antigamente era só o povo indígena, era em volta, pertinho. Essa casa que os A'uwê fazem hoje, da forma do cupinzeiro, já vem desde a tradição antiga. Não foram dos Sare'wa que eles copiaram, já existia desde os ancestrais, que já faziam esse tipo de casa com essa forma. A casa é a mesma. E essa disposição em forma de ferradura já era do tempo antigo. Os Sare'wa faziam essa mesma forma de casa e na mesma disposição. Mas eles iniciaram a casa feita com lenha seca, os outros A'uwê faziam com pau mole. Sereburã explicou que depois que eles fizeram desse modo, a gente começou a fazer igual. Eles fizeram isso quando aumentou o povo. Eles iniciaram isso. Deve ser para contar a vida deles. Cada romhõsi'wa teve suas idéias. Isso deve ter acontecido para cada um ter sua história.

Os dois que saíram, um era Poreza'õno, o Si'rupi, e o outro, o cunhado, era Öwawê. O Poreza'õno ia criando as pessoas, Poreza'õno tem mais poder. Ele tem um sinal, fala imsumrã réhã, é do clã deles (Poreza'õno). Esse imsumrã ele usa para evitar as brigas. O que usa é gente boa, que não gosta que briga, é para isso. Ele só quer coisa boa, não quer que haja briga, não quer que os outros briguem, ele procura defender, apartar as pessoas, pede para não brigar, e os outros obedecem. Se dois querem se matar, se agarraram para matar um ao outro, não sei qual que vai morrer, então, para nenhum deles morrer, esse pacificador vem e aparta, e eles obedecem. Ele fala com eles para não fazerem isso. Eles ouvem bem. Evita para não entrar em conflito. Para isso que serve o (pó) ensû. Foi Si'rupi que organizou tudo, ele que planejou tudo, ele que é o dono dessa idéia. Depois que eles saíram, Si'rupi vai usar o pó branco no

cabelo, ensû branco, depois ele amarra o cabelo do cunhado na forma de rabo-de-cavalo e pergunta se o cunhado quer usar o pó ensû vermelho no cabelo. Si'rupi falou: “Esse ensû branco é meu, eu vou ficar com isso. Se você aceitar viver com o que eu vou lhe passar, esse ensû vermelho no cabelo...”. “Está bem, eu aceito. Eu fico com isso.” “Então você tem que guardar essas regras, saber que é do clã Öwawê.”

Não foi Si'rupi que criou isso, já vem dos ancestrais, já existia. Tanto do ensû branco como do vermelho. Esse ensû vermelho é do Öwawê, e o branco do Poreza'õno. São os Poreza'õno que fazem, a gente não vê onde eles fazem esse pó. Parece uma farinha de trigo, é uma coisa que a gente come. É feito de inhame, tem várias misturas. Tanto o ensû branco como o vermelho é para acalmar, para lhe tranquilizar, para você não fazer nada. Os dois têm a mesma força, são iguais, os dois clãs usam. “Olha, hoje estou com vontade de matá-lo”, mas você não vai poder fazer isso. Por exemplo, alguém está querendo pegar o Rupawê. Para defendê-lo, eu, do clã Öwawê, é que vou pedir o ensû. Mas não é qualquer Öwawê que pode pedir e usar. Não é todo Öwawê que fica sabendo. É só aquele que foi escolhido, que vai ser ensinado, não vai falar na frente de todo mundo. É segredo. Esse que é escolhido, ele guarda o segredo, sempre, só para ele. Por exemplo, na cidade de Matinha todos estão com uma revolta muito grande contra nós, que a gente nem pode passar naquele lugar. Então um de nós tem que ir com esse ensû, e ele vai pedir a paz, pedir para voltarem a se aliar com a gente de novo, ele pede para que não tenham essa raiva. Ele é obedecido. Vai com ensû branco ou, se for do meu clã, o ensû vermelho. Então o Poreza'õno já conversa: “Vocês não façam isso, eu não quero que aconteça, quero paz”, tudo isso ele pede. Então tem que atender, você não pode ficar teimoso. Porque o imsumrã já pediu para você. Você tem que respeitar. Então você respeita. Os Poreza'õno ainda mantêm o imsumrã. A última vez que eu, do clã Öwawê, vi isso já faz muitos anos, quando eu era novo. Mas os Öwawê deixaram escapar, perderam esse ensû vermelho. Os Poreza'õno continuam ainda (com a posse do ensû branco), vem desde a tradição.

Öwawê é mais guerreiro, Sereburã explica que os Öwawê são mais guerreiros. Quando tinha uma guerra, Öwawê ia na frente. Eles são mais valentes. São mais bravos. Depois vêm os Poreza'õno. Só que os Poreza'õno querem que não entre em conflito. Por isso ele sempre usava imsumrã branco, para evitar isso. Quem gosta de guerrear é o Öwawê. Se você falar, ele vai para a briga, a guerra. Hoje não é tanto, porque está sendo diferente agora, são muitas coisas... agora na aldeia somos pouca população, a gente tem que se cuidar, pois tem warazu que não gosta de índio, pode falar mal da gente, pode um dia tomar as nossas terras, porque eles falam que a nossa terra é grande, que a única área maior é aqui. Já respondemos que não é muito grande para nós. Por que que acabou o zomori? Como vamos fazer o zomori? Nosso povo já respondeu sobre isso, nossa área é pequeninha, deste tamanhinho, logo que saímos da aldeia

já encontramos com o limite da reserva. Warazu fala que nossa reserva é grande, não é não, é pequena.

Quando o povo Sare'wa aumentou, Si'rupi resolveu que aquele lugar limpo não era o lugar para eles, teriam de mudar de local. Tinha que ser no mato virgem. Então um grupo foi, se transformaram naquela ave cabeça-seca. Só os homens que saíram para escolher o território para eles, onde vão viver. Foram andando, olhando o lugar escolhido pelo Si'rupi, e quando voltaram, Si'rupi e o cunhado perguntaram se acharam o local. Falaram que não, que era tudo mato fechado, muito “sujo”, responderam isso para o chefe deles. Não tinham achado o local. Então foram outros dois e se transformaram em beija-flor. Entraram, viram o lugar e voltaram. O chefe perguntou: - “Vocês já viram o lugar?” “Não, está tudo ‘sujo’, mato muito fechado. Tem um lugar muito bom, mas é tudo ‘sujo.’” “Será que dá para o nosso povo?” “Dá para a população, é suficiente.” Era muita, muita gente mesmo. Então o próprio Si'rupi e seu cunhado resolveram ir, foram voando, chegaram ao lugar que eles tinham escolhido. Antes de entrar na mata virgem, puseram a borduna e o arco debaixo do braço, e cobriram a cabeça com palhinha de coco, para não serem reconhecidos. Isso é só deles, só eles usam isso. E entraram, agachados. Toda criança deles faz isso, usa uma cobertura com palhinha de coquinho para se esconder. Os Sare'wa vão viver lá na terra onde os dois beija-flores tinham escolhido.

(Tradução de Paulo Supretaprã) Certa vez houve um conflito entre os Sare'wa e os A'uwê. Um Sare'wa tinha flechado uma anta, que fugiu, machucada. Um ritéi'wa A'uwê viu a anta, foi lá e matou, deixou lá e chamou os velhos pais para que fossem lá comer. Convidou apenas os velhos. Eles foram lá no mato, dividiram entre eles, assaram e comeram. A carne toda no jirau, e os velhos resolveram dormir. Mandaram um wapté lá em cima de uma árvore, para ficar olhando, fiscalizando, ver se vinha alguém. Os Sare'wa foram chegando, transformados em beija-flor, e jogaram o pó mágico dauwede para os velhos continuarem dormindo. E os velhos roncando, dormindo. O wapté via, mas não podia nem falar. Os velhos foram mortos, todos eles, acabaram com eles. Então os Sare'wa pegaram a carne de anta e levaram, carregaram a flecha e o arco dos velhinhos, e saíram. Quando deu uma boa distância, o menino desceu e correu. Quando quase chegando na aldeia, começou a gritar: köe, köe, köe! Na aldeia ouviram. Esse é o grito de que aconteceu perigo... Povo antigo já ficava com urucum preparado, carvão, tudo preparado, embira, já é tudo preparado. Então ouviram e responderam a ele, com o mesmo grito: köe, köe, köe! Então perguntaram se era aquilo mesmo. O menino respondeu que sim, que os velhos foram todos mortos. Então todo mundo se espalhou, pegou corda, já foram, já seguiram. Foram. À tarde mesmo eles foram, pousaram lá. Assim que eles partiram da aldeia, os dois wapsã'i'a foram na frente, para ver se os Sare'wa iriam pousar mais adiante, ou se iriam chegar até a aldeia, ainda de dia. Os wapsã'i'a ouviram que os Sare'wa iriam acampar. Então voltaram. Deram notícia que eles

estão lá acampados. Quando eles receberam a notícia, ficaram brabos mesmo. Ficaram com raiva mesmo. Seguiram juntos de novo e marcaram um local para ficar. À tarde, bem tarde, eles começaram a amarrar a embira nos pulsos e tornozelos. De madrugada se pintaram. Já está todo mundo pintado, só na espera. Está tudo pronto, o local já foi marcado, aonde eles vão chegar, atacar.

De manhã cedo, um velho Sare'wa levou um arco e flecha, que é o sinal que eles mataram outro povo. Então ele trouxe as mulheres e voltou no mesmo local onde os Sare'wa ainda estão acampados; as mulheres deles estão vindo para carregar a carne de anta. Os A'uwê os deixaram passar para lá e voltar. Sare'wa estava voltando para a aldeia, gritando daquele jeito que o Sereburã está mostrando: ih, ih, ih, aah, aah... Sereburã está explicando que aquele que guiou e conseguiu matar primeiro chama-se A'uwê tede'wa. É o nome da pessoa corajosa, valente, perigosa. Você matou e faz esse grito, para que a comunidade ouça. Ele tem coragem de pegar, matar primeiro, os velhos ou qualquer pessoa. Esses A'uwê tede'wa ficam no meio, sempre no meio, um tipo quase chefe, mas não é, seria abaixo de um chefe, ele já matou alguém e agora ele vai ser como um coronel, ele fica no meio dos outros. Por exemplo, vamos dizer que na cidade de Canarana todos tenham raiva dos índios. Eu chego lá, vamos ver se alguém me mata. Pego uma mulher no meio deles, vamos ver se alguém me enfrenta. Eu pego uma gaúcha, e os homens gaúchos não reagiram nada. Então eu consegui, eu vou ser chamado A'uwê tede'wa. Ninguém tem coragem de falar comigo. Sereburã mostrou como A'uwê tede'wa faz, sempre com folha de árvore, ou com borduna, ou com uns pedaços de pau. Ele bate no pau, é chamado wede ta'awá, porque ele bate nos paus. Você não pode andar no mato por aqui, se você andar no mato, ele bate. Você olha, que foi? Não tem nada... Mas é ele, você tem que perceber. Por isso não é à toa que vai bater esse pau, tá! Porque tem gente, você tem que já perceber logo, alguém está atrás de você. É um tipo valentão, que briga bem. Ele é rápido. Antes de chegar no warã, dois paus são fincados. Se for um A'uwê tede'wa, são dois paus lá no warã, ficando em pé. Depois ele bate e volta, e coloca no lugar e vem aqui e fica naquele jeitinho de malandro, pensa que ele é o valentão. É aquele jeito que ele mostrou para você. São três nomes: Wede ta'awá, A'uwê tede'wa e A'uwê wari.

O povo A'uwê estava esperando para atacá-los na hora certa, e os Sare'wa vindo, gritando, ih, ih, ih, aah, aah... Era muita gente, e os A'uwê também são muitos. Os A'uwê programaram de pegá-los de dois em dois. Um vai agarrar, ele bate só uma vez, o outro já mata logo. Foi assim, de dois em dois, ficaram esperando. Eles vinham assoviando, gritando, quando começaram. Estavam no rumo, mais perto, e...“Vamos atacar.” “Vamos!” E todo mundo atacou. Correndo para cá e para lá, e não tinha jeito para fugir. As mulheres que estavam vindo correram, era quase perto da aldeia já, quando as mulheres ouviram assovio, grito. As mulheres iriam encontrar os maridos. Vendo essa agitação, as mulheres começaram correr, voltaram para trás.

Então os A'uwê começaram atacar, mataram todos. Recuperaram os arcos dos pais deles e levaram. Nesse grupo que estava esperando, tinha um que estava só, de um, sozinho... Derrubou, já sentou em cima, ele queria bater, mas um Sare'wa, tum! Matou-o. Então o companheiro dele, que estava atrás, correu atrás desse Sare'wa, que não fugiu, e bateu nele, o matou, acabou. Foi o único A'uwê que morreu, por causa disso. Sereburã diz que esse não era um A'uwê tede'wa. Ficaram com dó dele.

Foi muita gente Sare'wa que morreu. Os velhos falaram assim: “Os Sare'wa não têm poder? Por que eles não reagiram, desapareceram deles? Por quê?”. Isso que os velhos estão falando. “Na história não tem poder? Como aquele povo A'uwê que é normal revidou, acabou com eles, por quê? Os Sare'wa podiam ter sumido na hora, desaparecido. Mas os A'uwê acabaram com eles e deram troco neles, devolveram, por que isso?” Isso é uma pergunta que os velhos se fazem. E por que não desapareceram? Os velhos não sabem, até agora estão comentando. “Sare'wa se transformava em beija-flor e outros pássaros também. Por que eles não se transformaram na hora em que foram atacados? Como, se eram tão poderosos? Não dá para imaginar”, isso que eles falaram. Eles acham que é porque todos tinham poder igual.

(Tradução de Roberto Wawe'ru) Muito tempo depois, os filhos dos pais Sare'wa que foram mortos queriam se vingar contra os A'uwê. Foram para guerrear contra nosso povo. Chegaram escondidos, mas viram que: “Ih! Tem muito mais A'uwê do que nós, não dá para guerrear com eles. Acho que nós vamos só aparecer lá, só para cumprimentar, não dá para guerrear, A'uwê é muito mesmo, não dá”, falaram assim. Então eles ficaram nas casas dos A'uwê, cada um pegava no braço do outro, ficaram parente, cada um levou Sare'wa para sua casa, então eles ficaram na aldeia, não voltaram para aldeia deles. Então esses que ficaram começaram morrer, de doença, porque A'uwê antigamente também tinha muito feiticeiro, matava, então morreram, morreram. Até que sobreviveu um só, Sare'wa. Então esse falou assim, para o pai, aquele que o adotou: “Se houver alguma coisa assim, guerra, você tem que me chamar, eu vou caçar para lá, vou caçar paca”. Antigamente, eles falavam paca, chamava hiwawê, paca. Então ele foi caçar.

Os Siretede'wa atacaram os A'uwê. Então a mãe desse Sare'wa foi chamá-lo, ele estava caçando, já matou paca. A mãe foi e o encontrou no caminho: “O que está acontecendo?”. “Siretede'wa está guerreando e matando nosso povo.” “A paca está aqui, você leva, eu vou correndo para lá, para salvar”. Chegou na aldeia e abriu um buraco atrás da casa, para entrar. Ele entrou escondido. O pai adotivo abriu um buraco para ele entrar, ele não pode entrar pela porta, senão eles vão ver. Porque Siretede'wa está aí nessa casa, escondido. Então ele entrou, todo cansado, suado, falou assim para o pai dele: “Eu vou descansar um pouquinho, depois eu vou começar a atacar”. Sozinho, ele tinha flecha, flecha bem mais resistente do que a do Siretede'wa, ponta bem grande assim. Siretede'wa é baixinho, guerreiro, forte.

Então o Sare'wa se enfeitou para guerrear. Era de tardinha, o sol já estava se escondendo. Então ele deu o primeiro ataque. Foi e atacou. Eles o viram vindo na direção deles, foram, o rodearam. Ele começou atirar, não errava, atirava, acertava, acertava, acertava. Quando eles atiravam, só o arranhavam no corpo. Ele voltou de costas e entrou pela porta de costas. Então escureceu.

De manhã se pintou, para guerrear mesmo, como Xavante se pinta, daquele preto, para guerrear mesmo, para valer, esse é para matar mesmo, agora. Esses Siretede'wa são muitos, muitos mesmo. O pai dele falava assim: “Você tem que ter cuidado, muito cuidado mesmo”. “Você não se preocupa comigo, ninguém me acerta, eu sei desviar, sou veloz, ninguém me pega.” Estava todo enfeitado e tinha muito remédio dele. E jogava remédio pelo vento, para os acalmar, para eles não ficarem muito resistentes, para acabar a força deles. Ele tem esses remédios.

Ele começou cedinho a atacar. Siretede'wa tinha grupo bem grande, atirava, ele brincava assim, ele acertava. Matou bastante mesmo, tinha só ele. Descansava quando acabava flecha, entrava de costas na casa dele. Pegava mais flecha e atacava, ele acertava, acertava, tudo cercado assim, atirava, acertava para lá. Quando Siretede'wa já estava diminuindo, pois o Sare'wa já tinha matado quase todos, eles começaram a descobrir: “Esse aí não é Xavante não, esse é de outro povo, quem criou ele? Alguém deve ter o adotado”. Porque ninguém acerta nele. Começaram a gritar: “Atirador, tem que atirar flechas cruzadas, tem que dar uma cruzada nele, para acertar, esse não é Xavante não”.

Então começaram a descobrir, esse não é Xavante não, por isso é invencível, muito forte. Começaram a se afastar, descobrir que ele não é Xavante, é Sare'wa mesmo. Afastaram. Foram embora. Então o pai dele falou: “Você é muito forte”. Esse Sare'wa ensinou os remédios para o pai dele, para a família. Depois ele morreu. O grupo dele morreu antes, sobreviveu só ele. Então esse Sare'wa, que foi adotivo, salvou esses Xavante. Ensinou remédio, surgiu esse remédio, curandeiro, para curar, ensinou tudo. Esse remédio é um espírito que ele deu para o Xavante, por isso Xavante é muito forte, na guerra.... Xavante é invencível, guerrear com qualquer outro índio que aparecer, Xavante é a pior raça do que todos esses... Qualquer índio. Por isso Xavante é guerreiro, ainda preserva isso, ensinado pelo Sare'wa, remédio, quando aparecer alguma guerra na aldeia, Xavante vai em cima mesmo, não foge... Xavante não é fugitivo. Tem alguns índios que são fracos, tem alguns que são fortes, sabem mais... Essa raiz, esse espírito que tem nas raízes para fazer os remédios... São indicados por esse guerreiro antigo, esse que já morreu...

Esses Sare'wa ainda vivem nessas matas, Xavante fala que Sare'wa é difícil morrer, eles estão sempre vigiando a gente. Quando algum espírito mau se aproxima, ele que desvia. Como os brancos também falam na Bíblia, que tem anjo da guarda, mesma coisa do Xavante, o Sare'wa. Ele vigia o Xavante, para não acontecer alguma coisa, ele vê tudo. Quando vem onça, ele desvia. Sare'wa

só trata de vigiar. Atrás da árvore, está escutando a gente, Sereburã está explicando assim, esse Sare'wa, ele sempre vive, escuta a gente, ele escuta quando você está conversando dentro de casa, fica atrás da casa, mas não dá para ver a forma concreta dele, ele é invisível.

Sare'wa existe, Xavante antigamente conversava com ele. Não é qualquer Xavante também... No mato ele vê, a forma de gente. Antigamente tinha um que falava que fazia contato com ele, Sare'wa falou tudo: “Nós temos aldeia, nós estamos vivendo aqui, grupo muito grande, nós os vemos, mas vocês não conseguem nos ver, mas nós vemos vocês, nós vemos tudo”. Xavante antigamente tinha um escolhido para fazer contato, não é qualquer um. Sare'wa é assim que eles vivem até hoje, dentro da mata. Até hoje Xavante respeita Sare'wa, tem que respeitar. Xavante sabe, se houver guerra, ele ajuda.

Esse menino que guerreou contra os Siretede'wa, ele morreu dentro da aldeia do Xavante, ficou velho e morreu. Ensinou tudo, remédio, raizeiro, ensinou tudo, ele sabe mais do que Xavante. Então Xavante aprendeu junto com ele, foi ensinando, ensinando... Remédio contra cobra, qualquer um... Para evitar não chegar alguma coisa ruim. Esses paus têm significado. O branco pensa que é só enfeite, mas esses paus são algo especial, Sare'wa ensinou, e Xavante preserva.

Sare'wa ainda vive hoje, Xavante fala que eles não morrem. São de espírito mais forte, de mais poder do que nós. Dá para sonhar com eles, Xavante sonha com eles... Os velhos sonham com eles, qualquer um pode sonhar. Às vezes tem o Sare'wa ruim, mas tem alguns que são bons, tem alguns que são mais bravos, ele assusta, ele te castiga, eles contam assim. Eles falaram que eles sonham com esses Sare'wa também, ainda eles sonham, conversam. Qualquer um pode sonhar com os Sare'wa. Antigamente, Sereburã falou assim, à noite, eles sempre apareciam à noite, no escuro eles apareciam. Antigamente ficavam com muito medo desses Sare'wa, às vezes eles pegam criança, levam para aldeia deles. E não volta não. Levam para aumentar a população deles.

Meus comentários

A cosmogonia A'uwê prossegue com este relato mítico, que fala do segundo momento de ruptura da unidade do povo A'uwê. A primeira ruptura se deu com a separação do Öwawê'wa, que cria o povo warazu, separado do povo A'uwê original pelo mar. Agora, com o afastamento de Si'rupi e seu cunhado, será criado o povo Sare'wa, invisível. Serão agora três os povos oriundos dos antigos A'uwê: o povo A'uwê propriamente dito, os warazu e os Sare'wa. Embora provindos dos A'uwê, os warazu constituirão um povo muito diferente de seus ancestrais, por isso podemos pensar sua separação como certa ruptura. Já com os Sare'wa, os A'uwê os consideram como próximos de si; por isso seria mais razoável ver essa separação como uma diferenciação dentro da unidade

do povo A'uwê e não uma ruptura. Consideraram também os Xerente como parte de seu povo original, falando a mesma língua, de modo que seriam quatro os povos originados dos ancestrais A'uwê.

Em nossas primeiras conversas, os velhos disseram que os ritos de iniciação dos wapté, que os A'uwê copiaram dos Sare'wa, foram criados pelos próprios Sare'wa. Posteriormente, Rupawê, o mais velho da aldeia, esclareceu ao seu sobrinho Paulo Supretaprã que em verdade quem criou essas tradições não foram os Sare'wa, mas um outro povo, os Siretede'wa. Esta palavra significa “baixo, pequena estatura”, daí o nome colocado pelos povos antigos. Era uma outra etnia, extinta, talvez com outra língua, e eram inimigos tradicionais em guerra com os A'uwê.

Aconteceu no zomori, a caçada comunitária. Assim se inicia a narrativa. Um grupo inimigo decide matar o cunhado de Si'rupi. Antigos ódios e mortes, e da família desse cunhado só restara ele. Seus inimigos resolvem matá-lo de modo a não deixar nenhum vivo, para que ele não se crie e, com sua parentela, venha depois a se vingar dos antigos matadores de sua família. É, ao menos intencionalmente, a idéia do extermínio total dos membros de uma parentela inimiga. Si'rupi era casado com a irmã desse seu cunhado que ia ser morto. Este não sabia de nada sobre essa programação. Si'rupi tinha irmãos e uma irmã. O marido dessa sua irmã ouviu a conversa de que o cunhado de Si'rupi ia ser morto durante a caçada, quando matassem um bicho. É lá que ele ia ser morto. O marido da irmã de Si'rupi avisou a um dos irmãos de Si'rupi, que foi lá na casa do Si'rupi e deu essa notícia. Si'rupi se zanga e toma isso como um desrespeito a ele, e vai defender o cunhado ameaçado de morte. Ao contrário do que afirma Maybury-Lewis¹⁵⁵, os velhos esclarecem, em várias situações similares, que os cunhados têm uma relação de defesa e solidariedade mútua. O marido da irmã tem obrigação de notificar os irmãos dela, seus cunhados, “se ele não falar nada, sabe que vai dar problema. O cunhado tem que falar; um deles tem que falar, porque ele ouviu, tem que avisar ao cunhado, e este vai avisar ao Si'rupi”; caso contrário, Si'rupi vai ficar bravo com seu irmão. Quando alguém ameaça o cunhado, é como um desrespeito a ele: “Está te atacando. E (vão dizer) que ninguém está olhando por ele, que não tem cunhado. Se ele tem poder, ele não vai abandonar o cunhado, vai defender”, se posicionando a favor de seu cunhado, lembrando que este não está sozinho. “Se alguém ameaça seu cunhado, é como se estivesse lhe ameaçando, lhe desrespeitando. Sabe que, quando você vai casar com a irmã do outro, o homem tem que gostar do cunhado. Por quê? Porque está casado com a irmã dele. Então a gente tem que

155 Maybury-Lewis, 1984, p. 150-151. O autor considera que “a hostilidade entre grupos de parentesco, característica da sociedade Xavante como um todo, é sentida, na esfera doméstica, de modo particularmente agudo entre esses dois afins (...). A relação entre eles é abertamente cortês e formal, mas por detrás dessa aparência há desconfiança e ressentimento” (p. 150). O autor vê no mito da onça e do fogo uma expressão simbólica dessa tensão, no episódio entre os dois cunhados que vão à busca dos filhotes de arara.

gostar do cunhado.” Si'rupi tinha forte amizade com seu cunhado. Também no caso dos dois Sare'wa presos pelos Siretede'wa, a irmã dos dois Sare'wa é avisada pelo seu marido Siretede'wa que os irmãos dela (e portanto, cunhados dele) iam ser mortos durante a corrida de tora de buriti.

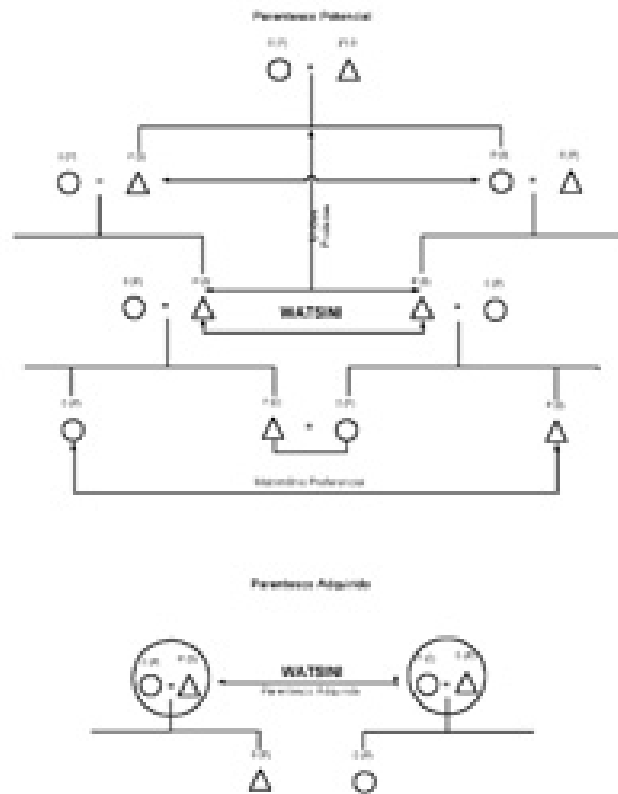
Existe na cultura A'uwê uma situação específica de potencial conflito entre os cunhados: quando o casamento é muito fora da regra preferencial. Nas palavras do tradutor, o casamento preferencial obedece à seguinte regra: “Dentro da cultura da gente, tem o amigo que se tem confiança. Sendo parceiros íntimos, podem se transformar em wasini. É seu amigo mesmo, anda sempre junto com você, um defende o outro. A amizade vem em primeiro lugar. O parceiro íamo pode se transformar também em wasini. Quando os dois têm uma família, eles já combinam. Os filhos deles já estão prometidos para casar. Antes de ter o filho, os dois já têm o compromisso. Tanto faz se é filho ou filha, já é um acordo entre eles. Ninguém vai interferir nisso. Os dois já sabem que no futuro vão ser isiwasini. Uso este termo e não simplesmente wasini, pois estou falando deles. Já estão assumidos, em compromisso, pela amizade, respeito. Essa pessoa com quem temos uma relação de wasini, até morrer ela vai ser nosso parceiro para os casamentos de nossos filhos. Toda a relação de família virá daí. Essa relação de wasini é muito importante. Se seu wasini não tiver mais filhas, então você o consulta e diz a ele: “Olha, tem meu filho que precisa casar, mas você não tem filha. Ele não pode ficar solteiro”. Então seu wasini vai ver se ele tem primas de primeiro grau para casar. (Consideram-se primos de primeiro grau os filhos dos irmãos do pai e dos irmãos da mãe. Os filhos das irmãs do pai e das irmãs da mãe são considerados distantes.) Se ele não tiver prima de primeiro grau, então ele pode ver as primas que são filhas da irmã dele. Ele vai ver se tem lá uma mulher para casar com o filho do wasini dele. Se ele não tiver filho nem primos de primeiro grau, então ele pode procurar entre os filhos da irmã do pai (itebe). Ele vai estar sempre conversando e consultando esse amigo dele sobre os casamentos.

(O tradutor prossegue esclarecendo) “A vida entre os primos de primeiro grau é o mesmo tratamento dos irmãos. Eles se juntam mesmo. Os pais já os preparam para não pegarem a fofoca que pode vir sobre um ou outro e, através disso, dividir as famílias deles. Para não acontecer isso, caso um dos primos tenha um outro amigo e esse amigo fofocar, ele não acredita. Ele só ouve e guarda. Qualquer problema, ele pergunta para o primo. E este diz a ele: ‘Eu não falei nada disso. Você acreditou nisso?’. ‘Não, apenas estou perguntando para saber disso, se você falou isso mesmo. Como nossos pais orientaram a gente? É não acreditar na fofoca. Não pegar isso.’ Não se pode esconder nada para o primo, sempre tem que falar a verdade. É por isso que eles são unidos. Como se fossem irmãos. Isso é porque é filho do irmão do pai. Se tiver algum conflito, os dois primos estão juntos, se vendo um ao outro, se o outro foi ferido, quem feriu? Ele vai atrás. Ele vai só para pegar aquele que feriu o primo. É por isso. Por isso que eles são preparados, primo é primo. É bom ter muitos primos, mui-

to bom. Por isso o primo de primeiro grau é importante. Se tiver três, quatro, cinco irmãos dele, é muito bom.”

Quando surgem invejas ou fofocas de que os wasini fazem feitiçaria, para evitar esses comentários rompe-se com essa regra, e só as famílias se fecham então, e os casamentos passam a se dar entre os primos cruzados, como é proposto no esquema apresentado no livro dos salesianos (A'uwê Uptabi, p.118):

(ESQUEMA DE CASAMENTOS PREFERENCIAIS)



(Prosegue o tradutor esclarecendo) “Esse esquema (de casar entre filhos de amigos) é o ideal. Mas, se eu estiver fora da minha família, e não é amigo da minha família, e eu casar lá, sou eu que me dano. Eu que decidi a minha vida, mas são inimigos do meu pai. A filha gosta de mim, mas e o pensamento do sogro? O que ele pensa? Se já existe um conflito deles com os meus pais, então eu que tenho de ficar esperto. Não vou poder ficar à vontade, ninguém vai me ajudar. Se você casar com alguém que não for o compromisso dos pais amigos e tiver inimizade daquela família com a sua, lá você vai ficar numa situação mais difícil. Você vai ficar com medo, preocupado, vai pensar que está lascado, pode acontecer coisa ruim um dia. Entre eles não há confiança. Quando você criar seu filho, você não vai saber se ele vai ficar do seu lado ou se ele vai do lado

do avô. É nesse sentido que eu entendi a interpretação que o David Maybury-Lewis fez sobre a relação entre os cunhados, porque ele esteve aqui na época em que o povo entrava em conflito e ele viu essas coisas. Como eu falei, primo de 2º, 3º, 4º, 5º grau não dá, é só entrar em conflito mesmo. Do jeito (ideal), aí não tem conflito.”

O tradutor Paulo Supretaprã está se referindo aos fortes conflitos que ocorreram no período da chefia de Ahopöe: “... Estava tudo em paz, tranqüilo. Depois veio o Ahopöe, então teve muito conflito mesmo, disputa de poder, ele jogou os primos dele uns contra os outros, daí que destruiu, acabou. Na história do warazu, ele é importante, mas para a gente não. Ele que começou causar esse conflito quando ele chegou para cá. Ele ia ser matado, então o socorreram aqui. Ele trouxe esse problema para cá. Por causa dele a aldeia de Pimentel ia ser atacada. David (o tradutor está se referindo a David Maybury-Lewis) esteve aqui nessa época. Por causa disso é que na época do Ahopöe a relação entre genro e sogro, e entre cunhados, era conflito. Normalmente, com o primeiro modo (ideal), funciona bem. Quando entra primo de 2º, 3º grau, aí começa o conflito. Mas, antes do Ahopöe, a relação entre sogro e genro corria normalmente, com amizade”. Segundo o tradutor, David Maybury-Lewis teria tirado suas conclusões sobre as tensões entre sogro-genro e entre cunhados a partir de um contexto histórico muito conflituoso que se deu com a política de Ahopöe, mas esta não é a regra preferencial que tradicionalmente orienta os casamentos Xavante e, em consequência, a relação entre sogro-genro e entre cunhados. Embora esses conflitos gerados por casamentos não-preferenciais existissem, eles aumentaram com a política de Ahopöe.

Casar com pessoa de família inimiga visando a dividi-la ou casamento decidido entre o rapaz e a moça, sem concordância do sogro e cunhados, também são fontes de conflito: “Às vezes acontece do inimigo entrar lá no meio de uma família através do casamento só para criar problema. Ou de uma moça gostar de um rapaz, os dois estão há muito tempo entrando em contato escondido, já têm relação há muito tempo, apaixonou com o filho do inimigo. Se o pai ou a mãe ou o padrinho falam, ela não ouve. Então não tem jeito dos parentes tirar esse homem dela; tem que aceitar. Mas a relação dele com o sogro e o cunhado vai ser complicada, ele tem que ficar meio esperto. Os cunhados (os irmãos dela) vão ser contra, não querem que os pais aceitem esse casamento, eles ficam inimigos. Isso existe. Mas normalmente isso não acontece. Quando foge da regra ideal, então tem esses problemas. Nesses casos, não tem jeito, ele não fica tranqüilo, não pode dormir despreocupado. Deve ser isso que o David deve ter visto mais, então nesse sentido o que ele pensou ele acertou”.

A relação entre cunhados (o irmão da esposa e o marido da irmã) é importante na cultura A'uwê: “A gente tem que contar com o cunhado, porque, na hora do conflito, quem vai me acudir? Ninguém vai me salvar. Então é importante tratar bem do cunhado. Se ele é casado com a minha irmã, então eu tenho que

tratar bem dele, contar com ele, confiar nele. Tudo que tiver eu tenho que contar com ele. E, quando ele tiver filho, o meu sobrinho, eu vou contar mais ainda. Ele é importante, ele vai lhe dar cobertura, vai te proteger. Se tiver alguém em cima de você, ele lhe protege, ele que parte para lhe defender. É muito difícil de ter conflito, é muito difícil. É importante a gente ser unido com o cunhado. É ele que te alimentou também, porque ele sai para caçar, traz comida para te alimentar. Ele traz não para mim, mas para meu sogro, que é o pai dele. E para o meu pai. E eu estou usando, por isso é o mesmo. Ele está alimentando com a caça. E eu tenho que prestar atenção também, porque é em troca também. Não só ele vai me proteger, mas eu vou protegê-lo. Tudo é controlado. Ele vai ser considerado família também. Se tiver uma briga, uma guerra, o meu cunhado vai me defender se alguém vier contra mim. E, se tiver uma briga dentro da casa, entre eu e minha mulher ou com meu sogro, meu cunhado pode interferir. Se eu tiver razão, ele fica do meu lado. Se não tiver razão, não tenho defesa. Ele não puxa para o lado da irmã, nem do pai dele, se eu tiver certo. Não é só porque é irmã que vai defender”. Quando coloquei para o Paulo que alguns pesquisadores, incluindo o David, consideram que a relação entre os cunhados tem um lado de conflito, Paulo argumentou: “Wasteredi (errado, ruim). A gente tem que dar valor. Se não, de onde que a gente ia criar o nosso filho? Em troca disso a gente tem que proteger o cunhado, o genro. Essa família tem que ser protegida. Tudo funciona assim dentro da cultura da gente. O certo é isso. E até hoje também”.

Durante este relato, os velhos explicaram que a relação entre irmão e irmã é sempre motivo de muito resguardo. Irmão e irmã procuram evitar muita proximidade e intimidade entre si, para que não ocorra a quebra da interdição do incesto. Quando a irmã dos dois Sare'wa fica sabendo que eles iam ser mortos, ela os chama para avisá-los. Segundo os esclarecimentos do tradutor, “ela fingiu que era para tirar as sobranceiras. Quando vai tirar sobranceira, vai na casa da irmã. Não é a irmã que tira, é a mãe. A gente evita de conversar com a irmã, de ficar mais perto. Se ficar perto da irmã, pode acontecer de gostar, de se apaixonar. A gente não sabe, pode gostar, é por isso que evita. A gente não sabe o que vai sentir depois. Para evitar isso, a gente não pode conversar muito com a irmã, senão depois ela não te respeita, irmão vai desrespeitar irmã, tudo isso é evitado. Com a cunhada, mulher do irmão, pode. Os dois viveram na casa da irmã, mas sempre ficavam do lado de fora. A mãe dessa irmã (e dos dois irmãos Sare'wa) não morava na aldeia dos Siretede'wa. A irmã veio para morar nessa aldeia. Ela deve ter sido pega em alguma guerra. Por isso ela viveu e casou com o Siretede'wa. Mas normalmente não se casavam. Roubavam, pegavam as mulheres. Ela não é matada, só o homem. A mulher é pega para casar. Costumavam roubar as mulheres, e o homem morria. Por isso ela estava nessa aldeia. Ela reconheceu que eram seus irmãos por causa das flechas. A flecha que a gente faz é tudo diferente, é para reconhecer de que povo é. E ela reconheceu. ‘Essa flecha é meu irmão que faz’, ela conhece quem faz.”

O motivo circunstancial que leva Si'rupi e seu cunhado a se separarem do seu povo é a notícia de que seu cunhado ia ser morto por causa de conflitos de família. Em um nível mais profundo, Si'rupi se separa dos A'uwê porque ele tem o saber pre-ciente de que ele deve criar um outro povo, os Sare'wa, invisíveis. Este saber pre-ciente rowa'õno está presente em todas as ações cosmogônicas dos romhõsi'wa, esclarecem os velhos. Cada romhõsi'wa realiza a sua parte na criação do mundo A'uwê. Eles já têm no pensamento o que devem criar: “Agora, o Sare'wa vai para outro mundo, ele vai viver de outro jeito, foi para lá. A programação já foi feita, por isso essa idéia vai se realizar, e separou. Ninguém vai ver onde ele vive, é um invisível agora, podem surgir e desaparecer”.

Os Sare'wa têm mais poder que os A'uwê que ficaram. Separam-se para constituir um outro modo de ser e viver. Sua separação expressa uma diferenciação de nível do poder romhõ entre os A'uwê primordiais. Roberto Wawe'ru comenta que “no início ainda viviam como a gente, depois foi passando, a idéia deles foi crescendo mais, Xavante fala que o Sare'wa é mais inteligente, porque ele pensou muito, tem pensamento muito... tem muita idéia, eles são mais adiantados do que nós, ele é adiantado mesmo, porque tem o espírito que tem poder... se tivesse (poder) como ele, Xavante seria igual ele, se transformava... Xavante antigamente se transformava, antigamente. Hoje Xavante não tem mais esse poder. Mas esse Sare'wa até hoje se transforma. Ele se afastou do Xavante, e começou esse pensamento dele, mais experiente, maior, superior ao Xavante”. Em um de seus comentários, o Hipru matiza essa questão da diferença de poder entre os Sare'wa e os A'uwê, relativizando-a: “Os Sare'wa tinham mais poder do que aqueles que eles se separaram, mas todo aquele povo antigo tem poder. Todos eles, porque, se não tivesse poder, o povo simples, que não é invisível, não ia descontar contra Sare'wa e acabar com eles. A gente admira nisso. Sare'wa atacou os velhos que estavam comendo carne de anta. O povo simples atacou Sare'wa, descontaram, tomaram de volta os arcos e flechas. Então deve ter poder também. Se ele é invisível, como que vai lutar contra ele? Então a gente pensa nisso. Povo antigo é tudo igual, os dois tinham igual poder. A gente imagina isso, esse povo antigo é tudo igual, mas, se a gente pensa de hoje, entre a gente, não temos quase poder nenhum, não conseguimos nem sumir. Estamos sempre do mesmo jeito. A gente acredita mais naquele povo antigo, porque tem tantos poderes. A criança nasce também com poder. Ele é inocente, mas ele já sabe o que ele vai ser (se transformar) na vida. É isso”.

Decididos a se separarem dos A'uwê, Si'rupi e seu cunhado se afastam em direção à umhure, a mata virgem, fechada. Os Xavante têm várias classificações para a vegetação: amhu é o cerrado, paisagem aberta com árvores de pequena estatura no meio; marã é uma mata de pequena densidade de árvores de porte médio, enquanto umhure é uma mata fechada, de maior extensão, com grande densidade de árvores de maior porte. De difícil acesso é o local em que viverão os Sare'wa. Apê é o campo aberto, o varjão; saité é uma pe-

quena área de mata mais alta que o cerrado, no meio do campo. Dois Sare'wa, transformados em beija-flores, inspecionam o lugar indicado por Si'rupi e seu cunhado, para a localização da futura aldeia. Os dois enviados consideraram o lugar “muito sujo”, mas é esse mesmo que Si'rupi e seu cunhado querem. Era um lugar fechado, ninguém chega lá, é protegido, e ninguém os veria. Até hoje os Sare'wa continuam vivendo nesse lugar quase inacessível aos A'uwê. Esta imagem de um lugar inacessível como morada tem um simbolismo espacial muito significativo. Lugar inacessível, mata virgem e fechada são símbolos de uma maior profundidade e densidade espiritual que estão bem de acordo com a qualidade de maior poder romhõ que caracteriza os Sare'wa em relação aos A'uwê. Analogamente, mas no sentido inverso, poderia ser vista a separação daquele que se transformará no warazu, já que ele é visto pelos A'uwê como não mais um índio, portanto com uma qualidade e um poder inverso (se não menor) ao dos A'uwê, dado sua periculosidade ameaçadora para os A'uwê. Os Sare'wa vão se localizar no interior da mata virgem e fechada, quase inacessível, com um maior poder que muitas vezes é usado para proteger os A'uwê, enquanto os warazu vão se localizar num outro extremo, no além-mar, distante, talvez por isso simbolicamente mais exterior, e seu “re-aparecimento” no espaço dos A'uwê veio sempre acompanhado de destruição e perigo. Pensando numa disposição espacial simbólica, após a separação do Öwawê'wa e dos Sare'wa, os A'uwê seriam “o povo do meio”, entre os Sare'wa e os warazu.

Apresentei aos velhos a versão de Jerônimo sobre a história dos Sare'wa. Segundo Jerônimo, aquele que se separou chamava-se Ubuhu, teria saído com a mulher e os filhos, ido com dois brincos de orelha que lhe dariam os poderes de aparecer de uma forma diferente e de gerar, e iria aparecer só quando encontrasse com um A'uwê bem bonito. Ele faz uma casa e nela coloca cascas de árvore. Amarra essas cascas com umas tiras e põe no chão. E diz aos filhos que fiquem olhando para essas cascas. Então essas cascas de árvore começam a se abrir sozinhas e ficam de pé como pessoas. Ubuhu chamava, e os paus ouviam. E começaram a surgir as pessoas, e ele repete essa operação várias vezes. Os seus irmãos o seguem e, quando vão chegando perto da sua aldeia, encontram milho. Ficam espantados: como cresceu tão rápido? Então eles se pintam e vão até a aldeia do irmão mais velho. Entram na casa dele, só que ele não chora com eles. Já é um sinal de que a partir daí ele os acha estranhos.

Os velhos contestaram esses vários pontos¹⁵⁶. De acordo com eles, Ubuhu é um personagem de outro mito, aquele que se transforma em cotia. O per-

156 É freqüente entre os povos indígenas haver variações nos detalhes das narrativas míticas segundo grupos diferentes da mesma etnia. Ainda assim, achei necessário que os velhos soubessem e comentassem essas diferenças, de modo que pudéssemos com esses comentários ter um amplo olhar sobre o que poderiam ser matizes narrativas e distorções criadas pela imaginação de Jerônimo, considerando a diferença entre sua trajetória por influências missionárias protestantes e salesianas e a característica dos velhos narradores da aldeia de Pimentel Barbosa, que se consideram os detentores de uma memória mais preservada do saber dos ancestrais.

sonagem do mito dos Sare'wa, como vimos, é Si'rupi, e ele se separa com o cunhado e não com mulher e filhos. Sobre o fato de que ele teria colocado os brincos de pau na orelha para gerar, comenta o tradutor Paulo Supretaprã: “Sereburã, o meu tio Rupawê e todos eles responderam: ‘Como que ele está contando que esse Ubuhu colocou esse pau na orelha, para gerar o povo? Não é assim. É muito diferente, é muito diferente. Não é desse jeito o nome dele. Não é desse jeito que ele fez, não é assim a história. Esses brincos não têm nada a ver com essa história de gerar novo povo. Os Sare'wa não são criança, não são rapazes, para colocar o pau na orelha para gerar. São adultos, são velhos. Ipredu, são ipredu, por isso eles não brincam com isso. Por que ele vai brincar com isso e colocar o pau na orelha para gerar? Não tem nada ver essa história de pau para gerar’. É isso que eles querem dizer. ‘Não são crianças para brincar. São dois adultos que tiveram essa idéia. Então não é isso’, eles responderam.”

“Também não é verdade que ele tinha saído com mulher e filhos. Isso não foi assim. Eram dois homens, cunhados. Foram apenas dois homens que ficaram para trás. Foi essa história. Não é que a esposa e os filhos ficaram e mandaram os irmãos seguirem para frente. Isso não é verdade. Quando ele fingiu que furou o pé no pau, nem pensou na esposa. A esposa foi junto com o povo, foram só os dois homens que ficaram. Foi assim a história. Também não teve essa fala de que ele só apareceria a um A'uwê bonito. Não é verdade. Não era assim. Os velhos estão achando uma brincadeira essa narrativa do Jerônimo: ‘Está certo, ele está acertando tudo! Isso mesmo, é verdade...’. Gozação! Isso não é verdade, não falou nada disso, que ele não vai ser visto mais, que ele só vai aparecer quando tiver um homem bonito, um índio. Isso ele não falou nada. A única coisa que ele disse é que o cunhado dele tinha se machucado, que eles iam ficar um pouco. Se ele melhorasse, iriam atrás. A história é só isso.”

“Também não teve isso de que os irmãos teriam encontrado milho perto da aldeia dele, e, ao chegarem lá, ele já teria os estranhado, pois não chorou com eles. Dá raiva isso... ele nos atrapalha, esse pensamento dele. Ficamos enjoados disso, não dá para ouvir. Hipru disse: ‘Não, está sendo muito bom, essas perguntas, para gente ver isso, para gente saber também. Está ficando bom também, é o jeito mesmo, a gente tem que saber mesmo’. Eu só estou falando porque me dá raiva, ele misturando tudo, atrapalhando, a história malfeita, não era isso. ‘Então essa história de milho, ninguém vê esse milho lá’, Sereburã falou assim, ‘não teve isso da família entrar lá na casa. É muito difícil. Apenas que, cada vez que o povo fazia zomori, caçada familiar, só via aquela casa, mas, chegando lá, não tinha ninguém, estava tudo abandonado.’”

Nesse processo de diferenciação dentro dos A'uwê primordiais, os Sare'wa surgem como um povo de muitos poderes: o de se tornarem invisíveis, o de se transformarem em muitos tipos de seres, como as árvores ou animais (como cavalo, beija-flor, pássaro cabeça-seca, jaburu), seja para ajudar

ou atacar os A'uwê. Os Sare'wa têm o poder de vestir uma roupa de animal, esse animal passa a existir como caça para o caçador, e o Sare'wa retorna à condição humana. Com os demais romhōsi'wa, uma vez transformados em animais não mais retornam à condição humana. Segundo os esclarecimentos do Sereburã, “quando a pessoa humana se transforma em animal, não tem mais jeito de se des-transformar, voltar. Acabou. Só os parinaia e os Sare'wa podem voltar (à condição humana). Mas aquele povo que já pensou o que ele vai ser, aquele acabou, o resto da vida ele é bicho. Não tem jeito da gente falar muito sobre isso. Se acontecesse dele virar animal e voltar, dava para a gente falar, mas, quando o humano se transforma em animais, daí já é animal, acabou. Acabou a vida dele de humano. Agora é o bicho. Só aqueles dois (parinaia e Sare'wa) podem se transformar em animais e depois voltar em humano. Eles podem se transformar para fazer alguma coisa com você. Por exemplo, você está no cerrado ou no mato, às vezes acontece de você ter andado muito e não acha nenhum bicho para caçar. O Sare'wa se transforma em bicho para você, ele ficou com pena de você voltar sem caça. Às vezes é difícil de achar o bicho, não é toda hora que você acha. Às vezes os bichos se escondem, é muito difícil achá-los. Sare'wa fica com pena de você, que andou tanto para caçar, então ele se transforma em bicho. Mesmo ele sendo humano, ele se transforma em bicho, mas ele sai fora, ele é um povo humano, ele volta a ser humano, e aquele lá que se transformou em bicho já fica lá, o bicho está para você caçá-lo. Nós chamamos roupa de zazahe, a roupa sua é da'uzá. Os Sare'wa fazem isso, de vestir roupa de animais. Às vezes eles querem atrair alguém, se vestem da roupa de um bichinho bonitinho, a pessoa está querendo pegar aquele bichinho, e ele vai indo. Lá ele tira a máscara e vira homem, gente. Isso existe. O Sare'wa é a única pessoa que se enfeita (usa roupa) de animais. Por exemplo, você é ruim, e eles querem judiar de você, você é um caçador, viu um bicho andando, e ele já está mais adiante: ‘Como ele já está lá?’ E você está indo atrás, você vai longe, ele tira a máscara, você vai ter que brigar com ele. Sare'wa faz isso, às vezes ele se veste para te assustar, ver se você é homem. É roupa, igual onça, todos os bichos eles imitam de vestir. Às vezes eles se transformam num bando de jaburu, esses de cabeça-seca. Sare'wa tem outro nome, peádaupré, porque ele vive igual peixe, dentro da água. Ele se transforma dentro da água, ele é vermelhinho, ele se enfeita com a escama de peixe, igual peixe. Os Sare'wa usam muita roupa de bicho, mas dentro é gente. Se ele tem dó de você e ele se transforma em animais, é para você matar, e ele vira gente. É a maneira que ele se transforma para a pessoa e depois se des-transforma em gente. O bicho vai existir para você caçar. Esse é um tipo diferente de transformação. O Sare'wa tem o vestuário dele, de bicho.

Sare'wa tem essas duas maneiras que ele pode se transformar, uma em bicho mesmo e a outra usando a máscara dele para te assustar. No caso do

parinaia é diferente, ele só cria, não vai se transformar usando a roupa de animal. Eles só se transformaram para a criação, é só no início da criação, para existir os bichos. Mas Sare'wa pode enganar, ele usa da máscara, ele pode se transformar em bicho, árvore, tudo isso. Mas só ele. Mas parinaia não, foi só na criação que ele foi mostrando os animais. Entre os Sare'wa têm os bons e os malvados, mas A'uwê comum, mesmo feiticeiro, não usa isso de disfarçar para assustar os outros. Os Sare'wa sabem disfarçar, mas um de nós não sabe, se alguém atirar já morremos. Sare'wa não, você pode dar flechada, você fere, ele não morre”.

Esta prática de vestir roupa de animal aparece em relatos etnográficos de muitos outros povos indígenas e tem sido um tema de muita reflexão etnológica, pois tem a ver com um tema mais amplo, que aqui estamos tratando, qual seja, o transformismo como princípio fundamental das cosmologias dos povos indígenas das terras baixas sul-americanas. Peter Rivière, examinando “o modo pelo qual as pessoas podem ser transformadas, ou se transformam, ao mudar sua pele ou vestimenta”, procura investigar “a relação entre as faces interna e externa do corpo, tomando-as como reflexos das modificações da natureza humana”¹⁵⁷. Quando os humanos usam roupa animal, correm o risco de uma transformação irreversível caso não se resguardem da prática do comportamento alimentar animal, como é o caso de um mito Tiriyo em que um jovem vestindo a pele de jaguar lambe o sangue cru das queixadas que caçava e por isso se torna um jaguar não mais apenas em aparência como também em realidade definitiva¹⁵⁸. Peter Rivière entende que “vestimentas e adornos humanos são sinais visíveis da condição humana, mas que escondem uma animalidade invisível”¹⁵⁹ que a qualquer momento pode vir à tona, por isso os resguardos necessários. (...) Discernir se uma criatura é um ser real ou um espírito usando as ‘roupas’ daquele ser depende do contexto desse encontro, salvo o caso dos xamãs que podem ver, através do disfarce, a realidade interior do outro”¹⁶⁰. Pesquisando entre os Piaroa, Joana Overing (1988) observa que enquanto os animais possuem apenas a “vida dos sentidos”, os humanos têm a “vida do pensamento”, contida no corpo humano sob a forma de “contas da vida”, que são “as roupas internas do indivíduo”. Re-encontramos nes-

157 Rivière, 1995, p. 192.

158 No mito da onça e do fogo, vimos algo análogo na explicação dos Mbyá-guarani sobre tupichua, o “espírito da carne crua”, que leva à transformação no jaguar. De modo análogo, vamos encontrar o mesmo perigo narrado em um mito Tiriyo comentado por Rivière: um jovem que se casa com a filha de uma águia recebe a roupa de águia para caçar, e, como tem de comer “carne praticamente crua”, ele depois encontra muita dificuldade em escapar e retornar para casa em sua forma humana (Rivière, 1995, p. 195).

159 Nos mitos da onça e do fogo, e da criação da anta, comentamos nesta mesma linha sobre as consequências da periculosidade da faceta animal que faz parte da natureza humana e que pode levá-lo a perder sua condição humana. Assim também aponta Rivière: “Quando, como acontece no pensamento Tiriyo, os preceitos estabelecidos para o ser humano deixam de ser seguidos, há o perigo de reversão à animalidade” (Rivière, 1995, p. 201).

160 Rivière, 1995, p. 196 e 194.

tas reflexões sobre o mundo transformacional indígena a importante e difícil questão da compreensão das inter-relações entre essências/espírito e as aparências/formas com que elas se revestem. Neste mesmo propósito caminha a leitura perspectivista de E. Viveiros de Castro, segundo a qual todos os seres que tenham capacidade de intencionalidade consciente e de “agência” estão na condição de sujeito, e é sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista¹⁶¹. “Em vez do pressuposto de que o ponto de vista cria o objeto, no perspectivismo indígena o ponto de vista cria o sujeito (...) os não-humanos colocados em perspectiva de sujeito não se ‘dizem’ apenas gente; eles se vêem morfologicamente e culturalmente como humanos (...) todos os seres vêem (‘representam’) o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles vêem (...) os não-humanos vêem as coisas como ‘a gente’ vê. Mas as coisas que eles vêem são outras: o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa cerimonial...”¹⁶² A construção da visão perspectivista tem uma de suas importantes fontes nas formulações de Philippe Descola a partir de sua investigação junto aos Achuar da Amazônia equatoriana. Segundo Descola, “diferentemente do dualismo moderno que distribui humanos e não-humanos em dois domínios ontológicos mais ou menos estanques (análogo ao dualismo natureza/cultura criticado tanto por ele como por E. Viveiros de Castro, bem como por nós), as cosmologias amazônicas estabelecem uma diferença de grau, não de natureza, entre os homens, as plantas e os animais. “Os Achuar (...) dizem que a maioria das plantas e dos animais possui uma alma [wakan] similar àquela dos humanos, uma faculdade que, ao assegurar-lhes a consciência reflexiva e a intencionalidade, os inclui entre as ‘pessoas’ [aents], torna-os capazes de experimentar emoções e permite-lhes trocar mensagens com seus pares e com membros de outras espécies e, assim, com os homens. (...) Os Achuar estabelecem certas distinções entre as entidades que povoam o mundo. A decorrente hierarquia dos objetos animados e inanimados não é, contudo, fundada sobre graus de perfeição do ser, sobre diferenças de aparência, ou sobre uma acumulação progressiva de propriedades intrínsecas. Ela se baseia na variação dos modos de comunicação, a qual é autorizada pela apreensão de qualidades sensíveis desigualmente distribuídas. Na medida em que a categoria das ‘pessoas’ engloba espíritos, plantas e animais, todas dotadas de uma alma, essa cosmologia não diferencia os humanos e os não-humanos; ela somente introduz uma escala de ordenação segundo os níveis de troca de informação tidos como possíveis. (...) Embora difiram em sua arquitetura interna, a característica comum a todas essas cosmologias (das regiões de floresta das terras baixas da América do Sul) é não separar o

161 Viveiros de Castro, 1996, p. 126.

162 Idem, p. 126-127.

universo da cultura, que seria apanágio exclusivo dos humanos, do universo da natureza, no qual estaria incluído o restante das entidades que constituem o mundo. Os animais, e as plantas em menor medida, são aí percebidos como sujeitos sociais, dotados de instituições e de comportamentos perfeitamente simétricos àqueles dos homens. Além disso, os seres do cosmos definem-se menos por uma essência abstrata ou por uma faculdade particular (a presença ou ausência de linguagem, por exemplo, ou de consciência reflexiva e emoções) do que pelas posições que ocupam uns em relação aos outros, seja em função de características de seu metabolismo e, principalmente, de seu regime alimentar, seja em nome do tipo de comunicação em que são reputados capazes de se engajar. A identidade de cada um está, então, sujeita a mutações ou metamorfoses, já que fundada em campos de relações que variam segundo os tipos de percepção recíproca ou não recíproca atribuídos às entidades em jogo (...) se os animais se vêem a si mesmos como pessoas empenhadas em atividades culturais, então não é possível negar-lhes a humanidade que pretendem encarnar. Ao contrário do dualismo moderno, que desdobra uma multiplicidade de diferenças culturais sobre o fundo de uma natureza imutável, o pensamento ameríndio encara o cosmos inteiro como animado por um mesmo regime cultural, diversificado não tanto por naturezas heterogêneas quanto por modos diferentes de se apreender uns aos outros (...) na Amazônia (...) o referente comum às entidades que povoam o mundo não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição (...) a condição inicial de uns e outros (homens e animais) é cultural, não natural. Em um contínuum original onde os humanos não se distinguem das plantas e dos animais, onde uns e outros falam, tocam música ou fazem cerâmica, uma série de acontecimentos catastróficos vai introduzir descontinuidades de aparências e de pontos de vista que condenarão os sujeitos do cosmos a uma certa forma de ilusão: doravante, salvo circunstâncias excepcionais, os homens não poderão mais ver os animais como congêneres ligados a um destino comum, e é então pelo trabalho da memória, alimentado pela tradição oral, que se poderá restabelecer uma continuidade que os sentidos não permitem mais averiguar.”¹⁶³

Procurei sintetizar da forma a mais correta e compreensível esta interpretação e trazê-la aos velhos Xavante, explicando e perguntando-lhes se na visão dos A'uwê havia esses casos de animais que se viam como humanos. Eles disseram que não. Percebi, entretanto, que havia um problema na formulação da questão. Pelo que pude entender, do ponto de vista perspectivo os animais têm a forma animal, mas se vêem como humanos e vêem as coisas

163 Descola, 1998, p. 25-26 e 28-29. (Tenho consciência de que quando apresentamos de forma resumida o pensamento de um autor, principalmente em se tratando de um arcabouço teórico, corremos sempre o risco de fragmentar e reduzir a complexidade desse pensamento, empobrecendo, quando não distorcendo, a linha de sua argumentação.)

com o olhar humano (por ex., o jaguar vê o sangue como cauim). Mas o que significa realmente dizer que os animais se vêem como humanos? Eles vêem, por exemplo, seus corpos não na forma corporal animal, mas na forma corporal humana? Eles têm o pensamento como os humanos? O que o perspectivismo entende como “humano”? Se “o referente comum às entidades que povoam o mundo não é o homem como espécie, mas a humanidade enquanto condição”, qual é esta condição que define a humanidade? Ao que pode entender, esta condição (de humanidade) seria a presença universal da consciência reflexiva e da intencionalidade, atributos de todos os seres, pois que todos têm alma, wakan. Estas características são suficientes para se constituir a noção do “humano”, “gente”, “pessoa”? Já que todos os seres as possuem, o que haveria que os distingam, que não os diluíssem e tornasse desnecessário qualificar o conceito e a realidade do “humano”? O perspectivismo entende que a diferença seria apenas de grau, não de natureza. O que seria uma “diferença de natureza”? Entendi que seria, para o perspectivismo, uma diferença quanto a uma essência abstrata ou uma faculdade particular, fato que é negado por esta concepção. Mas esse esforço de negar a existência de “essências” parece se dissolver quando procura entender o que caracteriza os humanos: “Apenas os humanos são ‘pessoas completas’ (penke aents), no sentido de que sua aparência corresponde plenamente à sua essência. Os seres da natureza são antropomorfizados porque eles têm as mesmas faculdades dos humanos, embora sua aparência difira”. Reaparece o uso da noção de “essência” que se pretendia rejeitar. Adicionar o adjetivo “completas” como sinônimo de identidade entre aparência e essência me parece que é transferir o problema para um novo problema: por que a identidade entre a aparência dos humanos (que o perspectivismo entende como não apenas o corpo, mas também as afecções) e a essência (consciência reflexiva e intencionalidade como atributos universais) é sinônimo de pessoa completa? Se usamos o termo completo, temos de explicitar o que o qualifica como tal, pois, se é verdade que todos os seres cósmicos participam da mesma “essência” e se diferem apenas por suas formas (pressuposto que encontramos já enunciado milenarmente pelas doutrinas tradicionais), a questão é exatamente por que os humanos são a “humanidade (potencialmente) completa”? Examinando a visão Xavante sobre os romhõsi’wa, percebemos que ela se coaduna com as doutrinas tradicionais em que a humanidade é vista como um princípio que sintetiza os múltiplos estados ou formas existenciais cósmicos. Trata-se de uma humanidade principal, a axialidade que perpassa por todos os domínios cósmicos e que, como vimos, tem na figura dos dois parinaï’a a expressão central da síntese de todos os estados do ser, a partir da qual abre-se como círculos uma diversidade hierárquica de outros estados considerados humanos, dentro dos quais estão contidas as formas animais: no centro estão os dois parinaï’a; em um segundo nível, a humanidade celeste, que habita no hõiwa; em um terceiro nível, os

demais criadores romhõsi’wa, na condição de “homens primordiais”, que, por suas qualidades, ocupam um lugar central no estado humano terrestre; em um quarto nível, os demais humanos dos tempos primordiais, que também participam de um certo poder; e, finalmente, o estado humano atual, bastante afastado da qualidade dos homens dos tempos primordiais. A metafísica tradicional entende o humano como o estado que, em virtude da sua possibilidade de conhecer os princípios de identidade do Ser, em sua dupla natureza de devir e imortal, pode, por isso, alcançar a união com a Realidade última. É esta possibilidade cognitiva que define a centralidade do estado humano e participa do poder romhõ de ver simultaneamente todos os mundos e seus seres como internos a estes seres de poder, e que os homens comuns podem acessar através dos sonhos e outras práticas espirituais. Trata-se de uma qualidade diversa de consciência, superior à consciência comum que todos os seres participam e que recebe várias denominações, como “intuição”, “relâmpago” e outras¹⁶⁴. Nos romhõsi’wa está a pré-ciência rowa’õno, este poder de ver e pré-ver, este “outro pensamento” do qual os humanos participariam potencialmente. Os velhos A’uwê negam que para eles os animais se vejam como humanos porque, quando usam o termo “humano, A’uwê”, estão se referindo em primeiro lugar àqueles que têm a forma corporal humana exatamente igual à deles Xavante, até hoje. Além disso, há fala e o pensamento, que são atributos do humano. Quando eles dizem que um animal é humano, é no contexto do mito em que se trata de um romhõsi’wa que, por isso, é humano (forma corporal, fala e pensamento igual aos deles), mas que, exatamente por ser um romhõsi’wa, tem o poder romhõ de se transformar na forma animal sem perder sua natureza humana, para a qual ele depois retorna, como é o caso do avô-onça. É só quando ao final do mito ele se transforma definitiva e irreversivelmente em animal – portanto numa determinada “espécie zoológica” animal – que ele perde (exatamente por isso) sua condição humana, e este é realmente o seu propósito cósmico intrínseco, do qual ele tem desde o início o saber pré-ciente. E, quando eles afirmam que, após essa transformação irreversível, “acabou a vida de humano” para aquele animal, estão dizendo que naquela transformada “espécie zoológica” animal nada ficou da condição humana. Mas, se haveria um “espírito” naquela condição do romhõsi’wa humano que após a transformação teria “ido” para outro “lugar”,

164 É a esse “outro pensamento” que os pajés Baniwa devem estar se referindo nos seus relatos míticos: “Eles (os pajés) sopram pariká. Assim, pariká faz ele ver. Não tem mais doença lá no céu...Taa! O pajé vê a sombra de Nhâpirikuli (um dos três irmãos criadores)...Tuk! O pajé vê o céu, esse céu – Peeh! Um branco brilhante, como prata, um novo mundo lá, um outro. Peeh! Muito bonito. O pajé anda como o dono do mundo. Ele faz água, faz pedras, faz o mundo bem! Os pajés fazem tudo no pensamento deles! Tudo, como Nhâpirikuli. Eles são, então, como Nhâpirikuli, eles são lá como o senhor do universo. Não tem mais doença lá no céu”. Ao que esclarece o pesquisador Robin Wright: “Esta parte é importante, e outros pajés confirmam o que José (o narrador Baniwa) está dizendo: o pajé fica ‘como Nhâpirikuli’ e pode fazer, em seu pensamento, o mundo inteiro, como Nhâpirikuli fez no começo. O pajé pega ‘o que Nhâpirikuli teve’ no começo – isto é – ‘como ele viu o mundo no começo’ em seu pensamento, e faz o mundo de novo” (Wright, 1999, p. 186).

essa é uma questão misteriosa que eles não sabem ou não consideram cognoscível. Só os parinaí'a (que são seus hōimana'u'ö) é que sabem. Nestes casos de transformação, a forma animal em que os romhōsi'wa aparecem não é vista como uma “roupa” animal em que os romhōsi'wa se “vestiriam”, como é o caso dos mitos relatados por exemplo por P. Rivière. Para os A'uwê, esse caso é apenas o dos Sare'wa, que têm o poder de “vestir a roupa de um animal” para fazer existir aquele animal real que será “ofertado” como caça ao caçador, ou que o assustará ou atacará, quando assim ordenado pelo Sare'wa. Com relação ao fato presente em muitas narrativas indígenas de que nos tempos míticos não haveria distinção entre humanos e animais, não encontrei nos mitos A'uwê aparentemente (ou explicitamente) algo que pudesse servir de apoio para um aprofundamento sobre este aspecto. Para os A'uwê, os tempos míticos são os tempos em que dos romhōsi'wa humanos virão os animais por transformação deles romhōsi'wa. É um ponto de vista distinto daquele de P. Descola, em que “nos tempos míticos, os seres da natureza tinham também uma aparência humana, e apenas seu nome continha a idéia daquilo em que eles viriam a se transformar”¹⁶⁵. Descola entende que nos tempos míticos os animais tinham uma aparência humana e possuíam potencialmente seu futuro destino animal em seu nome, e, quando perdem sua forma humana (e isso marcaria o fim dos tempos míticos), eles perdem também seus órgãos da fala e com isso a capacidade de se expressarem numa linguagem falada, mas que eles teriam retido alguns aspectos de seu estado anterior, como o de pensar, a consciência – da qual os sonhos seriam a manifestação maior e, para algumas espécies, uma vida social organizada de acordo com as regras do mundo das “pessoas completas”. Os mitos seriam como que longos comentários sobre como se deu o processo de especiação, de como o indiferenciado se tornou diferenciado¹⁶⁶. Já a visão dos A'uwê parte dos romhōsi'wa humanos como a condição mítica primordial, e neles estão inscritos os animais cujos nomes os romhōsi'wa já possuem em seu saber pré-ciente rowa'ōno, e são eles que dão os nomes para a comunidade. Quando se transformam nos animais, salvo no caso dos parinaí'a e dos Sare'wa, eles perdem a condição humana, em sua aparência, fala e pensamento humano. Quando os velhos narram sobre outros seres vivendo uma vida social organizada nos moldes dos humanos, esses seres ou são humanos vivendo nos domínios de hōiwa, como é o caso do povo da mulher-estrela Wasi, ou quando aparecem como animais é porque se referem a humanos também romhōsi'wa que têm o poder de aparecer como animais. Quando leio textos de outros relatos indígenas em que é dito, por exemplo, que um homem se casa com a filha de uma águia, de uma cobra ou de um jaguar, fica para mim a questão de saber se ela é um águia(cobra ou jaguar)-espécie zoológica animal ou se é um humano que tem o poder de

165 Descola, 1996, p. 93.

166 Idem, p. 93-94.

também se manifestar na forma animal, dependendo do contexto, como é, por exemplo, o caso do avô-onça ou da avó-onça no mito Xavante da onça e do fogo. Para esclarecer essa dúvida, seria necessário desenvolver esse tema junto aos velhos narradores indígenas daquelas etnias das quais os mitos fazem parte. Vejo que a visão do perspectivismo e a que estou apresentando a partir das formulações dos velhos A'uwê sobre esta importante questão do humano/animal são visões distintas; não penso ter ainda resolvido isto para mim de uma forma totalmente conclusiva. Deixo apontadas estas perspectivas, que merecem ser levadas para uma ampla reflexão junto aos pesquisadores e intérpretes indígenas.

Voltando ao contexto do mito do povo invisível, uma outra forma de poder, e portanto de transformação, aparece com os Sare'wa. Diferentemente das formas anteriores, em que ocorre a transformação dos próprios romhōsi'wa em diversos seres (lua, sol, animais e vegetais), esta forma de poder cria seres humanos através da transformação de uma substância vegetal, o talo de buriti¹⁶⁷. O talo é, no plano vegetal, a própria imagem e fruto da capacidade de reprodução da árvore; ele é o seu broto, a expressão de seu fecundo re-criar. O buriti se multiplica rapidamente, como o bambuzal: “O buriti, se nascer um, o ano que vem já espalha, então deve ser por isso, porque nasce tão rápido, um monte, um grande buritizal. Deve ser por essa razão que Si'rupi usou o talo de buriti”. Sobre essa substância, é feita a invocação silenciosa de intervenção de uma força espiritual misteriosa, que é um dos modos de ação do poder romhō que Si'rupi, o fundador dos Sare'wa, possui. É um poder dos Poreza'ōno, e a operação cosmogônica acontece durante a noite. “Que ele fosse ajudado, e a força chegasse, para gerar aquele povo.” E ela vem, e Si'rupi cria primeiro uma mulher, para ele, e assim prossegue a ampliação do povo Sare'wa, através das operações mágicas e dos intercursos sexuais. Algo desse segredo é transmitido e preservado até hoje entre os A'uwê, tanto na procriação como nos processos de cura. Os filhos nascem mais bonitos e mais obedientes, porém mais frágeis. As razões disso, os velhos se reservaram ao direito do silêncio. Em virtude da fragilidade dos nascidos através dessa operação, os A'uwê abandonaram esse modo.

Os Sare'wa continuam presentes na vida dos A'uwê, até hoje: “Esse povo Sare'wa não acaba não. Esse Sare'wa tem muito poder mesmo, ele não acaba nunca. É uma vida de muitos anos, eles vivem. Pela história, quem entra em contato com ele traz notícia, mensagem. Tem gente que entra em contato com eles, é intérprete deles, a mensagem que ele recebe é de lá, não é ele que vai para lá. Ele traz notícia, porque eles não acabam, sempre viveram, não vão acabar, não tem jeito de acabar. Só nós mesmos que acabamos. Eles também mor-

167 No mito do Öwawê'wa, já aparece a criação de um ser humano através do poder do romhōsi'wa. Öwawê'wa cria uma mulher para ele, mas no mito não é dito, ou os velhos não sabem, como é feita essa criação.

rem, mas demora muito, vivem bastante. Aquele povo só tem poderoso. Tem gente que entra em contato com eles. Povo do tempo deles, dos velhos, tem um escolhido, pessoa escolhida. Por exemplo, esse que entra em contato, ele sai daqui para banhar, alguém chama, só para ele, só ele que vê. E ele dá notícia. Aqui da nossa aldeia não tem nenhum. Só se tiver de outra aldeia. Tem gente Xavante que entra em contato com o Sare'wa. Daqui não tem nenhum. Mas, da outra aldeia, eles (os velhos) estavam falando agora, tem gente que recebe e dá notícia de contato com o Sare'wa. Por que nós, A'uwê temos mais força? Por que o povo warazu vem aqui? Porque nós temos poder também. Por isso o warazu está mais interessado de vir aqui. Povo do Sare'wa também está aqui, vive aqui. Tem parente nosso Poreza'õno, da mesma família, lá nos Sare'wa. São os Sare'wa mesmo que escolhem quem pode entrar em contato com eles, não é qualquer um, tem que ser mais valente, mais brabo e bem bonito, e forte, quando você olha sente admiração por aquela pessoa, esse entra em contato. Mas não é só porque é forte. Ele tem que ter um jeito de tratar a pessoa, não é só porque é troncudo. Tem que respeitar, dar comida, não pode ser sovina. Tem um parente lá na aldeia de Inamacurá, esse entra em contato. Quando os outros nossos parentes falam, todo mundo tem raiva da gente, todo mundo tem ciúmes. Quem entra em contato tem um sinal. Então deram o sinal para ele e ele atendeu esse sinal. Os Sare'wa falaram para ele: 'Olha, você tem que falar para aquele povo (os Xavante que não são de Etênhiritipa) que eles não podem falar mal do povo de Etênhiritipa, porque nós somos parentes deles. Se alguém atacá-los, nós os ajudamos, nós vamos acabar com o povo todo de vocês. Você pode falar isso'. Aqueles Sare'wa que estão lá é tudo família nossa, estão lá. Nós temos muitas famílias lá. Eu (Paulo), quase me pegaram, quase tomaram conta de mim. Não estou sendo mais (um possível contato). Eu ia entrar em contato também, quase enlouqueci, mas não entrei, eu interrompi. Para entrar em contato, tem que viver uma semana junto com eles. Depois você volta. Quem entra em contato não pode contar sobre a vida deles, como que eles vivem, senão vai ser castigado. Você tem que ter ordem deles e só transmitir o que eles mandam".

Os velhos comparam o poder que os romhõsi'wa tinham e o poder dos A'uwê atualmente, e percebem que foi ocorrendo uma grande perda: "Povo antigo é tudo igual, os dois tinham igual poder. A gente imagina isso, esse povo antigo é tudo igual, mas, se a gente pensa de hoje, entre a gente, não temos quase poder nenhum, não conseguimos nem sumir. Estamos sempre do mesmo jeito. A gente acredita mais naquele povo antigo, porque tem tantos poderes". Todas as tradições se referem a esse quase total desaparecimento do poder metafísico que marcou o período da criação cosmogônica. Este fato é visto como a conseqüência do progressivo processo de materialização que caracteriza o movimento cósmico em sua tendência descendente, obscurecedora. A tradição hindu se refere a este atual período do ciclo da humanidade

como kali-yuga, "a idade sombria". O poder romhõ se eclipsa, e dele fica apenas a possibilidade de intervenção através dos trabalhos mágicos do romhuri. É dentro desse processo maior de obscurecimento e perda que podemos entender o progressivo desinteresse dos mais jovens sobre esses poderes e até mesmo sobre sua própria tradição primordial, tendência aliás que ocorre atualmente com os jovens de quase todas as tradições do mundo. A fala dos velhos mostra sua percepção e preocupação sobre essa tendência terrível e inevitável: "Tanto Poreza'õno como Öwawê tinham poder, já vem do tempo da criação, foi passado para eles. Foi tudo dividido. Cada clã, foi tudo dividido, para que eles pudessem trabalhar com isso. Nós somos do tempo de quando a gente vivia como índio mesmo, nós temos também poder, mas não como antes. Dos antepassados recebemos um pouco do poder deles, que pode ser para o bem, ou para o mal, nós sabemos disso. Nós sabemos, mas os nossos filhos não vão saber de nada. Eles não chegam, nem perguntam para a gente o que a gente podia passar para eles. Eles não perguntam mesmo, então por que a gente vai falar para eles? Então é melhor eles perguntarem para a gente do que a gente contar para eles. É bom eles ficarem do jeito que eles estão. Se eles não quiserem saber de nada, das coisas que são do passado, o que nós conhecemos, então problema deles. Então as coisas que nós sabemos, vamos levar junto. Como? Quando morreremos, vamos levar nossa experiência junto. E não vamos deixar nada, nem para os filhos. E como os filhos vão falar isso? Estamos enfraquecendo. Não é que nós estejamos enfraquecendo. Nossos filhos, nossos netos estão acabando com isso. O que a gente sabe, nós vamos levar junto, quando um dia estivermos morrendo. Nós vamos levar junto, não vai ficar nada para os nossos filhos. Essas coisas que estão acontecendo, que estamos vendo tanto do lado do A'uwê quanto do lado do warazu, estamos mesmo preocupados, e como que a gente vai deixar..."

Nós somos o primeiro povo, índio, que viveu na Terra, e depois veio o warazu. Eu (Sereburã) fico pensando, muito. Tinha tanto espaço que nosso povo ancestral andava. Quando encontravam inimigos, encostavam neles, para brigar, expulsar do território, aquela disputa, para ver quem é mais valente, para expulsar dos nossos territórios. No passado tinha muito espaço. Eles não tinham local para eles morarem mesmo. Faziam zomori sempre, não tinham um local fixo, certo, para eles morarem. Agora, veio o warazu, nós vimos aqueles warazu, pessoas estranhas, tentamos fugir deles, pensamos que íamos se distanciar deles, pensamos que eles não vinham mais. E devagar eles foram vindo, atacando. O local que a gente fica, o warazu foi tomando conta. Ninguém vê a gente. O governo, o presidente, ainda paga pela terra do warazu. Nós não, sempre nos trataram como crianças. Para eles, nós somos crianças. Se a escrita tivesse saído primeiro com a gente, nós iríamos mandar neles. Mas que pena que o höimana'u'õ não deu essa escrita para nós. Mas tudo bem, deixou pela oralidade, inteligência, só na cabeça, para gravar as coisas. Não deveríamos ter

entrado em contato com aqueles warazu que seguiam a gente. Podiam ter deixado a nossa vida continuando do jeito que a gente vivia. Agora não tem mais jeito de fugirmos disso. Agora temos que enfrentar. Ainda bem que nós estamos velhos, mas mesmo assim a gente se preocupa com nossos filhos, nossos netos, nós estamos preocupados. Se eu chegar até lá, se eu viver muitos anos, também vou acabar tendo de dançar assim (Sereburã imita o baile de forró do warazu), se eu perder a tradição. Não é porque nós queremos perder a tradição. É por causa do warazu, que vai nos fazer trair, não gostarmos mais de nossas tradições. Agora nós vamos gostar das tradições deles (dos warazu). Por isso, se eu chegar até lá, eu vou dançar assim, também, mesmo sendo velhinho (todos riem). É uma traição muito forte dos warazu. Eles estão oferecendo as coisas deles. É claro que nossos netos vão ser traídos através disso. Por isso eu fico preocupado com isso. Então é muito bom estarmos escrevendo agora nossas histórias, vai ser bom. Pelo menos, talvez os nossos netos ainda possam acordar com isso, se eles souberem. É muito bom que nós estamos trabalhando no levantamento das nossas histórias”.



9. Höare idö'ö Wasu'u A Morte do Höare

Com a morte da coruja Höare, aparece a primeira morte entre os A'uuwê. Até então, se envelhecia, mas ainda não se conhecia a morte. E, com ela, é instituído o primeiro ritual fúnebre entre os A'uuwê. Este mito narra o surgimento da morte e do ritual fúnebre entre os A'uuwê.

A narrativa

A história do Höare é o início da morte. Ele que começou.

Na casa tradicional tem uns paus assim, ficam em pé. O Höare cantava em cima dos paus da casa. Ele ficava sempre cantando, cantando, cantando. De repente ele morreu. Criança levanta cedo, é a primeira a levantar. Ela não esquece. O pássaro que ela cria, ela quer ver, logo de manhã cedo.

Então de manhã cedo ela foi lá e viu que o Höare estava lá. Ela gritou que Höare tinha morrido. Todo mundo correu para ver. Olharam, viram que estava morto mesmo. O Höare tinha morrido. Então o menino falou para o avô dele, que é o dono do Höare: “Avô, o Höare morreu”. As crianças pensaram: “O que nós vamos fazer?”. O dono do Höare deu a idéia: “Olha, nós temos que chorar em volta dele”. As crianças se espalharam, em cada aldeia. O dono do Höare reuniu os parentes e choraram em volta dele.

Choraram, choraram. Então os Öwawê foram lá. Os parentes já haviam captado a idéia de que ia haver um enterro. Os Öwawê foram lá para escolher o lugar aonde que vai ser o cemitério dele. Fizeram um buraco, limparam uma área bem grande, bem limpinha, varreram. É um trabalho bem-feito para ele. Terminaram de fazer o buraco, e dois homens foram para trazer o morto. O morto é envolvido numa esteira e é carregado pendurado numa vara de bambu (de uns dois a três metros). Se for criança, é amarrada numa esteira e levada no braço. Alguns parentes vão juntos acompanhando o enterro até lá no cemitério. Não precisa ir todo mundo junto, senão sai briga. E alguém tem que ficar na casa.

Então levaram lá no cemitério, e todo mundo indo atrás, chorando, chorando. Quando chegaram lá, onde estavam chorando, abriram espaço para eles, amarraram o morto rápido, tem que ser rápido. Aqueles que fizeram o buraco se organizaram para proteger o buraco. Fizeram uma barreira. Um de lado, assim, esperando, o outro dentro do buraco, para receber o corpo. Então os outros dois vieram trazendo o morto. Chegando lá, os dois que levam o morto amarrado no pau, eles o colocam no chão, são rápidos para soltar e já entregam para quem está no buraco. Tem gente esperando e outro protegendo, abrindo a perna. Ele não pode ser empurrado, tem que ser respeitado. Se algum parente quiser olhar,



eles abrem um espaço, mas ele tem que compreender, não pode teimar, nem empurrar quem faz o buraco. Antigamente era isso, começaram assim.

Quando chegam, passam para o outro que já está esperando, já tira as cordas e passa para quem está lá no buraco. A cabeça sempre tem que estar onde o sol se esconde, como se estivesse olhando para o sol. O pé tem que estar sempre para lá, aonde o sol nasce. É assim.

Logo que colocam o corpo lá embaixo, quem está lá já sai, sobe muito rápido, para os parentes não brigarem, querendo entrar, pois tem aquelas pessoas teimosas que querem se jogar lá dentro, serem enterradas juntas, então aquele que faz buraco já evita isso, porque logo começa uma confusão, tem que ser rápido, jogar terra e cobrir, quem faz o buraco tampa rápido. Para não entrar terra, coloca a esteira para cobrir. Esteira embaixo, esteira em cima, depois joga terra em cima. É assim que faz. Mas teve a confusão lá, teve uma briga, gente querendo entrar, pular, ser enterrado junto: “Quero morrer também”, essa briga. Foi uma confusão no enterro. Até hoje faz isso.

Eles levam juntos uma parte do pagamento, para deixar lá no cemitério para os que fazem o enterro. Por exemplo, se alguém da minha família morre, minha família toda participa, minha criançada, até minha esposa, meus primos, todos vão me ajudar para pagar essa pessoa que fez o trabalho. Terminado o enterro, todos têm que ir embora, não podem ficar muito tempo. Mas não podem ir juntos. Depois que enterrou e cobriu, os parentes têm que voltar, rápido também. Os que enterraram têm que esperar um pouco, até os parentes do morto chegarem em casa. Então os que fizeram o enterro, entre eles dividem essa parte do pagamento. Algodão por exemplo. Quem já recebeu, se já acha que é o suficiente, se com isso já está bom, ele não vai participar mais, não vai para lá onde o povo está reunido, chorando. Quem não recebeu vai lá. Quando chega, já ajuda também a chorar junto. Todo mundo ajuda a chorar. Quando encerra, a pessoa que vai pagar só entrega o pagamento, entre eles se dividem. Entre eles vão falando assim, se um quer isso: “Não, eu quero pena de rabo de arara, eu vou querer só isso”. “Ah, não, eu vou querer só algodão.” Então é assim, tem que ser bem-feito, dividido, entre eles.

Então é assim que é feito. Quando todo mundo já recebeu, eles se espalham. Os parentes continuando chorando. Então o Öwawê pensou em um jeito para eles não ficarem chorando por muito tempo: “Vou fazer um bolo, grande, para levar lá. Vou me pintar, levar o bolo lá e pedir para eles acabarem logo de chorar”. Os Öwawê já têm isso na cabeça. Então ele se pinta, leva o bolo e entra lá, e todo mundo chorando, chorando. Ele fala e pede, e vai ser obedecido. Diz que eles não podem levar duas semanas ou três semanas chorando, não podem. Eles fazem isso para evitar que os parentes do morto criem raiva das outras pessoas. Antes de passar uma semana, melhor já fazer o pedido para pararem de chorar, para evitar uma confusão. Isso Öwawê já pensou logo: “Está demorando, já tem uma semana, tenho que me pintar, tenho que levar o bolo

lá”. Foi feito bolo para ele, ele levou, entrou lá, todo mundo chorou, e depois acabou o choro, e ele conversou com eles, pedindo para não chorarem muito, que ele ficou com dó também e que agora era hora de encerrar o choro. Então acabou, e ele foi embora.

No dia seguinte, o dono do Höare decidiu colocar wamãri, a cruz. Ele programou, e eles se pintaram. São dois, um que cava e faz o buraco, e outro coloca e amarra com corda os dois paus em forma de cruz. Coloca do lado da cabeça do morto, e ele já está protegido. Voltam, choram de novo, pouco tempo, até esquecer.

É assim a morte do Höare, foi assim que, com a morte do Höare, se iniciou a morte e o enterro. Até hoje fazemos essa tradição. Foi assim.

NARRAÇÃO: SEREZABDI – TRADUÇÃO: PAULO SUPRETAPRÁ XAVANTE

Exegese dos A'uwê

Höare é um pássaro, que, como todos os outros pássaros, surgiu na corrida do roubo do fogo. Era um rombôsi'wa que se transformou no Höare. Com exceção dos parinaia, quando os demais rombôsi'wa viram animal, perdem a condição humana e não voltam mais a ser gente. Os velhos explicam que animal não vira gente. A morte faz parte do enredo pelo qual está sendo constituído o mundo cósmico A'uwê. Examino as circunstâncias da emergência da morte, como os velhos vêem isso e os possíveis nexos de significados entre o modo de ser da coruja e a morte, e quais animais anunciam a iminência de morte, segundo os A'uwê, e como eles lidam com isso.

Com a morte, institui-se o ritual fúnebre. Descrevo o ritual em seus vários passos, apontando alguns nexos com a vida social dos A'uwê: como é escolhido e quais as funções de cada membro do grupo responsável pelo enterro, como se dão os choros fúnebres, como é feito o pagamento pelo enterro, o uso e função da cruz wamãri, a figura do wamãritede'wa (“dono do wamãri”), o modo de enterrar o corpo e o papel do pacificador irãiwatete'wa.

Antes da morte da coruja, os Xavante não morriam. Antigamente não tinha morte. Foi daí que começou a primeira morte. E a partir daí, quando morrer alguém, vai seguir o ritual daquele jeito. Povo antigo mesmo, não morria. Povo antigo voltava a ser igual uma criança, voltava a engatinhar, a perna ficava torta. Antigamente não tinha doença. Quando ia ficando velho, engatinhava como criança. Não morria. Continuava ficando velho, velho, muitos anos. Mas nunca morria. Os netos antigos cuidavam, alimentavam os velhos. Eles viviam muitos anos, não eram abandonados, o neto tem que dar o alimento, são os netos que cuidam dos avôs deles, que iam tendo os dentes gastados. A partir dessa morte, começou a existir a doença, começou ter morte, aumentando as mortes, foi assim o início das mortes. A história da morte

da coruja foi a primeira. Depois dessa história os velhos que vão ficando velhinhos então morriam.

Não temos idéia por que teve essa primeira morte. Não tivemos na história nada que falasse por que agora aconteceu a morte. Nós não sabemos, nem foi explicado por quê. Mas nós temos que pensar naquele povo nosso, eles têm mais força, então temos que acreditar neles, eles não vão explicar. Quando você cria, você não vai poder explicar. Você não vai passar o que você sabe, sempre tem que ser guardado o segredo. Então nós não sabemos por que foi que aconteceu isso. Mas sabemos que iniciou, a morte. Os velhos falaram: “Só sabemos a história que ele morreu, do jeito que foi programado, ficamos sabendo. A gente acha que deve ser que aquele neto dele fez um feitiço, será que foi ele que matou? Pois ele já logo deu resposta por que Höare morreu”. No entendimento dos velhos, eles acham que foi o neto mesmo, porque dentro da cultura, da tradição, tem gente que entre eles acham que faz feitiço, mas eu (Paulo) não sei, não acredito que foi por feitiço do neto.

Dentro da cultura do povo Xavante tem segredos, os velhos não contam isso, nós não sabemos. Tem gente que conhece os remédios naturais, para mordida de cobra, todo povo indígena sabe, remédio para jararaca que é venenoso, warazu pensa que não tem remédio para isso... tem remédio, warazu é que não sabe. Ele está querendo descobrir, estão querendo fazer uma pesquisa... a comunidade está aprendendo com a gente, já estamos proibindo-os de revelar, porque nossos parentes estão sendo aproveitados. Tem parente que sabe matar macaco, fuu (soprando) e mata, adormece. Hoje já estão roubando e vendendo nossos remédios. Então o povo Xavante já está aprendendo com a gente, eles já estão se segurando. Tem gente que está caçando aquelas cobras venenosas, pensa que não tem remédio para curar, mas dentro dos Xavante tem... estão querendo pegar, então essas coisas a gente está ficando esperto, sobre remédios medicinais naturais. Todo mundo está querendo fazer pesquisa sobre essas coisas, porque cada povo indígena sabe, cada um tem suas raízes, sabe. Então por isso tem segredo, eles não falam isso, nós não sabemos. Dentro da cultura Xavante é assim. Nós não sabemos quem inventou. Dentro da cultura Xavante, havia só uma pessoa que sabia fazer bacia, panela de barro. Não é todo mundo que pode ensinar a fazer. Era só ele. Onde está? Nem parente não faz, parente dele não existe aqui dentro, ele morreu, ele fazia sozinho, não ensinava para ninguém. Então acabou isso de fazer panela, panela de barro, por causa disso, porque ninguém ensinou. Ninguém viu como. Ele tinha que fazer, ele era bem respeitado, fazia para todo mundo. Era desse jeito. Dentro da cultura Xavante, não tem uma explicação para saber por quê, pois o dono do segredo, o dono daquilo que ele inventou, não vai contar, não vai ensinar. Então nós ficamos neutros, sem saber de nada. O segredo é dele.

(Procuro desenvolver junto ao Paulo e aos velhos se haveria alguma relação entre o jeito de ser da coruja Höare e o fato de que daí vão começar as

mortes.) Os velhos explicaram que não tem uma história que é do Höare. É um pássaro. Nós gostamos muito de criar ave ou animal na nossa casa. Os velhos falaram que os filhotes são tão bonitinhos, tudo branquinho, todo peludinho a pena dele, pequenininho. Eles criaram, e ele viveu muito tempo. Depois ficou velho. Ficou gritando, gritando. Höare gosta de cantar quando está amanhecendo. Quem não conhece se assusta, o grito dele dá medo. Toda vez que amanhecia ele gritava. De repente aconteceu com ele. Tem gente que levanta cedo e fica na frente da casa. Estava lá em cima, naquela casinha tradicional, tem um pezinho para o passarinho ficar sentado. Estava lá. De repente ele cantou e, assim que ele terminou de cantar, caiu, morreu. Foi de repente que ele morreu. “Achamos que é de frio, de velho”, falaram os velhos. Não existe uma história que é do Höare mesmo, essa história é a história dos donos, que criaram, que tiveram essa idéia de chorar em volta do Höare. Mesmo sendo a morte de ave, os romhõsi'wa deram essa idéia para que a gente continuasse esse ritual da nossa cultura. Os nossos ancestrais foram criando para nós, para o atual. Höare é corujão. É um grande. Ele vive à noite. De dia ele dorme. Ninguém o vê, ninguém o percebe... por exemplo, no mato, em cima de um pau, ele fica reto, parece que está rezando. De dia ele dorme, muito, aptödi (“com sono, cansado”). Nem se mexe, quietinho, como uma estátua. Não dá para ver, ele não fica assim igual ave, dorme muito. À noite ele procura alimento, à noite ele enxerga. A noite é o dia dele. Ele só canta das nove da noite às quatro horas da manhã. De dia ele não canta, não. Os velhos falaram que ele deve ter morrido muito tarde, umas três ou quatro horas da manhã. Por isso ele ficou duro. Não dá nem para reconhecer, nem se mexe para lá, fica retinho, quietinho. Pessoa que acordou e saiu primeiro viu. Aqui na aldeia, bem aí na curva, Wabuá viu um filhotinho. Olhou bem pertinho, voltou e mostrou para a gente. Fomos lá. Parecia um pau, não se mexia nada, e a gente olhando, está dormindo. A criançada estava em volta, olhando. “Pega aí!” “Não, não, vai voar.” Não voa, está dormindo. Criança falando alto. Então um pegou, ficaram com medo, todo mundo queria. Mataram o filhote. Criançada não vai cuidar. Mataram. Nunca ouvi esse canto (do Höare)... É um hô, ah... dá medo, parece que é gente, outro, estranho, assusta. A criançada se assusta. Quando a pessoa vai conhecer a história dele, do Höare, vê que não é nada, só quem não conhece se assusta. Mas quem conhece não se assusta, já conhece. O canto dele é diferente de outros pássaros, parece canto de gente, voz de gente. Hô, ah, ah, ah... Nessa época seca, wahu wede, ele aparece e canta. Na época de chuva não se ouve ele cantando, não.

(Prossigo a questão colocando ao Paulo e os velhos se teria algum sentido a hipótese de que, como o grito do Höare dá medo, e a morte não é uma coisa boa, então tinha que ser ele que estivesse ligado primeiro com a morte e não um pássaro mais alegre, que canta durante o dia.) Você está pensando, comparando com o grito, porque dá medo. Mas quem não conhece é que tem medo, criançada. Mas adulto não tem medo, porque eles conhecem. Esse grito

não é para dar morte. Aquele grito é o canto dele. Até hoje eles fazem isso. É a maneira deles gritarem, é um canto. Cada pássaro tem que ter um canto. Esse canto dele não significa nada. Cada madrugada, cada noite, ele cantava, nenhum outro bicho cantava na noite. Único pássaro que cantava era Höare. Os donos, o povo, sentiu isso, só. Ele morreu. Quando morreu, acabou. O povo sente falta de alguma coisa. Nesse sentido que a gente pode pensar. A gente sente falta. Só isso, que ele tem, por isso ele entrou nessa história assim. Existem dois tipos de coruja, Hö'awawê é o grande, Höare já é um pouco maiorzinho. Os dois eram gente também, mas eles já tinham se transformado. Höare é só para ter uma história, antes ele era gente também, virou pássaro e ficou lá em cima da casa. Os velhos estão falando: "O primeiro povo foi se transformando em animal, bicho, pássaro, foi de lá que começou, era tudo gente. No roubo do fogo, vários humanos viraram animais, começou daí. Höare veio dessa história, ele já é da história de lá, da história da onça e do fogo, ele era gente. De lá, gente se transformou em pássaro pequeno, pássaro grande, mutum, foi daí do primeiro povo que esses animais viraram todos os bichos, aves, tudo". Quando um A'uwê vira um animal, como esse que virou coruja, já se transformou, já virou, não volta mais do lado de gente. Ele não volta mais. Ele deixa de ser gente, desliga da coisa de ser gente, agora é só animal. É por isso que os velhos deram risada, virou, já perdeu. Acabou, não volta, é assim. Não volta, já pegou outro mundo para eles, para o povo dele agora não está nem aí, não liga.

Na cultura dos A'uwê tem dois pássaros que, quando cantam, anunciam que houve morte, doença ou perigo, coisa ruim. São três animais, que dão sinal para gente. O primeiro é direto, acreditamos muito nele. Anu vermelho. Você pode andar no mato, mesmo não falando, ele canta para você. Por exemplo, se for onça, e você está na direção da onça, ele avisa, pertinho, uns cem metros, te avisa, a uns cinquenta metros ele te avisa de novo. Se você aproxima mais, ele grita, você tem que obedecer. Tem que pensar: "Por que essa ave está pousando na minha frente?". Ele está dando sinal para você que tem alguém esperando, um bicho bravo, por exemplo, onça está lá. Você tem que perceber, primeiro gritou, na sua frente, você está indo, ele voa, senta, está te cercando, impedindo. Você tem que entender isso. Você tem que obedecer. Se você for teimando, você vai ser atacado. Então você pára um pouco, pensa que lado você vai, que você pode ir. Você vira, tem outro canto diferente, do mesmo pássaro. Está alegre. Você pode ir. Você desviou o caminho, está salvo. O nome do anu vermelho é pi'ã. Quando faz pi'ã, é porque alguém está te seguindo. Canta assim, pi'ã. Você tem que adivinhar. Às vezes é sua família, alguma coisa vai acontecer com sua família de repente, não é onça. Adoeceu rápido, quando é irmão ou parente próximo, ele grita mesmo, você pode pensar: "O que será, é o bicho que vai atacar ou parente que está doente? Ou mulher, criança, filhos?". Então é isso, você tem que pensar. Esse é um pássaro.

Tem um outro, quando a pessoa vai ficar doente, chamamos uããhã, aquele gavião que canta uã, uã, uããhã, já ouviu? Esse daí é quando o paciente já não tem mais jeito... está acabando, uma semana, esse pássaro canta, você pode perceber, o parente da pessoa que está doente, se esse pássaro cantar, então não tem mais esperança. Fica bem perto, atrás da aldeia, cantando. Por exemplo, segunda até domingo. Então eles param, paciente já está morrendo também, não tem mais jeito... dentro da tradição, eles acreditam nisso. Quem está doente morre.

Tem a raposa, se for acontecer algo com você ou com sua família, a raposa dá um grito dele. Dá medo. Você está caçando tranquilo, de repente a raposa sai, para te morder, é como um cachorro bravo mesmo. Porque ou com você, ou com sua família vai acontecer, de repente. Não vai adoecer. É rápido que vai acontecer. Você pode pensar, é com você ou sua família. Se você deixá-lo, então ele não vai perder tempo, alguém da sua família vai morrer. É um sinal que ele dá. É urgente, é rápido, não tem jeito. Raposa faz isto. Você tem que matá-lo. Se você não matar, se você só espantou, então sua família, ou sua pessoa, ou seu pai, qualquer pessoa, ou seu irmão, você vai acreditar nisso, alguém vai morrer logo. Se você matar, daí pára, não vai morrer. O feiticeiro pode usar a raposa para enfeitiçar e matar uma pessoa. Você está caçando, alguém está seguindo para te matar, ou alguma coisa disso. De repente a raposa sai, se você deixar, é com você que vai acontecer. Se você matar, o feitiço não vai dar certo. É assim que eles fazem. É um bichinho esperto, não vai brigar com você, só te ataca e depois vai embora. Bicho esperto.

E tem também um outro, que não é bicho valente, é o lobo guará. Ele também, você está andando, de repente por trás você se assusta. Ele vai te encarar, querendo te pegar, te morder. Mas você tem que matá-lo também, porque alguém está fazendo feitiço ou alguém está te seguindo nisso. Eles fazem isso. E também, se for alguém adoecer, tem uma onça, pode ser de dia ou à noite, fica urrando. Esse também é um sinal para a gente. Então ficamos com dúvida, se é com o povo daqui ou de outra aldeia que está acontecendo alguma coisa. Não dá para saber. Mas pode acontecer aqui dentro. Pode pensar, quando os caçadores estão ouvindo a onça urrando, alguém vai adoecer. Dá para ouvir o urro da onça, uns cinco quilômetros, dá para ouvir, pensa que é perto, bem aqui. Cinco quilômetros parece perto, mas é longe. Não sabemos se esses feiticeiros usam esse animal ou esse animal percebe que tem um feitiço e por isso que ele fica assim. Deve ter um espírito deles vendo tudo isso, no animal. Não dá para imaginar como eles vêem isso.

Höare foi um bicho, uma ave, que foi criado. Quem deu essa idéia de enterrar foi o dono, se ele não tivesse esse pensamento, podia ter falado: "Ah! Pode jogar fora!". Se o Höare tivesse deixado alguma palavra: "Quando eu morrer, vocês me enterram, assim, assim...", então sim daria para pensar que foi o Höare que ensinou a enterrar, então essa história seria dele e não de seus donos. Mas

nessa história ele é apenas uma ave, o podiam ter jogado fora, mas quem pensou nele foram os donos, que pensaram como seria, se vai ser enterrado, ou se vai ser jogado fora. Os donos já pensaram tudo isso para acontecer, como vai ser enterrado, como vai ser no futuro o povo quando morrer, ser enterrado. Foram os donos que pensaram em tudo isso, eles que criaram o modo do enterro, por isso essa história é deles. Höare não é nada, não foi porque ele morreu, por isso que nós seguimos isso. Mas a morte dele sim, significa sim, ele foi a primeira ave a ser enterrada, e na maneira que agora nós estamos fazendo, seguindo isso. Quem pensou foi o dono. Höare não deixou mensagem, mas o periquito falou, o urubu também falou¹⁶⁸. Urubu era gente também, depois virou ave, mas antes teve quem entrou em contato com ele. Por isso essas duas aves têm a história deles. Eles deixaram uma fala, mas Höare não, é diferente. Não deixou nada. Quem pensou foram os donos. Se alguém tivesse entrado em contato com ele, aí sim. Mas ele não tem. Periquito e urubu deixaram fala, como o jacaré. Quem entra em contato com eles tem uma história. Mas com Höare é muito diferente, são os donos que pensaram, que criaram essa idéia para no futuro a gente pode fazer isso, até hoje fazemos. Eles falaram que se ele tivesse deixado mensagem, através de alguém que tivesse entrado em contato, aí sim podia ter uma história dele, que ele ia ser o principal, a história dele. Mas Höare, por que a história seria dele? Ele morreu e foi enterrado, só isso. Quem pensou foram os donos, isso que eles estão dizendo. Essa idéia como carregar o morto, até hoje nós imitamos isso.

O dono da coruja era do clã Poreza'õno, e quem fez o primeiro enterro era do clã Öwawê. Quando morreu o Höare, os Öwawê foram lá, já tiveram a idéia de que podiam enterrar, e como devia ser o enterro. Aquele povo já deve ter a idéia do que deve ser feito. Se ele vai fazer alguma coisa, ele já sabe da vida do outro, o que vai acontecer. Por exemplo, eu já sei o que você vai fazer, eu sei o que você pensa, já peguei, também já sei. O que eu pensei você também já sabe. O que você pensou eu já sei também. Aquele povo vive em conjunto, é um pessoal poderoso, um já sabe o pensamento do outro, então tudo já é percebido, e já realizam a programação em seguida. Captam o pensamento tão rápido. Entre nós de hoje, atual, nós não temos esse poder, mas, entre eles, sabem o pensamento um do outro, antes de um pensar o outro já está pensando junto, já capta o pensamento, os dois já pensam junto. Para os velhos esse povo antigo é incrível. Essa morte faz parte daquela programação. Aquele povo antigo é ativo, deve ter bem programado isso já, deve ser que já tinham programado... na morte do pássaro, já está tudo bem organizado. Mesmo não sendo gente, sendo pássaro, organizaram o enterro dele. Já é daí que a gente vai fazer quando morre nosso parente, igual eles, que programaram, que iniciaram, e nós fazemos isso quando nosso parente morre. Se não tivessem programado, não íamos fazer nada. Já vem de lá, a gente vai seguindo isso.

168 O tradutor está se referindo ao contexto de dois outros mitos em que esses dois pássaros (que são romhōsi'wa) falam. Devido à extensão deste trabalho, não incluímos aqui esses mitos.

Isso foi a morte do Höare, ele foi o primeiro que iniciou a morte. De velhice, as pessoas foram morrendo, morrendo... cada pessoa que morre, a família vai chorando, do jeito que foi na morte do Höare. Se Poreza'õno morrer, Öwawê faz o buraco; se Öwawê morrer, Poreza'õno faz o buraco. É uma troca, que eles fazem. Por quê? Höare já morreu, ele que iniciou, agora já segue aquela regra. É o caminho como foi ensinado. Os mais velhos vão seguindo isso, as pessoas choram, a família chora, faz do jeito como na morte do Höare. Aquele que enterra é da família mesmo, só a família, não é qualquer um, tem que ser só da família mesmo, porque é mais perto, mais próximo... quem enterra é do outro clã, mas da família. As pessoas que vão fazer o enterro não são escolhidas. Por exemplo, se o Poreza'õno ou o Öwawê morreu, quem vai fazer o buraco é o outro clã. Quem tiver interesse de fazer o buraco chega primeiro. Não vai perguntar. Já chegou e já mede. Chegou, a família já o vê, então é ele que vai fazer o buraco. Aí o restante ninguém fica sabendo. Quem chegou primeiro já mede que tamanho vai fazer o buraco, ou com corda ou com flecha. Se, por exemplo, morreu um Öwawê, quem vai fazer é o Poreza'õno que chegar primeiro, ele que vai fazer o buraco. Quem chegar primeiro é que vai fazer o buraco. Mesmo sendo mais novo, ele que assume. Ele que vai comandar a equipe dele. Esses outros da equipe podem ser parentes de terceiro, quarto grau do que morreu, mas eles têm que ser do grupo do outro hö. É do mesmo grupo, mas do outro hö. Mulher não participa no serviço de cavar o buraco, só os homens. Os homens arrancam o capim, elas que juntam. O serviço das mulheres é limpar, varrer.

Tem dois grupos diferentes, os que enterram e os que ajudam para não ter briga. Desses que vão enterrar, ficam dois na frente do buraco. Um deles entrega o corpo para aquele que fica lá no fundo do buraco, esperando. Quando terminarem, eles tiram-no de lá de dentro. Os outros ficam cercando o buraco, para ninguém se jogar lá dentro. Depois que eles enterraram, eles vão lá na casa da família para distribuir o pagamento deles. Então, quando eles chegam, entram lá, e na chegada mesmo eles começam chorar. Os que vão receber o pagamento choram junto com a família. Depois que eles terminaram de chorar, eles dividem, assim que é a coisa certa. Tem seis tipos de choros. Esse foi o primeiro choro, eles que criaram. Tem um que é o aihopopese, choro do homem. Awipese, dos homens. Os homens choraram primeiro. Tem muitos, ninguém gravou não. Escolheram os principais, os choros do dono do Höare. É rápido, ninguém ia gravar logo. Tem choro de mulher, mas ninguém pegou também. Aihopopese é um, awipese, awawa também. Watiritiri tebe é outro, awawa é outro. Cada geração nossa que se forma, ele conta dessa maneira para a gente. Devem ter muitos, mas é só isso que eles vêm passando de informação do choro. Vamos deixar esses quatro.

Sereburã está explicando que sempre é o mais velho que divide os presentes. Ele que começou a fazer o buraco, ele que comanda. Ele que chegou primeiro no cemitério, ele que fez, ele que toma conta. Ele é o mais velho.

Ele fica no buraco, ele que toma conta dessa equipe. Ele que distribui para o resto da equipe dele. Lá na casa de quem morreu, lá dentro que eles dão os pagamentos deles. É aí dentro que divide. Lá eles choram, e depois quem faz o buraco pede para eles não ficarem pensando, que a vida é assim mesmo, para eles se controlarem. Depois faz a divisão dos presentes ou pagamentos deles pelo buraco que fizeram. Tem a família teimosa, não quer sair lá do túmulo. Então aquele que fez o buraco pede que vão embora. Se não tirar, a pessoa fica lá. Tem que ter dois para carregar o corpo, se for adulto. As crianças gritam que está vindo. Daí eles chegam, as famílias em volta, e eles abrem espaço para ele. As coisas que o morto usava ou guardava, flecha, tudo, queima tudo, a família queima as coisas dele dentro da casa. Depois disso eles abrem a casa e vão levando, e a família vai atrás, até lá no cemitério. Então quem fez o buraco, eles ficam em volta, para alguém não cair, não se machucar. Você sabe que tem a família que é doída, quer ir junto, ser enterrado. Para não acontecer isso, ele evita tudo isso. Eles obedecem. Se não tiver alguém lá controlando, alguns da família podem querer se jogar lá dentro.

Choram lá, depois tornam voltar. Depois eles cobrem tudo, e os que fizeram o buraco vão lá na casa da família. Assim que eles chegam na casa do morto, eles choram e depois consolam e pedem para não lembrar muito, e vão ficar muitos dias chorando. Depois disso eles repartem os pagamentos. O mais velho reparte os presentes. Ele vai dando. Por exemplo, se tiver o rolo de algodão, quem quer pena, urucum, damos tudo que temos. Nem todo mundo tem urucum. É importante o urucum, é o ouro da gente. Eles sabem distribuir entre eles. É assim. Todo mundo recebe. Adulto leva muito. Mais novo também recebe. Ele pode levar um presente, mas ele respeita, não pede muito. Não tem nenhum que fica sem. Todo mundo já recebeu, então eles se espalham. Os parentes continuando chorando. Então Öwawê pensou, para os parentes do morto não ficarem chorando sem parar, os Öwawê fazem um bolo, grande, para levar lá, ele pensou isso. “Então eu tenho que me pintar e levar lá e pedir para eles se controlarem e acabarem logo com esse choro.” Os romhõsi'wa já tem isso no pensamento deles. Então ele se pinta, leva bolo, ele entra lá na casa, todo mundo chora, chora. Daí ele vai falar, ele vai pedir. Ele vai ser obedecido. Não pode levar duas ou três semanas chorando.

O dono do Höare era Poreza'õno, ele que começou isso de cortar cabelo e colocar a cruz wamari no cemitério. No dia seguinte, ele resolveu colocar wamari, a cruz. Ele faz o trabalho, prepara uma madeira grossa, bonita. Aquela madeira é própria para isso, não é qualquer madeira. Só os Poreza'õno é que sabem, esse wamari, feito não sei de quê, eu (Paulo, que é Öwawê) não posso perguntar para eles (os velhos, que são Poreza'õno), sei que não vão explicar para mim. São eles mesmos que fazem essa cruz, como o dono do Höare fez, programou. Eles se pintam. Tem que ser dois. Um que leva para cavar e fazer o buraco, e outro para colocar e tampar, amarrar, na corda, não é no prego,

era só de amarrar na corda. Já em cima da cova coloca do lado da cabeça do morto, e já está protegido. Então ele volta e chora de novo. Alguns choram mais uma vez, um já vai parando. Mesmo quem sente saudades ainda, ele evita chorar muito, vai parando, até esquecer. Quem leva a cruz wamari é o irmão. Ele que vai colocar a cruz. A irmã, ou mulher, vai pintada, e ela vai fazer o buraco onde vai ser colocada a cruz. É bonito isso. A gente emociona quando ele sai. É meio-dia, bem quente. Esse irmão leva a cruz, mas ele não vai levar pronto. Vai levar um pau comprido e um curtinho. Ele leva de cada lado na mão, atrás vem a irmã trazendo a borduna para fazer o buraco. Ela faz o buraco, e ele que amarra e põe a cruz. Quando não tiver irmã, pode ser a prima. Não é qualquer um não. Não é aquela pessoa sempre sovina, tem que ser aquela pessoa que trata bem, consciente, que não é cabeça esquentada, tem que ser aquela pessoa paciente, que sabe cuidar, dialogar. É essa que pode participar, que não fala nada mal do outro, só essa. É quem não fala, nunca fofocou na vida dos outros, é isso. É selecionada. Se a pessoa não tiver irmão, pode ser um primo.

Essa madeira é muito importante, esse material é para, na próxima geração dele, ele voltar. Pode nascer na família dele alguém com a cara dele. Essa madeira não é qualquer uma, é uma madeira para nascer, para voltar, é para voltar (com semelhanças fisionômicas). Mas também deve ter mais significados na tradição indígena Xavante, porque enterrar sem nada fica sem graça, tem que ter alguma coisa, deve ser isso, mas não sabemos para que é isso (a cruz) que eles colocaram, deve ser porque essa madeira é tão importante, tão valiosa para a gente, ela tem muito significado para nós. Até hoje seguimos isso. Pode ser que na próxima geração deles, pode ser copiado, igual ele. Foi o dono do Höare que iniciou, mas o significado não ficamos sabendo, não souberam perguntar isso. Deve ter também o significado para proteger... até na morte da gente agora, no atual, a gente segue, já foi assim, tem que seguir. Deve ser alguma coisa para proteger mesmo, é igual, é cruz, como os warazu fazem, quando o deus deles foi crucificado. Essa cruz existe para nós muito antes dos cristãos, já tínhamos isso. Coloca igual como para os cristãos. Não é na cabeça, é perto. Isso daí deve ter um significado, quem criou isso já vem essa idéia de lá para ele, mas para os velhos é difícil saber.

Então, quando coloca o wamari, já começam rapar o cabelo, para significar também que a família está de luto. É a primeira vez que começou a cortar o cabelo. Daí já começa, porque quem coloca o wamari, já é início de rapar cabelo, ele já vai careca levar a cruz para colocar no cemitério. Daí o parente, criança, o neto, pode ser o sobrinho, o cunhado, primo, todos eles rapam. Isso é uma tradição da gente, foi feito na morte do Höare. Você vai saber que é índio, aquele que foi rapado, porque está de luto, o parente dele morreu. É assim que nós seguimos essa regra que foi deixada, esse caminho que eles deixaram para nós. E até hoje, diz o Rupawê, nós seguimos isso. Foi aí que começou também o cemitério dos A'uwê. Por exemplo, se o povo fica uma temporada

parado, uns dois meses acampado, enterra no cemitério. Mas, se estiver em zomori, tem que enterrar aquela pessoa lá mesmo, onde que ele morreu, porque não dá para trazer para cá, para enterrar no cemitério. Rupawê está falando: “Ah, nossos mortos, está tudo espalhado. Enterrado no mato”. Ele falou assim, se a gente demora no mesmo lugar, enterra lá mesmo, no cemitério. Como lá na cidade de São Paulo, aquele cemitério. Igual eles também. Era assim.

No livro dos salesianos, chamam o enterro com o nome de adö önheme, o cemitério chamam adö ö'ru. O nome do cemitério está certo. Mas os velhos disseram que adö önheme não está certo, pois veio de uma comparação com o caixão do warazu, que já está feito. O caixão está pronto, quando ele morrer é só colocar lá. Essa palavra adö önheme quer dizer isso. Sereburã disse que não concorda, a gente não fica “pronto”. Aquela pessoa que já está enterrada, vou falar damãiti'a, “pronto, já o enterrou”. Matô mati'a, “acabou, já enterrou”. Mas, para nós, não temos isso de ficar sempre pronto esse adö önheme, que é o que os warazu chamam de caixão, que já está pronto, esperando a gente lá. Para os warazu, morreu, é só levar lá, que o caixão está esperando Mas nós fazemos na hora o buraco, para colocar o morto. Fazemos na hora, não adö önhemezé. Por exemplo, se uma criança falecer, tem que trazer aquela cesta que ela dormia, ir junto. Mas adö önheme quer dizer que o caixão está pronto, esperando, quando acontecer de alguém morrer, o caixão está pronto. Não é assim com a gente. Adö özazé é o nome do enterro. Adö özazé é certo, porque é só na hora que é feito o buraco, e pronto. Adö özazé, morreu, colocou e acabou, encerrou.

Os velhos estão falando que usa a cruz quando morre pessoa bem importante, não é para qualquer pessoa, é para pessoa muito boa, então eles colocam o wamari. Quando morre alguém especial, coloca isso. Até hoje, isso vem dos antigos, passando. Quando Höare morreu, foi colocada essa cruz. Na morte do Höare, aconteceu isso, e os donos tinham colocado. Não é qualquer um, é o iraiwã tede'wa, que é o Poreza'õno, que nós Öwawê também chamamos de A'uwê nhitoro, iraiwã tedewa e wamari tede'wa. Para você entender, vou dar um exemplo. Vamos dizer que uma pessoa da aldeia de São Marcos veio aqui e morreu, e os parentes dele estão querendo se vingar. Eles querem atacar, revidar, matar um daqui para ficar no empate. Se um Poreza'õno iraiwã tede'wa estiver tirando essa madeira, ele é obedecido, não pode desobedecer. Quem tirar isso, ele impede para não fazer conflito entre eles, quer paz, acaba raiva do outro, tem de voltar ao normal e não pode ficar com raiva o resto da vida. Ele limpa tudo, porque ele cuida muito bem da comunidade, organiza, programa. Ele não quer que haja briga, para o dia não ficar triste. Depois que eles fizeram a paz, ele faz um plano para que seja como se nada tivesse acontecido. Planejam a corrida de tora. Então é paz, ninguém vai atacar na corrida, todos obedecem, fica normal de novo. Planejam para testar se pode ter conflito lá na corrida, para ver se o pessoal obedeceu. Mas o povo antigo obedece, respeita

esse material. Não pode atacar o outro ou matar o outro. Por isso chama iraiwã tede'wa, porque ele limpa o conflito. A'uwê nhitoro é a mesma coisa. Esse material também é chamado com esse nome. São dois os tipos de madeira para isso. Wamari, o warazu fala cruz. Esse material é só usado lá no cemitério. Tem o ênsu, é um pó. Esse ênsu faz parte disso também, é também um especial. Os dois materiais se ajudam um ao outro.

Antigamente, quem ia realizar isso já convidava todas as comunidades. Todo mundo está com raiva, querendo atacar, mas tem que se reunir no warã. Lá, todo mundo, criança, mulher, vai assistir isso. Então duas pessoas vão vir, saindo do meio do povo que está em círculo, em volta. Os dois também vão em volta e depois param e vão pedir para que não aconteça isso, para não entrar em conflito, eles querem paz. Assim é que eles pedem, que não sejam desobedecidos, que não aconteça o conflito. Então as pessoas vão se conscientizar, quem estiver com raiva do outro não vai ter mais raiva. E vão conversando, falando, aconselhando. São os dois materiais que se usa, um é para cemitério, e o outro é pó, igual trigo. Mas Öwawê não conhece. É dos Poreza'õno, mas só alguns deles, especiais, os que são iraiwã tede'wa, A'uwê nhitoro e wamari tede'wa. Os Öwawê consideram que esses Poreza'õno são dono disso. Iraiwã é uma tora, é um pedaço de tora. Por isso ele é chamado iraiwã tede'wa, porque foi através deles que saiu essa idéia de usar a corrida de tora de buriti para criar a paz. Antigamente, quando o nosso povo ancestral tinha conflito, então o pessoal do Poreza'õno programa isso. Eles têm plano, antes que isso aconteça, antes do conflito. Vamos dizer que só o povo Öwawê entra em conflito, por exemplo. Então os Poreza'õno vão pensar logo, tem que programar uma corrida de tora. Então o que eles programaram tem que ser respeitado.

Quando alguém importante do grupo do Poreza'õno estiver morrendo, porque eles são iraiwã tede'wa, acontece essa corrida de buriti. Quando são os outros, não. Porque eles são chefe, o grupo Öwawê só apóia. O grupo Öwawê somos o exército, só segurança dos Poreza'õno. Quando entra em guerra, eles puxam a fila, e Öwawê ataca. Primeiro os Poreza'õno têm que puxar, são chefes, vão na frente, Öwawê vem apoiando. Qualquer coisa, eles que vão lutar. Quando morre algum desses chefes dos Poreza'õno, daí que tem a festa do buriti. O Poreza'õno wamari tede'wa que organiza a festa. Aquela pessoa que leva o bolo, ele que vai receber a notícia e levar lá no warã a programação do wamari tede'wa. Ele já leva a palavra dele lá para eles, para acontecer a corrida. Ele leva notícia para lá, porque pediram para organizarem para acontecer essa corrida de buriti. É tão bonita essa corrida. Quando eles fazem isso, não é uma corrida para cansar, mas é tão rápido, aquelas toras vão passando, são duas equipes correndo, é tão bonito. O povo antigo tem a cabeça muito boa já para programar. Eles já sabem o que fazer. Não é o dono do Höare que organizou isso (essa corrida de tora), vem o outro depois dele, com o pensamento para acontecer isso.

Foram os donos do Höare que programaram essa idéia para colocar pela primeira vez a cruz wamari no cemitério. E os donos também tiveram essa idéia de como evitar entrar em conflito. Quando o Höare morreu, aconteceu iraiwã, foi através disso. Apenas mostraram, para depois existir isso. Só ficou a cruz no cemitério. Fizeram cruz, em volta dele. Depois disso, para ser iraiwã tede'wa, Poreza'õno já tem um pensamento, que esse ênsu vai servir para isso. Os Poreza'õno criaram o ênsu, para usar quando tiver conflito, para não acontecer isso na corrida de tora. Porque antigamente acontecia muito. Para não acontecer, se faz a corrida. Depois veio o iraiwã, na corrida de tora.

Os romhõsi'wa criaram todas nossas tradições. A gente pode também chamar os romhõsi'wa de rosarata'wa, porque rosarada quer dizer “pensou, criou”. O pensador, o criador. Você se interessou de fazer essa pesquisa, de levar essa informação para o warazu. Você pensou isso, de mostrar nossa cultura, nossa história para ser conhecida, então você vai ser chamado rosarata'wa, porque você pensou. Os velhos estão contando as histórias para você, eles são historiadores, rowasu'u'wa. E eu sou daiada'wa mahõre'wa, o tradutor. Nem sempre é fácil encontrar na nossa língua as palavras para encaixar com a língua dos warazu, temos que procurar muita coisa na linguagem dos warazu, às vezes não tem o que dá certo. Quando estamos falando é fácil, depois para passar para outra língua, piredi, pesado. Às vezes você não acha uma palavra, é outra idéia. Mas, se estou me esforçando, é porque tem. Se não tivesse, que eu nunca tivesse ouvido, falava logo para não desgastar a gente. Mas eu sei, porque fizemos esse levantamento, na hora de montar as letras das nossas cartilhas. Por isso falo que existe. Claro que, quando você não é experiente, é difícil fazer essas ligações de pensamento. Mas, com essa experiência, essas ligações estão a toda hora aparecendo, mas some outra vez. Mas depois eu acalmo, começo devagar, e vai vindo de novo, muitas ligações, abrindo meu pensamento, clareando.

Meus comentários

Farei poucos comentários sobre este tema. As explicações dos A'uwê são suficientes.

Antigamente não havia morte, dizem os velhos. Os velhos iam ficando muito velhos, mas não morriam. O corpo envergava até engatinharem como crianças, mas os netos não deixavam de cuidar de seus avós. A longevidade era presente nos tempos antigos. Foi com a morte do Höare que se iniciou a primeira morte entre o povo A'uwê. Com a morte, surgiram as doenças.

Os velhos desconhecem as razões aparentes sobre o surgimento da morte. A existência do mundo pressupõe a presença da mudança, da finitude e, portanto, da morte; caso contrário, o mundo não seria o mundo. Mas, em alguns mitos de outros povos indígenas, os criadores oferecem a possibilidade

de se evitar a entrada da morte, mas, por causa da quebra de certas regras exigidas para isso, a morte se instaura. Conteí aos velhos o mito O primeiro Kuarup, a festa dos mortos, do povo Kamaiurá do Xingu¹⁶⁹ para ilustrar se entre os A'uwê teria havido algo nesse sentido. Segundo esse mito, o criador Mavut-sinim queria que os mortos voltassem à vida. Avisou ao povo que faria nascer gente a partir da transformação das toras do kuarup. Mas eles deveriam ficar todos dentro das casas, escondidos, e não podiam fazer sexo até que as toras virassem gente. Ele começou a criação, mas alguém quebrou a regra, fazendo sexo com a mulher à noite, e saiu para ver se as toras já haviam se transformado em gente, e com isso não foi mais possível que eles revivessem quando se fizesse kuarup. Após ouvirem esta narrativa, os velhos comentaram que entre os A'uwê não havia algo semelhante. Se acompanharmos nesses vários mitos o encaminhamento dessa possibilidade, o que observamos é que de fato ela não se realiza. Talvez porque, se ela ocorresse, o mundo seria eterno ou, ao menos, perpétuo, o que seria contraditório com a natureza finita do mundo. Mas mesmo assim essa possibilidade é oferecida, como que se fosse para evidenciar durante a vida daquele povo o véu de ignorância que cobre a visão dos homens e que os faz quebrar os preceitos colocados pelos criadores para a efetivação dessa possibilidade. Esse evidenciamento passa a operar como uma constante lembrança de que, se de um lado a mente humana é falha e negligente para com os preceitos dos criadores e por isso a possibilidade se perdeu, por outro lado essa possibilidade não está totalmente afastada: o estado de não-morte deverá a partir daí ser conquistado através da realização espiritual, com todas as provas que ela impõe, de acordo com as leis próprias da tradição de cada povo. Mas o mito parece se referir à conquista da perpetuidade, que seria uma

169 Villas Boas, 1972, p. 55-57. Muitos mitos contam que os seres que seguiram os preceitos escaparam da morte. Segundo a mitologia do povo Urubu-Kaapor, o criador Maíra disse aos homens que a árvore Mira-Kurusá iria chamá-los à noite, que ficassem acordados porque quem não respondesse aos gritos de sua árvore conheceria a morte. Só as árvores, a cobra e a aranha estavam acordadas e responderam. Por essa negligência, os homens passaram a ser mortais. (Ribeiro, 1976, p. 21). O mito adâmico é um outro exemplo bem conhecido sobre essa perda da condição paradisíaca.

Segundo os Avá-Chiripá, a mortalidade humana foi instaurada com a morte de Nande Cy (“nossa mãe”). Seus dois filhos Kuarahy e Yacy tentam trazê-la de volta à vida. Kuarahy pede que, durante este trabalho que ele vai realizar, seu irmão mais novo Yacy permaneça quieto e não a chame “Mãe!”, mas ele não segue essa determinação, e a ação falha. Tivesse seguido, e nós os Chiripá permaneceríamos eternamente jovens, dizem eles (apud Sullivan, 1988, p. 470). A propósito deste mito, Sullivan observa: “The death that arises in regenerative life often appears as part of the experience of the first mother. Ironically, since it is the regenerative womb that spawns death, the first fruit of the womb may be an immortal hero. Once the immortal child is born the mother retroactively becomes mortal: death reveals itself in the mother, showing itself as an element of the matrix, the consumable and devourable flesh that gives birth to life of the same kind. (...) The irreversible death of the primordial mother introduces a new quality of time, one that reveals the dissoluble condition of mortal being. All changing and corruptible matter – blood, flesh, wood, humus – reveals this condition at some point in its cycle, a condition that is inert, dormant, decomposed, opaque, chaotic, and fertile with possibilities of new life” (Sullivan, 1988, p. 470).

Algo semelhante vamos encontrar na história do Buda. Após seu nascimento, sua mãe morre. Não por acaso ela se chama Mahamaya; em sânscrito maha quer dizer “grande”, e maya significa “arte” e “ilusão”, o que bem traduz as características do mundo fenomênico produzido a partir da matéria-prima maternal maya.

espécie de renascimento, um prolongamento ou extensão individual dentro de uma indefinidade temporal e não tanto a eternidade, esta sim além de qualquer tempo ou duração¹⁷⁰.

Os velhos entendem que a instauração da morte também faz parte do saber prévio dos romhōsi'wa para a constituição do mundo. Nesse conhecimento rowa'ōno estão inscritos também, em decorrência, os modos de procedimento do primeiro ritual funerário¹⁷¹ que a partir daí os A'uwê começaram a seguir até os dias de hoje, quando morre um parente. Em um primeiro momento, fiz a suposição de que o modo de ser da coruja Höare (seu caráter noturno e lúgubre, e o fato de ter morrido durante a noite) pudesse ter alguma ligação com o fato de ter sido esse pássaro o animal pelo qual se instaurou a primeira morte entre os A'uwê. Os velhos não encorajaram esse nexos, pois na história não houve nenhuma fala-mensagem desse pássaro. Consideraram que o critério último de veracidade deve ser verificado pela fala dos personagens de cada mito. Na história não teve nenhuma fala do Höare, e nem os contadores do passado vieram se referindo a algo nesse sentido. E, também, a coruja não aparece associada como mensageira da morte, mas são outras duas aves que fazem isso, o pi'ã (o

170 A respeito da relação entre o tempo e a eternidade, Guénon desenvolve a seguinte reflexão esclarecedora: "El tiempo, que abarca el pasado y el futuro, es en su conjunto absolutamente continuo, y sólo puede ser dividido en partes en el plano lógico, no en la realidad; por esta continuidad que constituye la duración contrasta con la eternidad, que es, por el contrario, el 'instante' intemporal y sin duración, el verdadero presente del que no es posible tener ninguna experiencia temporal. La eternidad se refleja o se expresa en el 'ahora' que en todo tiempo separa y une a la vez el pasado y el futuro; e incluso este 'ahora', en cuanto es realmente sin duración y, por consiguiente, invariable e inmutable a pesar de la ilusión de 'movimiento' debida a una consciencia sometida a las condiciones de tiempo y de espacio, no se distingue verdaderamente de la eternidad misma, en la que el conjunto del tiempo está siempre presente en la totalidad de su extensión. La independencia esencial y absoluta de la eternidad con respecto al tiempo y a toda duración, que la mayoría de los modernos parecen tener tanta dificultad en concebir, resuelve inmediatamente todas las dificultades planteadas a propósito de la Providencia y la omnisciencia divinas: éstas no se refieren al pasado y al futuro como tales, que sólo están en función del punto de vista contingente y relativo del ser condicionado por el tiempo, sino a una simultaneidad total, sin división ni sucesión de ningún tipo. A este respecto, la relación de la eternidad con el tiempo se puede comparar con la que existe entre el centro y la circunferencia: todos los puntos de la circunferencia y todos los radios son siempre visibles simultáneamente desde el centro, sin que esta visión interfiera en nada con los movimientos que se producen en la circunferencia o a lo largo de los radios, y que aquí representarán, respectivamente, la determinación (encadenamiento de los acontecimientos en el recorrido ordenado de la circunferencia) y la libre voluntad (movimiento centrípeto o centrífugo) con los que no puede, por consiguiente, haber ningún conflicto. Otra consecuencia es la que concierne a la creación: Dios, por el hecho mismo de que no está en el tiempo, crea el mundo ahora' igual que lo ha creado o lo creará; el acto creador es realmente intemporal, y somos nosotros, únicamente, los que lo situamos en una época que referimos al pasado, o los que nos representamos ilusoriamente con el aspecto de una sucesión de hechos, lo que es esencialmente simultáneo en la realidad principal. En el tiempo, todas las cosas se desplazan incesantemente, aparecen, cambian y desaparecen; en la eternidad, por el contrario, todas las cosas permanecen en un estado de constante inmutabilidad; la diferencia que hay entre uno y otra es propiamente la del 'devenir' y el 'ser'. El mismo tiempo, por otra parte, sería inconcebible sin este 'instante' intemporal que es la eternidad, al igual que el espacio sería inconcebible sin el punto 'no-dimensional'; y es evidente que, de estos dos términos, el que da al otro toda su significación es también el más real en el verdadero sentido de la palabra (Guénon, prefácio, apud Coomaraswamy, 1980, p. 7-9).

171 "The images of death's origin reveal the significant ways in which death is real and has meaning; the first deaths serve as the frames of reference for all subsequent funeral procedures" (Sullivan, 1988, p. 469).

anu vermelho) e o uããhã (um tipo de gavião). A ênfase desse mito é no dono que criou os rituais fúnebres, a história é dele, e não do Höare, que aqui tem uma função apenas passiva.

Höare, bem como todos os tipos de pássaros e muitos dos animais, se originou do mito do roubo do fogo. Eram todos humanos, adultos, adolescentes e meninos que se transformaram. A partir daí, deixaram de ser gente, humanos. Nos tempos da criação, apenas os dois parina'i'a tinham esse poder de retornar à condição humana, após se transformarem em animais, criando-os. Foi como seres humanos que eles foram mortos. Atualmente, apenas os Sare'wa ainda mantêm esse poder de se transformarem em outros seres (árvores, animais) e se des-transformarem em humanos. Os animais não são mais humanos, mas Rupawê conta que, nos tempos do seu tio e padrinho, este lhe contava que havia alguns A'uwê que sabiam falar com os animais: "Meu padrinho, que era Nozö'u, contava muita história. No tempo dele era um grupo imenso, eu queria ouvi-los, a gente falava muito quando era novo, jovem, falava muito, era um grupo grande, era muito rapaz. Ele contava para mim, que estava do lado dele, é uma história tão bonita que ele conta, mas eu não podia nem ouvir, era muita gente, ele ficava lá longe contando, então eu não ouvia direito, mas, quando ele conta as coisas, são bonitas mesmo, porque ele vê assim. Hoje nós não temos poder, nós não recebemos isso. Pensa que os animais não falam? Falam, mas não sabemos. Não sabemos, mas alguém tem contato com os animais, eles falam também. Nós achamos que não fala, mas meu padrinho contava que sim".

Como nos outros mitos, os romhōsi'wa Poreza'ōno são os criadores dos rituais. O dono do Höare cria os choros fúnebres, o modo de enterro, a cruz wamari, o cabelo rapado como sinal de luto entre os parentes. A criação dos ritos fúnebres também é vista como parte do saber pré-ciente rowa'ōno que orienta a ação cosmogônica dos romhōsi'wa na constituição do mundo. O grupo que faz o enterro é sempre do clã oposto ao do morto, de modo a manter o entrelaçamento entre os Poreza'ōno e os Öwawê. Os Poreza'ōno detêm a chefia política. Na guerra, são eles que vão na frente, "nós (Öwawê) somos o exército, somos a segurança deles (Poreza'ōno)". São os Poreza'ōno que têm a função de iraiwã tede'wa, os pacificadores dos conflitos, e foram eles que instauraram para isso o uso da madeira wamari e do pó ênsu. Os velhos esclarecem que a cruz wamari existe na cultura A'uwê desde os tempos primordiais, portanto bem anterior à presença dos cristãos entre eles. A cruz é um símbolo cósmico universal desde os tempos remotos, e se é verdade que este símbolo é muito importante no Cristianismo, é porque também aí, e não exclusivamente, ele compartilha dos múltiplos significados desse símbolo, que, antes de tudo, é um símbolo axial. De seu centro, que simboliza a Unidade principal, se irradiam as várias direções que constituem o Espaço. No plano macrocósmico, o eixo vertical da cruz representa o eixo cósmico que liga os vários braços horizontais

(os domínios cósmicos) ao transcendente¹⁷². No microcosmos, sua horizontalidade representa a multiplicidade dos estados do ser¹⁷³, unidos pela axialidade do princípio do Ser. Ambas representações geométricas, a dos planos da Existência e a dos estados do ser, se interligam e constituem de fato aspectos analógicos do Universo. Os braços da cruz representam, de um outro ponto de vista, as oposições complementares, que se conciliam e se resolvem no centro da cruz, que a tradição extremo-oriental chama de Invariável Meio (Tchoung-young), o centro da roda cósmica e ponto onde se reflete a “Atividade do Céu”, com a qual o perfeitamente realizado se identifica e alcança a Identidade Suprema com o transcendente. Percorrendo as doutrinas tradicionais de várias partes do mundo, vamos reencontrar presentes os desdobramentos deste vasto simbolismo¹⁷⁴. A cruz também está presente na cultura A’uwê desde os tempos primordiais. É vista como símbolo de proteção e propiciador do nascimento de descendentes de aparência semelhante ao falecido. Mas não consegui avançar na direção de uma maior compreensão metafísica do simbolismo da cruz entre os A’uwê, “o significado não ficamos sabendo, não souberam perguntar isso”. A reflexão fica em aberto.

Enterra-se o morto com a cabeça para onde o sol se esconde, e os pés apontando para onde o sol nasce, de modo que é como se o morto olhasse para o sol. Como o sol nasce em hōiwana’rada, o lugar simbólico de origem de tudo, é para hōiwana’rada que o olhar pós-morte se dirige, reativando a lembrança da origem e orientando o rumo da jornada pós-morte.



172 Guénon, 1979.

173 Idem, 1980 a.

174 Cooper, 1982, p. 45-46.

10. Waihōro hā Adö’ö te Iwatawai Wasu’u O Papagaio e os Mortos

Com o início da morte, o pós-morte se coloca. Os primeiros mortos tentam voltar ao mundo terrestre. O papagaio waihōro tenta impedir que isso aconteça. Entre os mortos que vinham voltando, uma parte consegue chegar ao convívio com seus parentes, e outra retorna de onde veio. Este mito narra esta tentativa de retorno dos mortos ao mundo dos vivos, o que acontece com eles e o fechamento definitivo desta possibilidade.

A narrativa

Essa é a história do moleque que vai virar papagaio, waihōro.

As pessoas que morreram, crianças, adolescentes, meninas, moças, casados, velhos, esses mortos estavam voltando. Tinha morrido muita gente. Eles estavam voltando, a maioria já tinha entrado, cada um nas suas casas. Esse menino viu gente vindo na frente, então começou a chamar o povo, que o povo acordasse, que tinha gente vindo, que ele não queria que eles voltassem, que eles retornassem de onde eles vieram. O papagaio foi falando que ele não queria aceitar ninguém lá, ele foi falando, falando, falando, e a maioria dos mortos não conseguiu chegar nas suas casas e voltaram para trás, foram embora. Os mortos que conseguiram chegar na casa deles, as crianças, o menino, a menina, mulher, moça, cada um deles veio trazendo os objetos que usava durante a vida¹⁷⁵. Mas esse menino apareceu e não aceitou, e os que não foram aceitos retornaram para trás, porque o papagaio falante não queria que ninguém voltasse, não aceitava que voltassem. O molequinho falou isso, e o pai pegou e tampou o menino com a cabaça, o fechou, então ele parou de falar.

Aqueles que voltaram viveram muito pouco tempo. Os mortos que já entraram nas casas foram começando a morrer, morrer. O primeiro que morreu já girou, virou redemoinho, si’ubura, foi embora. Esses que voltaram foram morrendo, foram indo, indo, virava redemoinho e sumia, ia embora. Primeiro enterrava, de lá saía redemoinho. Eles morriam, eram enterrados e já saíam redemoinho. Outro morria, saía redemoinho, foi assim. As pessoas que voltaram morreram todas. Quando acabou isso, o moleque também já se transformou em papagaio e foi embora, para o mato. Foi assim a história do papagaio e dos mortos que voltaram.

NARRAÇÃO: SEREZABDI – TRADUÇÃO: PAULO SUPRETAPRÁ XAVANTE

175 “Dentro da nossa cultura, as crianças já com um ano de idade carregam cestinho, tampadinho, arco pequeno, o artesanato que fazem para o divertimento. Do jeito que eles usavam esses materiais, eles voltaram junto com aquelas coisinhas; as meninas com a cestinha com sabugo de algum pedaço de pau; às vezes tem cabacinha com leite, que a mãe pôs junto no buraco da cova das crianças, para elas levarem juntos e não passarem sede; o artesanato das mulheres a’zarudu, ba’õno, adaba, já casada, tudo aquilo que as mulheres e as meninas carregam elas vinham trazendo junto de volta.”



Exegese dos A'uwê

Este mito, junto com o mito anterior da morte do Höare, estabelece a escatologia do ciclo mítico A'uwê, com a instauração da morte, suas circunstâncias e o encerramento do ciclo de vida terrestre, no duplo sentido de demarcação do tempo de vida neste plano de realidade e definição das fronteiras entre este domínio cósmico dos vivos e o dos mortos, que a partir daí não mais podem voltar a viver neste domínio.

O papagaio, que impede a volta dos mortos, proveio da transformação de um menino, watébremi, dentro da mesma lógica de transformação dos rombôsi'wa. Examino a aparência corporal dos mortos, as razões que fazem o menino não aceitar a volta dos mortos e para onde eles voltam, segundo a metafísica A'uwê. Com isso, pretendo abrir uma futura reflexão sobre os possíveis “reinos dos mortos”.

Aqueles que conseguem voltar chegam até a casa de seus parentes, mas os narradores explicam que eles vivem pouco e se transformam em si'ubura, redemoinho, também referidos como simihopâri ou aiã'á. Investigo a natureza dos simihopâri, sua destinação e diferença com relação aos que voltaram. A pesquisa deste tema abre o caminho para começarmos a pensar sobre como os A'uwê vêem a questão dos “espíritos”, das “almas”, o que nos levaria para a continuidade da reflexão sobre os conceitos de espírito, alma, corpo, caminho dos mortos e realização espiritual, revendo quais as virtualidades e complicações implícitas na interpretação do “animismo” e sua utilização na ótica de algumas correntes do pensamento etnológico, como o perspectivismo. Mas o tema é igualmente vasto e complexo, exige o envolvimento de aportes etnográficos de outras culturas indígenas e, se possível, de seus intérpretes indígenas. Podemos por enquanto só apontar algumas linhas que podem ser úteis para a construção de uma Metafísica indígena e co-substancial com as visões indígenas.

Voltando uma parte dos mortos à origem de onde vieram, transformados os outros em si'ubura, está cerrada a passagem de volta do reino dos mortos ao reino dos vivos.

Esta história é muito importante, é o primeiro povo que morreu e ia voltar. O povo antigo não tinha doença, nada, não tinha nem cáries, tinham muito bons dentes, mesmo os velhos, só gastavam os dentes, bem baixinho assim. Antigamente quando ficava velho voltava a andar como criança, engatinhava. É igual ao tatu-canastra (warāwawê), viviam até se encurvarem, engatinhavam igual como criança, iam ficando velhos e iam engatinhando, pondo a mão e o joelho de novo no chão. Era muito difícil de morrer. Os antigos têm mais resistência. O povo antigo, que chamamos de waru'rada, é um povo que vive muitos anos, muito tempo. Quando eles ficavam velhos e não conseguiam andar bem, andavam com bengala, e, quando não tem mais jeito para andar, para ir fazer fezes, qualquer coisa, urinar, daí recebiam o banho deles em casa, quem tratava

deles são os netos, que dão banho, comida, é o neto ou a neta que cuidam de tudo, fazem tudo isso para eles. Eles eram bem tratados. A última história que nós ouvimos foi na aldeia de Sôrepre, quando nosso pai vivia lá. São as últimas pessoas a viver muito e que ficaram velhos como os antigos, e foi aqui no Sôrepre. No Sôrepre se viveu muito, os velhos viveram muito, muito tempo também. Comparada a vida daqueles tempos com a nossa, a vida de hoje é muito curta, os nossos antepassados são um povo que vivia muitos anos, a vida deles é muito importante, nós não vivemos nem um pedaço do tempo que eles viviam.

Então o povo foi morrendo, morreram, morreu muita gente, muita gente. Então queriam voltar. Aqueles que morreram voltaram. Não sabemos como, eles devem ter poder também. Então esse é o início da história dos mortos que estavam voltando para a casa deles. Seria muito bom poder voltar, a gente morria e retornava de novo para a família, mas quem atrapalhou, quem não aceitou foi o papagaio. O papagaio estava lá em cima da casa, olhou e viu. A metade dos mortos já tinha entrado nas casas. Todo mundo chorou. Então o papagaio viu isso, aqueles que estão vindo na frente, e ele foi falando: “Tem gente vindo, gente estão vindo, vocês têm que acordar!”. Que ele não ia aceitar, por que eles estão vindo? Por que eles estão voltando? Papagaio fala muito, falante mesmo, não queria ninguém. A metade já tinha entrado. E o papagaio falando: “Tewetazomori iarani”. Ele falou isso: “Tewetazomori iarani. E marizo tewetazomori zarare? Piparedi”. “Piparedi” quer dizer “ele tem medo deles, ele não quer mais eles”. A palavra “tewetazomori iarani” é a palavra do papagaio. “E marizo tewetazomori iarani?”, “o que eles vieram fazer aqui?”. “Eles são perigosos”, “piparedi”, “são perigosos”, ele tem medo deles. O papagaio não aceitou, e a metade voltou. Quando ouvimos essa história, sentimos muita saudade. Essa história é muito bonita, sentimos saudades, podia ter continuado (esta possibilidade de retornar a este mundo), como seria essa história?

Os mortos ficaram bravos com ele, e eles voltaram, não gostaram do que ele falou. Quando eles vinham vindo, o menino começou falar que não queria. Eles não gostaram. Os velhos explicaram: “É porque ele não falou com calma. Falou duro, que não aceitava ninguém, podiam voltar para de onde vieram”. Então eles voltaram mesmo, porque ele não gostou deles. Se eles viverem aqui... ele fala demais, não vão agüentar viver com ele falando. Por exemplo, estamos nós dois. Você é homem calado, e eu sou falante, você vai aceitar? Não! Por exemplo, você está querendo ir rápido, fazer compra rápido, e você encontra com aquela mulher, e você está com pressa, mas você tem que dar atenção, não tem jeito para você dispensar... e ela falando... sua cabeça fica meio quente. Então por isso eles voltaram para trás, porque não gostaram, não gostaram do que essa criança falou. É como aquele pássaro nhãmnã, você vai caçar e tem que ir preparado, pode aparecer uma pessoa estranha, ou bicho, ou anta ou onça, essa coisa de perigo. Eu estou no mato, onde ele está, pousado, e ele está vendo que sou eu, bicho enxerga longe. E você já preparado, às vezes é

onça, bicho. Então ele canta quando vê alguma coisa diferente. Enche o saco! Você está indo, ele está atrás, ele não pára não, igual papagaio, vai expulsando a caça embora. Você está querendo que o bicho não ouvisse, e ele vai acordar o bicho, os animais. Aquele lá atrapalha... tem que espantá-lo. Foi desse jeito, esse papagaio falante.

Rupawê falou: “Eles voltaram igual como eu estou aqui, tudo normal, é gente. Mesma aparência. Vinha criança, homem, mulher, tudo. Criança trazendo arco e flecha, como indígena faz zomori. Quando ficamos doentes, riscamos para sair o sangue ruim, e fica o sinal do ti'ibuwa. Ficou isso na cara deles, eles voltaram com o mesmo sinal. As pessoas que morreram voltaram com aquele risquinho, sinal de ti'ibuwa”. Crianças, mulheres, ai'repudu, wapté, todos eles que morreram, voltaram. O corpo deles não estava do jeito que estava quando eles morreram. Por exemplo, o velhinho não voltou como velhinho. Se fosse voltar engatinhando, não dá. Eles são os poderosos, eles voltaram novos. Voltaram com arco, as mulheres com a cesta, do jeito que elas carregam, a criança e o wapté que leva as flechas, voltaram com material e tudo, voltaram normal, tudo novo.

Aquelas pessoas que morreram, já estavam vindo. O papagaio estava lá em cima na casa. O papagaio estava distraído, e a metade conseguiu passar... Era muita gente, algumas partes que já tinham chegado primeiro, cada uma foi para a casa deles, e lá os parentes choraram, algumas partes ainda não tinham chegado. Antes do papagaio, os mortos não voltavam. Mas deve ter isso já também planejado, não sei, pessoa que tem poder não dá para a gente adivinhar. Antes ninguém voltava, mas foi nessa hora, no mesmo dia que o papagaio está lá, os mortos iam voltar. Deve ter alguma programação, deve ser que aquele papagaio era para ter uma história mesmo, para entrar a história dos mortos, foi para criar mesmo, para ter o nome mesmo na história, eles (os romhōsi'wa) inventam, e ele teve esse poder, deve ter algum poder, nós não sabemos isso. Só nessa época mesmo que aconteceu isso que os mortos iam voltar. Nesse momento. Deve ter um plano nisso, por isso ele não aceitou, mas é difícil explicar por que o papagaio não aceitou. Ele não é papagaio, é gente, mas ele se transformou para ser papagaio. Nós não temos como explicar, nós não vimos, sabemos a história, se o povo antigo tivesse perguntado porquê ele não aceitou isso, mas nós só sabemos pela história. Sereburã está dizendo que na história não se fala nada sobre de qual clã o menino era.

Esse povo que volta, ele dura muito pouco, morre muito rápido. Morreu um e agora ele vai virar o redemoinho, si'ubura. É uma vida muito curta, não vai viver muitos anos, a vida dele é muito pouco. Essa metade que entrou morreram. Morre um, vai morrendo, todo aquele que morre já sai si'ubura. É assim que sabemos dessa história. Eles viraram isso agora, e daí já criou também o si'ubura. Foi daí que começou existir si'ubura. Quando ele passa, você não pode correr, a criancinha se correr lá, entrar no meio, cria furúnculo, aquele tu-

mor, da'uburō. A mãe grita: “Não, não corre atrás não, senão vai te dar furúnculo, não pode!”. Si'ubura dá nessa época da seca do ano. Em outra parte do ano não aparece, só nesse tempo da seca. Rupawê fala que o padrinho dele contou para ele que ele viu. Rupawê falou assim: “Nós não temos poder, não recebemos, não temos ligação... Mas meu padrinho, que é Nozō'u, antigo, ele contava, ele não tem medo, quando si'ubura vinha, ele entrava e via gente no meio. Ele contou que tem gente aí dentro, tem gente lá dentro, do si'ubura. E ele sobe junto também. Meu padrinho contou assim, que tem gente, ele é poderoso...”.

Aqueles que voltaram morreram logo e já viravam redemoinho, e sumiam, iam embora. Perguntei aos velhos se logo depois que morriam já saíam como si'ubura. Disseram que não, primeiro enterrava, de lá que saía redemoinho. Morriam, enterrava, saía redemoinho. Outro morria, saía redemoinho, foi assim. As pessoas que chegaram, que voltaram, morreram todas. Quando acabou isso, o papagaio também já se transformou, agora ele foi embora, para o mato. Rupawê está contando assim: “Naquela época, que eu era rapaz, nós estávamos sentados, era muita gente, e meu padrinho está lá no meio contando essa história, todo mundo queria ouvir, mas tem alguns que não acreditam: ‘É verdade mesmo?’ É só para perturbar, tem um que não acredita: ‘É verdade isso?’ ‘É verdade sim’. Tem alguns rapazes que não acreditam, outros que acreditam. Aquele que não acredita sempre faz bagunça, eu não conseguia ouvir direito. O grupo era muito grande, uns quatrocentos, era muita gente, não dava para ouvir. Então a rapaziada que é mais curiosa, que quer saber, se reunia em volta do meu padrinho, prestava atenção, e ele contava, mas alguns falavam: ‘Ah, aquilo lá é mentira!’ Ficavam bagunçando em volta, rodeando assim. Então ele dizia: ‘É verdade. Dentro do si'ubura tem gente. Às vezes uma, duas, três, quatro pessoas. Você vê, aquele que tem quatro quebra até o galho de árvore. Tem gente no meio, não se deve entrar no meio, nem ficar perto... Vocês têm que prestar atenção, vocês têm que tomar cuidado com esse, pensa que está vazio, tem gente. Tem gente, tem muita gente, toma cuidado, não se aproxima, que não é sozinho não; tem gente, às vezes uma, duas, três, quatro, cinco...’. Eu queria ouvir tanto, mas aquele pessoal bagunçava, não dava, é tão bonito”.

Se você entra no meio (do redemoinho), ele vai bater em você, criar um tumor, dói muito... Você vê aquele si'ubura bem grande, que leva todas as folhas lá em cima? Se você entra dentro, você pode ser levado também... Si'ubura é muito forte, aquele redemoinho grande... Essas pessoas que estavam dentro eram gente viva. É gente que já morreu. Os mortos vieram, uma parte entrou, viveram poucos dias e depois eles morreram e viraram redemoinho. É gente, ele é poderoso, não dá para gente ver, mas aquele padrinho do Rupawê sabe que tem. Rupawê está falando: “Pipadi, pipadi!” Você vê, é gente. Os mais velhos já sabem, quando si'ubura está vindo no rumo da casa, já o mandam para lá, senão você não vai agüentar, se sair o tumor em você. Então o mandam para lá, si'ubura entende, tem gente no meio, ele rodeia e sai em outro rumo, onde

não tem casa, um manda para lá, outro para lá, então ele sai. Se você fica quieto, ele vem e bate na casa, então o velho vai falar bravo com o si'ubura: prantii! Esse é o modo de se falar quando você fica com raiva. Ele é gente, ele é listrado na cara, o si'ubura. Ele passa pelo meio das casas. Se você não empurrá-lo para longe, ele passa por cima da sua casa, e a família fica doente. Tem que tocar para ele sair fora. “Não, não, vai para lá, que eu não agüento você!”. Então ele sai. Se você mandar para lá, ele se afasta. Você pode ver aqui, a criançada. Criançada não sabe, não acredita, mas os velhos acreditam. Quando o si'ubura levanta, criança gosta de correr atrás. A gente grita, a mãe grita, todo mundo fala: taniwi, taniwi, taniwi... É para ele sair fora. Por exemplo, se eu mando para o lado de uma casa, taniwi, taniwi, taniwi, de lá falam taniwi, taniwi, taniwi, ele fica rodeando, rodeando. Cada um vai tocando, ele sai no meio, e não pega. E ele fica assim, rodando para cá e para lá. Ele não tem decisão, porque não está sendo aceito, ninguém quer que ele passe por cima da casa, vão expulsando-o, taniwi, taniwi, taniwi, os outros falam taniwi, taniwi, taniwi, ele fica dançando, rodeando primeiro, ele procura ir no rumo da casa, e taniwi, taniwi, taniwi, outro toca, taniwi, taniwi, taniwi, vai embora, então ele sai. Pega outro caminho, vai embora, é assim. Mas, se não tocar fora, ele entra.

Se por exemplo, morre alguém de outra aldeia, e eles ouviram aquele assovio às oito, nove ou meia-noite, se o parente está sabendo que o parente está doente, já vai achar, esse assovio que veio é o sinal de aviso, que um parente morreu. Essa história veio de lá também. É o que a gente fala, o si'ubura, é o nome. É porque vem de lá, essa história vem de lá, chama-se Simihöpari, ele fica voando, às vezes dá uns três assovios ou uma vez só. É um sinal que já faleceu, e ele some. É um sinal de morte, porque é de lá, essa história, que vem, então a gente acredita nisso. Simihöpari vem de lá também, onde o sol nasce. De lá eles vêem a gente, a gente não vê nada, só quem tem poder, vêem a gente, mas a gente não vê nada. Então só eles mesmos que sabem. Todas histórias começam de onde o céu nasce. De onde nasceu o céu, o sol, a lua, tudo vem de lá. Nossa visão está sempre para lá. Höiwana'rata hawi. De lá que os mortos vinham vindo. Eles vinham vindo de dia. Esses mortos vieram de onde sai o sol. Sempre daquele lugar onde tudo isso foi criado, o céu, a lua, o sol, tudo isso, e eles voltaram para lá. Todas as coisas que acontecem, tudo é de lá.

Aquele lá que já acabou não volta para de onde ele veio, agora ele vai ficar aqui, aqui mesmo. Agora eles vão viver por aqui. Tem poder também, o si'ubura. Porque ele vem de lá, também chama de aiã'á, ele tem poder, já vem junto... Eles ficam virando por aí, não tem jeito de retornarem. Aqueles que o papagaio não aceitou voltaram para höiwana'rada. Mas aqueles que chegaram não têm jeito, já estão junto com a família, já mataram a saudade, é por causa da saudade que eles não foram de volta. Não era para eles ficarem muito tempo aqui, mas mesmo assim eles ficaram, então é uma vida muito curta que eles vão viver. Eles poderiam ter voltado tudo junto, mas, quando chegaram na família,

não queriam mais voltar, por causa da saudade. Quando eles morreram, eles viraram redemoinho, não voltam para höiwana'rada, como os outros. Porque aquele lá já acabou, encerrou, ele não tem mais força para poder chegar lá (em höiwana'rada), de volta. Não tem jeito para ele voltar para lá, está fraco, sibu'uwadi, está fraco, então não tem jeito para ele voltar de novo. Ele voltou aqui, morreu, e não pode ir para lá, porque ele enfraqueceu. Deve ter aquele pensamento, todos eles que ficaram, que entraram na casa, devem ter já o pensamento, já tem programado. Aqueles que voltaram, isso deve também já ser programado. Os que voltaram morreram e tiveram outro jeito de vida e agora só vivem aqui, nessas matas. A gente normalmente não vê, mas quando acontece a gente vê. Aquele lá é para isso, agora ele fica aqui, para avisar. É chamado Simihöpari, agora ele é para dar sinal, que em alguma família faleceu alguém. Acreditamos nisso, porque essa história já vem contada de lá.

Rupawê está explicando que aquele que estava em cima da casa era gente, era um menino, watébrémi, que é mais sabedor, aprendeu muito, aprendeu falar rápido, que entende. Era watébrémi, um moleque, não era papagaio mesmo. Era um moleque, menino falante. Daí que virou papagaio, chamado papagaio, já é waihöro, papagaio. Ele que se criou daí como papagaio. Foi dele que começaram existir os papagaios. Foi daí. É um moleque, ele falava demais, e o pai tampou com cabaça, e ele virou papagaio. Daí agora é o papagaio. Quando ele subiu lá em cima e falou para os mortos, ele ainda era moleque... O papagaio falou aquelas palavras, e o pai fechou rápido a caixa, virou rápido, colocou-o dentro da caixa, para ele não completar aquelas palavras. O papagaio ia falar mais, mas só falou que algumas pessoas estão vindo, o que eles vieram fazer aqui? Que ele tinha medo deles, são uns perigosos, não podiam ter voltado. Quando o papagaio estava falando “pipadi”, o pai já o fechou. Acho que o papagaio ia falar mais. Sereburã falou que podiam ter voltado de novo, ele queria ver como que seria, se a gente ia viver e sempre voltar. A gente morria, voltava. Podia ser isso, não sei. Foi assim essa história. Esses que vinham vindo eram a primeira turma que estava tentando voltar. O povo morria, morria, se juntou, era a primeira turma.

Quando ele falou, os mortos começaram a voltar. A metade voltou, mas alguns já entraram, os que ele não viu, esses conseguiram entrar. Viveram pouco tempo, depois foram morrendo, morrendo, e a história de virar redemoinho veio daí. E depois disso nunca mais os mortos puderam voltar. Fechou essa porta.

Meus comentários

Nos tempos antigos o povo A'uwê tinha uma vida muito longa. A imagem dessa longevidade é a dos velhos vivendo até se encurvarem como o tatu-canastra, até engatinharem como os recém-nascidos. Com a morte do Höare, começaram as mortes entre os A'uwê. O surgimento da morte estabelece o

primeiro marco de ruptura dentro da continuidade da existência corporal. De fato, a existência cósmica é uma seqüência ininterrupta de rupturas (mortes) transformacionais, mas a “morte física” aparece à consciência humana como uma das marcas mais agudas da face evanescente da transformação. Com o surgimento da morte, não é mais possível a partir daí a permanência indefinida neste domínio da vida. A morte como encerramento de uma possibilidade existencial faz emergir dentro da realidade cósmica terrestre a presença sensível da impermanência de tudo que é criado. Ela é um dos símbolos mais irrefutáveis da contínua mudança intrínseca ao cosmos em sua natureza de fazer manifestar e destruir. Ela corta o fio da experiência terrestre e funda a determinação do tempo como ciclo do nascer, desenrolar e findar, trazendo sobre a consciência humana a questão do significado da existência, de sua qualificação diante do iminente momento de seu fechamento, ao mesmo tempo que abre a expectativa sobre o pós-morte¹⁷⁶. Mas os mitos A'uwê ainda não evidenciaram o total cerceamento das fronteiras entre os domínios dos vivos e dos mortos¹⁷⁷. Este mito inicia-se abrindo a presença de um domínio intermediário, difuso e ainda não definido entre essas fronteiras. Neste domínio entre-mundos, aglutina-se o primeiro grupo de mortos: “O povo morria, morria, se juntou, era a primeira turma”. Movidos pela saudade da família, aqueles que morreram tentaram voltar¹⁷⁸. A saudade da família pode ser vista como uma expressão simbólica do desejo de continuidade dentro do mesmo domínio existencial, manifesto também nas palavras do Sereburã, quando ele diz que “podiam ter voltado de novo, ele queria ver como que seria, se a gente ia viver e sempre voltar. A gente morria, voltava”, aspiração contraditória com a determinação constitutiva da realidade do cosmos, o princípio da impermanência, da finitude, da incessante trans-

176 “In the light of history, meaning appears as a terminal condition, a condition founded on the expectation that cosmic life and historical existence have their limits and that they point to realities beyond their own bounds. By shattering the seals of symbolic closure, the eschaton passes beyond those bounds to a direct, unmediated encounter with primordial sacrality, which returns in order to open up new creative possibilities.” (Sullivan, 1988, p. 565.)

177 Os termos “vivos” e “mortos” devem ser vistos em referência a um certo estado existencial e no sentido convencional, pois de fato não há nada que seja morto no universo. O termo “os mortos” designa apenas um outro estado existencial no qual “os vivos” se transformaram, pois de fato a existência condicionada é um constante nascer e morrer: “... si l'on entend la naissance et la mort au sens le plus général, c'est-à-dire comme changement d'état, on se rend compte immédiatement que ce sont là des modifications qui se correspondent analogiquement, étant le commencement et la fin d'un cycle d'existence individuelle; et même, quand on sort du point de vue spécial d'un état déterminé pour envisager l'enchaînement des divers états entre eux, on voit que, en réalité, ce sont des phénomènes rigoureusement équivalents, la mort à un état étant en même temps la naissance dans un autre. En d'autres termes, c'est la même modification qui est mort ou naissance suivant l'état ou le cycle d'existence par rapport auquel on la considère, puisque c'est proprement le point commun aux deux états, ou le passage de l'un à l'autre; et ce qui est vrai ici pour des états différents l'est aussi, à un autre degré, pour des modalités diverses d'un même état, si l'on regarde ces modalités comme constituant, quant au développement de leurs possibilités respectives, autant de cycles secondaires qui s'intègrent dans l'ensemble d'un cycle plus étendu.” (Guénon, 1976 d, p. 139.)

178 O desejo de voltar a este mundo, por saudades da família, é uma forma de apego, que tem em outras doutrinas tradicionais, como o Budismo, a noção correlata de upadana, visto como um grau intensificado de apego, o agarrar-se ao mundo condicionado.

formação do mundo fenomênico. O mito evidencia esta tendência, ao mesmo tempo que traz à consciência dos A'uwê a inexorabilidade desta determinação e as conseqüências das duas vertentes desse desejo de retornar: sobre aqueles que conseguem retornar e os que voltam para trás.

“Esses que vinham vindo eram a primeira turma que estava tentando voltar.” Eram homens e mulheres de todos os grupos e classes de idade. Os velhos retornaram rejuvenescidos em seus corpos. Comparando esses esclarecimentos dos A'uwê com as observações que fizemos no mito anterior, fica claro que nesses vários mitos se trata de um retorno à vida aos modos de um rejuvenescimento, uma perpetuidade neste mundo existencial corporal e não a conquista da eternidade¹⁷⁹. Neste mito Xavante essa possibilidade de voltar a esta vida se inviabiliza não em virtude da quebra de algum preceito¹⁸⁰, mas pela intervenção do papagaio. Caberá a este menino watébrémi esse papel de bloquear o retorno dos mortos. Dizem os velhos que, embora nem sempre seja possível saber as motivações com que agem os romhōsi'wa, também neste mito talvez este papel estivesse implícito no saber cosmogônico pré-ciente dos romhōsi'wa. Esta característica de falador do papagaio waihōro já está inscrita no modo de ser desse menino, que se transformará no papagaio e agora passa a existir e irá viver no mato, iniciando com ele a existência dos papagaios.

A imagética desse cenário é bastante sugestiva. É dia. Postado no alto da casa, de onde ele pode enxergar longe, o menino-papagaio avista pela primeira vez o aproximar daquela multidão de mortos voltando. Ele sente medo e perigo, pipadi. Uma parte dos mortos já havia conseguido passar, graças à distração do menino. “Eles são perigosos”, grita sem cessar o menino, alertando e convocando a reação repelidora da aldeia. A reação do menino traduz ao menos dois aspectos perturbadores evocados pela presença dos mortos: ela significa doenças, como aquelas que serão provocadas pelos si'ubura, e indistinção de domínios existenciais. A distração do menino, devido à qual uma parte dos mortos con-

179 Iniciamos no capítulo anterior a reflexão sobre os temas da permanência, da eternidade e da imortalidade. Os mitos que tratam dessas questões constituem uma parte importante do repertório mítico, pois eles lidam com o reverso (o outro pólo) da criação. Embora toda destruição, inerente à criação, possa ser o início de uma nova criação, rejuvenescimento ou renovação são distintos da imortalidade, pois, enquanto os primeiros são sinônimos do re-emergir dentro de um novo ciclo de existir-destruir, a imortalidade-eternidade significa escapar de qualquer ciclo de transformação, ou mais precisamente, a conquista da imortalidade-eternidade constitui-se na derradeira transformação, no sentido de “ir para além de todas as formas”. Enquanto rejuvenescimento ou renovação aparecem muitas vezes associados com a noção de troca de pele, como entre as cobras, os lagartos, as árvores e as aranhas, a imortalidade-eternidade pode aparecer simbolizada nas rochas e madeiras duras. P. Rivière observa, a propósito dos Tukano, que “a menstruação feminina, entendida como uma forma de troca de pele, é vista como meio de renovação, uma vez que o ciclo menstrual é considerado como a fonte da força vital feminina. Por isso é que as mulheres vivem mais que os homens e se recuperam das doenças mais rapidamente. Para as mulheres, esse ciclo de menstruação e restauração é natural e involuntário. No mundo masculino, seus equivalentes são os meios culturais e voluntários que compõem o ciclo ritual”. Apoiando-se nas colocações de Hugh-Jones (1979), P. Rivière observa que “nesses ritos, várias ações podem ser vistas como menstruações metafóricas ou mudanças de pele” (Rivière, 1995, p. 199-200).

180 Nesse sentido, o mito Xavante segue um outro ângulo distinto dos mitos apresentados no capítulo anterior.

seguiu voltar às suas casas, é sinônimo de falta de atenção; a atenção significa visão aguda, capacidade cognitiva discriminadora dos níveis ou estados do ser. Por isso, distração pode significar nesse contexto mítico alusão à ausência ainda da delimitação de domínios existenciais, que deverá ser efetuada como corte a partir deste mito. O fechamento desta possibilidade de retorno dos mortos coloca um selo que estabelece fronteiras entre os mundos dos vivos e dos mortos, qualificando cada um segundo determinações próprias. A ação para isso é a fala insistente e áspera do menino-papagaio, fala que atua como um marco de barreira, uma linha divisória de intransponibilidade. Os mortos que ainda não haviam passado por ele consideraram esta fala desagradável e inaceitável. É como se os mortos fossem dotados de uma percepção refinada (que já denota uma diferença qualitativa de condições) em que a fala áspera e desagradável já evidenciasse um certo aspecto grosseiro do ambiente da realidade terrestre, desvelando para esses mortos certa ilusão a respeito do mundo a que eles desejavam retornar. É assim que poderíamos entender os comentários do tradutor, que associa a esses mortos as qualidades de serem calmos e calados. A aspezeza do tom da fala incessante do menino já pré-figura a qualidade da voz do papagaio, qualidade que em relação àquela da voz humana representa e mede bem a distância simbólica da perda da condição humana: a voz do papagaio neste contexto mítico é a própria imitação paródica da voz humana. Por isso, “os mortos ficaram bravos com ele, e eles voltaram, não gostaram do que ele falou (...)”. Os velhos explicaram: “É porque ele não falou com calma. Falou duro, que não aceitava ninguém, podiam voltar para de onde vieram”. Paulo Supretaprã analisa e conclui que os mortos devem ter ponderado que “se eles viverem aqui... (e como) ele (o papagaio) fala demais, (eles) não vão agüentar viver com ele falando. Por exemplo, estamos nós dois. Você é homem calado, e eu sou falante, você vai aceitar? Não!”. Nestas condições, é como se a fala do menino abrisse os olhos (melhor seria dizer os ouvidos) desses mortos, que acharam por bem retornar para de onde vieram, e eles puderam fazê-lo porque sua passagem para cá foi muito breve, permitindo manter a energia necessária para o caminho de volta a höiwana'rada, a raiz do céu, de onde tudo nasce, de onde sobem o céu, o sol, a lua, e para onde a visão dos A'uwê está sempre dirigida, e para cuja direção o corpo do morto é posto como se olhando para lá, o portal por onde passa o caminho dos mortos, em sua jornada póstuma.

A propósito deste tema da morte, Lévi-Strauss desenvolve uma reflexão sobre a qual gostaria de tecer alguns comentários. Analisando um conjunto de mitos indígenas (principalmente do grupo Jê) sobre a vida breve¹⁸¹, o autor observa que estes mitos utilizam códigos sensoriais (auditivo, gustativo, olfativo, tátil e visual), formando sistemas isomorfos de oposições binárias relativos à sensibilidade, de modo a estabelecer verdades sobre as razões do surgimento

181 Lévi-Strauss, 1991, p. 147-162.

da morte e soluções para prevenir a morte e obter o rejuvenescimento: “Inicialmente, e de um ponto de vista formal, mitos muito diferentes na aparência, mas que se referem todos à origem da vida breve, transmitem a mesma mensagem e só se distinguem uns dos outros pelo código empregado. Em segundo lugar, esses códigos são do mesmo tipo: utilizam oposições entre qualidades sensíveis, promovidas, assim, a uma verdadeira existência lógica. Em terceiro, e como o homem possui cinco sentidos, os códigos fundamentais são cinco, mostrando assim que todas as possibilidades empíricas são sistematicamente inventariadas e aproveitadas. Em quarto, um desses códigos ocupa um lugar de destaque: aquele que se refere aos regimes alimentares – código gustativo, conseqüentemente –, de que os outros traduzem a mensagem, muito mais do que ele serve para traduzir a dos outros, já que são mitos de origem do fogo, portanto da culinária, que comandam o acesso aos mitos de origem da vida breve, e, entre os Apinajé, a origem da vida breve constitui apenas um episódio no seio do mito da origem do fogo. Começamos, assim, a compreender o lugar realmente essencial que cabe à culinária na filosofia indígena: ela não marca apenas a passagem da natureza à cultura; por ela e através dela, a condição humana se define com todos os seus atributos, inclusive aqueles que – como a mortalidade – podem parecer os mais indiscutivelmente naturais”¹⁸². Resumindo a conclusão, “o grupo de mitos relativos à vida breve encara-a sob dois aspectos, um prospectivo, o outro retrospectivo. Poder-se-ia prevenir a morte, isto é, evitar que os homens morram mais cedo do que gostariam? E, inversamente, será possível devolver a juventude aos homens que já ficaram velhos e ressuscitá-los se já estiverem mortos? A solução do primeiro problema é sempre formulada em termos negativos: não ouvir, não sentir cheiro, não tocar, não ver, não sentir gosto... A do segundo, sempre em termos positivos: ouvir, sentir cheiro, tocar, ver, sentir gosto. Por outro lado, a primeira solução interessa apenas aos homens, já que as plantas e os animais têm seu modo próprio de não morrer, que consiste em rejuvenescer trocando de pele. Ora, certos mitos consideram apenas a condição humana e se lêem, portanto, num único sentido (longa vida prospectiva, prescrição negativa); outros opõem a condição humana à dos seres que rejuvenescem e admitem uma leitura nos dois sentidos (prospectivo e retrospectivo, negativo e positivo)”¹⁸³.

Após reler diversas vezes a interpretação que Lévi-Strauss faz desses mitos, reaparecem em minha mente as mesmas lacunas de sentido já referidas

182 Idem, p. 163. Segundo o mito Apinajé referido (p. 74), quando o herói ia retornar à sua aldeia trazendo o fogo, ele havia sido instruído que respondesse ao chamado do rochedo e da aroeira e não respondesse ao “doce chamado da árvore podre”. Por não cumprir esta terceira recomendação, foi abreviado o tempo de vida. Por ele ter ouvido o chamado do ogre, ele fica preso, mas consegue fugir, deixando na cesta, em seu lugar, uma pedra. Segundo o autor, a ligação entre a origem da vida breve e a origem da culinária estaria manifesta no fato de que “para acender o fogo é preciso juntar madeira morta e, portanto, atribuir a ela uma qualidade positiva, embora seja privação de vida. Nesse sentido, cozinhar é mesmo ‘ouvir’ o chamado da madeira podre” (p. 150-151).

183 Lévi-Strauss, 1991, p. 161

anteriormente: é possível extrair significados profundos do texto mítico sem a exegese dos intérpretes indígenas? Não corremos o risco de inferir nexos alheios ao universo de entendimento indígena? A partir da observação do uso de oposições binárias no mito (por ex., o herói deve ouvir certos chamados para ganhar o rejuvenescimento/ não ouvir certos chamados para evitar a morte), quais significados estariam implícitos nestes códigos sensíveis, já que, como bem notou Lévi-Strauss, dependendo do exemplo escolhido, os pólos de cada oposição assumem diferentes valores? Tudo que pertence ao domínio dos sentidos possui uma ambivalência inerente a esta sua condição: não responder a um certo chamado pode levar os homens a se tornarem mortais (“troquem de pele!”, gritava aos homens um antepassado que subia ao céu; como os homens não responderam, eles se tornaram mortais, conta um mito Kashinawá), ou responder a um certo chamado pode levar os homens a se tornarem mortais (uma jovem reclusa na puberdade responde ao chamado do Espírito Velhice e com isso ela se transforma numa velha decrepita, e o Espírito volta a ser adolescente, conta um mito Tukuna). O mesmo suporte sensível “som” pode aparecer numa oposição formal do tipo “deve-se ouvir/não deve se ouvir”, graças à característica bivalente dos suportes sensíveis, mas de uma perspectiva metafísica a questão mais importante é buscar ir além desse nível e tentar entender qual é a verdade mais profunda que acompanha este som, de que chamado se trata, de onde provém e para onde ela aponta como encaminhamento espiritual para aquele povo. O que o mito está querendo ensinar quando enuncia que não responder a um certo chamado pode levar os homens a se tornarem mortais? No contexto do exemplo deste mito Kashinawá, o som (o grito do antepassado) corresponde a um chamado que, vindo de quem subia ao céu (provém, portanto, de alguém que está em um estado superior em relação àqueles para os quais o chamado está se dirigindo, o que significa que o chamado tem um propósito ascendente), traria a obtenção de uma qualidade ontológica superior (eu não diria a eternidade, pelas razões a que já nos referimos anteriormente, mas a perpetuidade, sinônimo de “trocar a pele”). E quando o mito enuncia que responder a um certo chamado pode levar os homens a se tornarem mortais? No contexto do exemplo deste mito Tukuna o som (o chamado do Espírito Velhice) corresponde a um chamado que, vindo de quem simboliza a natureza impermanente e decadente de tudo que faz parte da realidade cósmica criada, tem um caráter descendente, pois acarreta a perda de certa qualidade ontológica (a jovem perde sua juventude, se torna uma velha decrepita e desde então os humanos envelhecem e morrem). Abrir ou fechar os ouvidos depende de para que e para quem. Os ouvidos corporais são símbolos dos ouvidos cognitivos, da sabedoria que os homens devem conquistar pelo discernimento correto sobre “o canto das sereias”. O que o mito está alertando é para o dado crucial de que na raiz dos cinco sentidos pode estar a sabedoria ou a delusão: uma conduz à imortalidade (que pode ter na perpetuidade seu símbolo), outra à

decrepitude, símbolo da prisão cósmica que desafia os humanos. Este alerta que é posto na encruzilhada do caminho humano reaparece com os outros suportes sensíveis, que podem ser compreendidos analogamente: uma visão, um cheiro, um tato ou um gosto podem ser presenças simbólicas de sinais “ascendentes” ou armadilhas mortais, que cabe à compreensão correta decifrar em cada contexto mítico, pois dela decorre a ação espiritual correta que o mito está procurando indicar. A sabedoria intrínseca do mito tem uma dimensão eminentemente prática. Assim, a falta de uma perspectiva metafísica que penetre nos significados simbólicos que estão entranhados nos suportes sensíveis dos mitos pode emaranhar nosso olhar num jogo de oposições formais arduas em que ao final não se sabe bem o que aprender com as verdades míticas. Segundo um mito Karajá sobre a vida breve, “no início dos tempos, os homens viviam com seu antepassado Kaboi nas entranhas da terra, onde o sol brilhava quando era noite fora, e vice-versa. De tempos em tempos, ouvia-se o grito da seriema, ave do cerrado, e um dia Kaboi resolveu ir na direção de onde vinha o ruído. Juntamente com alguns homens, ele chegou a um orifício pelo qual não conseguiu passar, pois era obeso; apenas seus companheiros chegaram à superfície da terra e começaram a explorá-la. Havia grandes quantidades de frutas, abelhas e mel; eles viram também árvores mortas e madeira seca. Levaram para Kaboi amostras de tudo o que tinham encontrado. Ele as examinou e concluiu que a terra era bela e fértil, mas que a presença da madeira morta provava que tudo nela estava destinado a morrer. Era melhor ficar onde estavam. Pois, no reino de Kaboi, os homens viviam até que a idade os tornasse incapazes de se moverem. Uma parte de seus “filhos” não quis ouvi-lo e foi se instalar na superfície da terra. Por isso, os homens morrem muito mais depressa do que seus congêneres que escolheram permanecer no mundo subterrâneo”¹⁸⁴. Comparando este mito com o mito Kayapó sobre a descida celeste dos homens para povoar a Terra, se olhássemos do ponto de vista de uma leitura sobre as proveniências dos homens em cada um dos mitos, poderíamos ser levados a concluir que há uma oposição, já que no mito Karajá os homens provêm das entranhas da terra, enquanto no mito Kayapó os homens descem do céu. E dessa leitura poderíamos inserir esta oposição dentro de um quadro maior de oposições e dele deduzir conclusões logicamente sustentáveis. Mas o formalismo pode se ancorar numa visão equivocada em seu conteúdo. No exemplo em questão, é apenas do ponto de vista formal que este aspecto da procedência dos homens nos dois mitos é uma oposição. Do ponto de vista metafísico, são equivalentes; são dois simbolismos espaciais situados no mesmo plano superior em relação à Terra. O mito Kayapó é de compreensão mais imediata quanto ao significado ontologicamente superior da proveniência, já que eles vêm de um céu e descem para a Terra. Mas no caso Karajá, é só na aparência formal que vir das entranhas da

¹⁸⁴ Mito recolhido por P. Ehrenreich (1891, p. 79-80) e citado por Lévi-Strauss (1991, p. 149-150).

terra seria o oposto da descida celeste, pois de fato, neste caso, as entranhas da Terra também se referem a um estado superior ao da Terra, pois lá não se morria, e subir à superfície da Terra é equivalente a descer de um nível celeste. É, portanto, apenas formalmente que parecem se referir a realidades opostas. Uma leitura fundada em uma perspectiva metafísica onde os simbolismos são devidamente compreendidos evitaria as ciladas da leitura formalista. A restauração dessa perspectiva metafísica, que é o cerne do conteúdo mítico, deve contar com uma compreensão cautelosa do contexto do mito, entendido aqui “contexto” não apenas como o espaço vivo de narração-performance do mito, mas também, e principalmente, como um caminhar junto com a acurada exegese com que os próprios intérpretes indígenas entendem os conteúdos de cada aspecto do mito, de modo a apreender seus simbolismos apropriadamente. Se, por exemplo, em vez de termos trabalhado detalhadamente os significados dos mitos Xavante junto com os velhos de Etênheritipa, tivéssemos construído uma interpretação de sua cosmogonia simplesmente a partir dos relatos transcritos de Jerônimo, não teríamos tido acesso à compreensão profunda que pudemos alcançar e acabaríamos construindo uma visão com forte característica fantasiosa sobre seus simbolismos. É claro que a avaliação sobre a qualidade da informação etnológica trazida pelo pesquisador é uma questão espinhosa: até onde o que nós colhemos e interpretamos corresponde efetivamente à interpretação indígena? Podemos aceitar que em alguns aspectos a interpretação indígena pode mascarar contradições difíceis, que um mitólogo poderia ajudar a explicitar, mas segundo quais paradigmas esses olhares se movem? Poderíamos evocar a nosso favor os estudos das mitologias e religiões comparadas, mas qual a autoridade tradicional da exegese de cada fonte utilizada?

Retorno ao mito Xavante. Como a passagem ainda estivesse aberta, uma parte dos mortos consegue passar e voltar para suas casas, aonde chegando choraram de saudades junto aos parentes. Era para eles ficarem um breve tempo e voltarem. Mas eles não voltam, e a vida deles será curta. Logo morreram e, assim que são enterrados, se transformam em si'ubura, os redemoinhos que costumam passar pela aldeia durante os meses da seca de junho-setembro. O preço do retorno dos mortos é a sua perda do estado humano e a transformação em transmissores de doenças: os si'ubura criam tumores e furúnculos naqueles que entram no meio de sua passagem; por isso devem ser evitados, principalmente pelas crianças, que, desavisadas, podem fazer disso uma brincadeira perigosa. Para evitar a aproximação dos redemoinhos sobre as casas, eles eram expulsos com os dizeres taniwi, taniwi, taniwi! Até a época do padrinho de Rupawê (por volta do início do século XX), eles dizem que “alguns Xavante podiam ver gente dentro do si'ubura, às vezes eram muitos”. Da condição de “gente” (humana) deve ter ficado apenas o espectro da forma com que alguns A'uwê antigos podiam vê-los. Os si'ubura, também chamados de Simihöpari, ou aiã'a, são como que “forças errantes”, destinadas a ficarem presas nesse plano

intermediário entre os vivos e hoiwa. Muitas tradições se referem a este estado como o dos “resíduos psíquicos”¹⁸⁵. Além de transmissores de doenças, eles também são sinais da presença da morte. Quando se ouve na noite seu assobio passando, é sinal de que algum parente morreu. Também a estrela cadente é sinal de morte: se ela cair na direção sul, é sinal que vai morrer Öwawê; na direção norte é Poreza'õno.

Os mortos que não conseguiram entrar voltaram para de onde vieram, hoiwana'rada. Mas os que entraram e logo morreram para virar Simihöpari não têm mais força para voltar para hoiwana'rada. A saudade da família os fez desajar voltar e ficar. A breve entrada no mundo terrestre dissipou a força espiritual necessária para o retorno. Eles estão agora presos a um estado intermediário e “só vivem aqui, nessas matas”, para dar os avisos de morte. Posto o selo entre esses dois mundos, o mito traça no “meio do caminho” situado no topo da casa onde está o menino-papagaio falador o divisor das águas e o alerta paradigmático aos seres humanos: voltar para este mundo é uma possibilidade que foi esgotada, e cujo preço é a diluição da condição humana, transformada em si'ubura. A outra direção é não tentar voltar, mas seguir de hoiwana'rada para os domínios celestes em direção à morada dos hoiwana'u'ö, usando toda a energia espiritual necessária para isso¹⁸⁶. O mito abre e esgota no domínio principal as duas direções opostas possíveis, explicitando seus significados e fechando suas fronteiras. O mito esgota esta possibilidade no domínio principal, mas no domínio temporal terrestre fica em aberto: insistir nesta possibilidade (quem garante que alguns não continuem assim pretendendo?) é sofrer as já enunciadas conseqüências. O enredo cosmogônico desenha qual um tecelão a trama e a urdidura desse importante ponto do trançado da esteira cósmica onde tanto os que voltaram como os que ficaram devem ter já programado em seu saber pré-ciente, rowa'õno, o pensamento para fazer isso, dizem os velhos. Feito o alerta que amarra este ponto, o menino-papagaio falador transformado definitivamente em papagaio some para dentro das matas, deixando no mito o eco de uma verdade intemporal, evocada desde os tempos primordiais pelos contadores A'uwê.

Depois da recusa do menino watébrémi muito falador, os mortos não mais puderam voltar. Os velhos gostariam de saber como seria poder sempre voltar e viver neste mundo. Mas a porta se fechou. Cerrada a passagem, estabelecem-se definitivamente não apenas a delimitação das fronteiras entre o mundo dos vivos e o dos mortos, como também certa definição das con-

185 “Nesta vida ele era o centro da criação; penetrando no mundo sutil, ele corre o risco de se desagregar psiquicamente e de se desligar, assim, definitivamente da esfera humana. Depois de um tempo indeterminado (que, no caso aqui descrito, é logo após ele ser enterrado), ele é rejeitado para os estados individuais periféricos. É contra essa possibilidade que lutam os ritos funerários, tentando manter a todo custo a alma dentro dos prolongamentos dos estados humanos.” (Veber, 1983, p. 71.)

186 Seria muito valioso estender a compreensão sobre a visão dos Xavante a respeito dos possíveis renascimentos nos vários domínios cósmicos condicionados, o que inclui não apenas os domínios supra-humanos, como também os infra-humanos. Esperamos poder realizar futuramente esse estudo.

dições que constituem seus diferentes modos de existência. Este mito, junto com o mito da estrela Wasi e o da morte do Höare, pode ser visto como uma tríade de mitos que estruturam a relação do mundo humano terrestre com os mundos supra e infra-humano. No mito da estrela Wasi, ela desce para abrir, através do ai'repudu que voltará à Terra, o conhecimento da existência de um povo (um estado humano) celeste. Um véu de ignorância (ou de especulação imaginativa) é desvelado, de modo a constituir certo nível da consciência dos A'uwê acerca dos domínios cosmológicos, diferenciando e transformando com isso suas consciências que até então eram limitadas por uma visão marcada por certa homogeneidade cognitiva. Este mito é de um certo modo uma abertura para cima, mas que não pode ser alcançada em vida, pois esta possibilidade é restrita àquele ai'repudu. Já o mito da morte do Höare é, por um lado, um fechamento no domínio horizontal terrestre: a morte delimita a extensão temporal da experiência vivencial terrestre, mas ao mesmo tempo deixa em aberto a questão da continuidade pós-morte, pois nada é dito neste mito a respeito da importante questão que se coloca para a consciência humana sobre o que se sucede depois da morte. De um certo modo, este mito é também complementar ao mito do espalhamento do céu, pois a partir deste ocorre o fechamento espacial da abóbada celeste, e com a morte do Höare temos o fechamento da linha indefinida da vida humana, como que se encurvando para se transformar numa linha curva com início e fim, uma espécie de “abóbada” da vida humana terrestre, semelhante ao “encurvamento” da abóbada celeste antes aberta. O mito do papagaio waihöro traz à consciência dos vivos de volta os mortos, a ciência de que a morte não é o fim de tudo, de que há uma “morada” pós-morte, mas que o anseio por retornar ao mundo dos vivos tem um preço alto, o de se transformarem em si'ubura, um estado infra-humano, destinado a vagar como “forças errantes” que transmitem doenças e anunciam de mortes, as quais os vivos buscam repelir, lançando as imprecações dos dizeres taniwi, taniwi, taniwi! Este mito abre a visão dos dois sentidos opostos que os homens podem percorrer após a morte: para cima, para onde parte dos mortos retornou, rumo a höiwana'rada, ou para baixo, nos estados residuais infra-humanos dos si'ubura. Cada delimitação de fronteiras cosmológicas traz implícita uma diferenciação e amplitude cognitivas para a consciência dos humanos terrestres, de modo que a estruturação macrocósmica acompanha a estruturação microcósmica da consciência humana, oferecendo os suportes simbólicos através dos quais os homens podem qualificar sua breve existência dentro de um universo de significados. A hierarquia de domínios cosmológicos e supracosmológicos abre o campo da consciência humana, mas ao mesmo tempo lhe impõe a reflexão sobre a hierarquia de significados que seus atos deverão levar em conta, pois, se a vida é mortalmente passageira, o pós-vida terrestre carrega para frente algo desta vida, já os velhos nos fizeram antever. Como e o que se transporta para o pós-morte é algo que necessitamos incluir em um próximo momento da pesquisa.

A delimitação de fronteiras, entretanto, não tem o poder de traçar linhas absolutas. Sonhos, viagens xamânicas e práticas de feitiçaria podem se constituir em veículos com que se atravessam essas fronteiras. E como ao se fechar uma porta com a morte significa o mesmo que dizer, que morrer para este mundo é nascer para um outro, com a morte abre-se a questão do caminho das “almas” após a morte. E inerente a esta questão está o complexo tema da composição humana. Espero poder em um próximo trabalho adentrar este universo particular da visão dos Xavante. Finalizado este mito, temos diante de nós um quadro suficientemente estruturado dos princípios fundantes da cosmogonia A'uwê, em suas múltiplas facetas constitutivas, que nos permite agora apresentar um certo fecho conclusivo.

ETNOGRAFIA E OS
DESAFIOS DO TRABALHO:

ANEXOS ANTROPOLÓGICOS

1. O trabalho de campo, e seus desafios

Estive na aldeia de Pimentel Barbosa muitas vezes, desde o início da década de 1990, e em vários contextos. Inicialmente, nos contextos que envolviam os trabalhos da comunidade com o Centro de Pesquisa Indígena (CPI), em vários projetos de fauna e flora. Acompanhei também de perto os trabalhos que o zoólogo Frans Leeuwenberg (1994; 1999) desenvolveu sobre os planos de manejo de caça na aldeia de Pimentel Barbosa, com quem muito aprendi sobre os hábitos e as questões das espécies animais de caça.

Durante o ano de 1996, tive várias conversas sobre alguns temas míticos Xavante com duas pessoas atuantes no mundo Xavante, Cipassé e Juran-dir Siridiwê. Rascunhei mentalmente alguns esboços iniciais de compreensão da cosmogonia. Em 1997 expus no **warã** minha proposta para um trabalho aprofundado sobre os mitos. A proposta foi amplamente debatida, segundo os procedimentos tradicionais do orador de pé, falando num tom cerimonial de frases curtas, bem articuladas e enfáticas. Como arautos, os velhos defenderam a idéia, a proposta foi aprovada, e começamos a nos reunir com certa regularidade, entrecortada pelas obrigações domésticas de seus participantes, os rituais e as caçadas. Afortunadamente, em setembro daquele ano, entraram no **hö** o grupo de adolescentes *Etepa*. Pude acompanhar todos os anos de sua formação, até seu completamento em setembro de 2001, o que muito me esclareceu sobre importantes dimensões da cultura *A'uuwê*, que tem na formação dos adolescentes e no ritual do **wai'a** seus dois maiores ciclos rituais formativos.

Naquele ano de 1997, recolhi a primeira versão de um conjunto de relatos míticos. Reuníamos-nos em círculo, debaixo de uma frondosa mangueira atrás da casa do antigo Posto da Funai e, em algumas ocasiões em que o vento forte dos meses de agosto e setembro dificultava muito a gravação, nos reuníamos na sala da escola ao lado. Pontualmente, por volta das oito da manhã, os velhos e algum tradutor chegavam, e iniciávamos nossos trabalhos. Assim foi por todos estes anos. Algumas vezes aproveitávamos as caçadas mais longas, para nos momentos de folga dialogarmos sobre esse ou aquele aspecto do mito, ou para eles mostrarem que aquela árvore ou aquele pássaro se referia a um dos mitos, e assim por diante. Pude também trabalhar com eles em outros contextos fora da aldeia, quando eles vinham nas viagens para as cidades como São Paulo, Paulínia e Rio de Janeiro, para atividades culturais.

Sereburã e Serezabdi são os grandes narradores. Rupawê (o mais velho), Serenimirami e Hipru participavam nos comentários e discussões. Nos últimos dois anos, por incentivo de Sereburã, seu irmão Barreto Pariwaia passou a frequentar as reuniões, com certa irregularidade, mas de modo mais ouvinte. Parte do material que gravei naquele ano de 1997 seria utilizado para a elaboração do livro *Wamrêmé Za'ra*.

No modo tradicional de narração do mito, o narrador e os homens adultos ficam deitados de costas, e os mais novos ficam deitados sobre o lado. Mas, em nossas reuniões, os narradores não seguiram esse modo. Simplesmente sentávamos nas cadeiras que trazíamos da escola; em algumas reuniões, os velhos reclamavam da dureza daqueles assentos de madeira. Em algumas raras vezes alguns deles deitavam no chão da escola, mas ninguém nunca trouxe esteira para isto, como acontecia quando iam para as reuniões do **warã**. Por volta de onze horas, ou quando o cansaço ou o desconforto apertavam, suspendíamos os trabalhos e, quando possível, retomávamos por volta de duas da tarde. A presença de alimentos, sucos e café tonificavam e sustentavam o ritmo e as pausas dos trabalhos.

As gravações que fiz na viagem de campo de 1997 me permitiram formular com mais clareza os rumos do projeto da pesquisa que se desenvolveria a partir de 1998, com o apoio da Fapesp. Naquela ocasião, participaram como tradutores Suptó Buprewên Wa'iri, José Paulo Sereúwarã e Roberto Wawêru Otomopá. Mas a qualidade das traduções na língua portuguesa se mostrou insatisfatória. Apesar das recomendações, os tradutores resumiam muito, e num português sofrível, as narrações dos velhos Xavante. Mesmo com meu parco conhecimento da língua Xavante, era visível o desnível entre a narrativa e a tradução. Foi graças ao Paulo Supretaprã que o trabalho se alçou a níveis cada vez mais refinados e profundos.

Iniciava-se o trabalho com eles decidindo quem iria narrar determinado mito. Sempre era só um que narrava, mas às vezes, no meio da narrativa, outro prosseguia, Sereburã ou Serezabdi. Pedíamos que narrassem no ritmo de trechos não muito longos para evitar muitas perdas para a memória do tradutor. Todos ouvíamos, e Paulo depois traduzia. Quando ele não entendia alguma passagem ou termo, pedia esclarecimentos aos velhos. E assim íamos até o final da narrativa. Eu procurava manter o máximo de atenção e ia anotando as dúvidas de entendimento ou questões suscitadas durante a narrativa. Boa parte das narrativas na língua Xavante são curtas e condensadas.

Pude perceber, nas traduções, que a versão em português tendia a ser mais longa; em parte devido ao fato de que para passar para a língua portuguesa se exigia mais recursos de linguagem (as línguas tradicionais e seus mitos são mais sintéticos); em parte porque o tradutor considerava necessário usar formas ampliadas de narração para tornar as narrativas compreensíveis. A qualidade das traduções e reflexões do tradutor está embasada não apenas no seu domínio da sua cultura e no seu aprendizado da língua portuguesa, quando adolescente, nas escolas de Ribeirão Preto, como também no fato de que ele era um dos professores e coordenadores educacionais da escola da aldeia, bem como responsável pelo processo de construção da escrita e gramática Xavante de sua aldeia, com apoio de várias instituições, como a Unimat (Universidade do Mato Grosso) e a Unicef.

Encerrada a narrativa e sua tradução, passávamos a trabalhar com as dúvidas e questões, sempre gravando em fita. Esse trabalho também acrescentou muitas elucidações aos velhos e ao tradutor, graças a esse esforço conjunto de irmos adentrando com cada vez mais profundidade nos meandros dos enredos cosmogônicos. Observei que essa visão mais ampla e estruturada da trama cosmogônica não é algo totalmente dado e consciente para os narradores e o tradutor, mas sim algo que ia se evidenciando à medida que elaborávamos juntos a compreensão dos vários fios e dimensões dessa trama. Penso que isso é uma observação muito importante. Além disso, o meu procedimento de trazer para a reflexão comparativa fatos de cosmologias de outros povos indígenas ou das tradições asiáticas ampliava a visão e o exercício intelectual dos narradores e principalmente do tradutor, interessado em desenvolver seus horizontes de compreensão no atual contexto globalizante. Isso faz parte dos meus esforços em contribuir na formação de intelectuais indígenas.

Observei um outro dado importante: os velhos se irritavam um pouco quando durante a reflexão de uma história eu colocava questões que faziam parte do contexto de outra história. Pediam que não misturasse os contextos e que não voltássemos atrás. Aprendi a manter uma sistemática que respeitasse essa visão de ordem de questões em seus contextos e procurei fazê-las nos momentos pertinentes. Penso que é um aspecto do modo de pensamento Xavante, quando no exercício do narrar e comentar seus mitos. Os Xavante não são afeitos a ficar, sem mais nem menos, dando muitas explicações sobre seus mitos. Tenho consciência de que isso foi possível graças ao caminho de amizade, confiança e significados estratégicos que eles viam nesse abrir de seu universo mítico. Muitas lideranças indígenas atualmente já questionam qual o retorno, inclusive financeiro, dos projetos de pesquisa que aportam em suas comunidades. São razões perfeitamente compreensíveis e de direito.

Outro dado interessante: mesmo que já tivéssemos gravado a narrativa de um mito, sempre que concluíamos a reflexão do conjunto de questões referentes a uma determinada história, os velhos contavam novamente aquela história. Aprendi a não interferir nem interromper, e, embora na nova narração a estrutura básica do enredo se mantivesse, surgiam novos detalhes e ângulos muito ricos, que tornavam a nova versão mais ampla e minuciosa. Muito da riqueza dinâmica da narrativa oral se perde ou ao menos se empobrece quando solidificada na linguagem escrita. Voltarei mais adiante a esse ponto.

Cotejando as várias versões, observei que a variabilidade é mais no sentido da riqueza de detalhes que se acrescem do que algo que suscitasse análises das variações do mito aos moldes estruturalistas, que buscam extrair significados subjacentes nessas variações. Sobre esse ponto, também voltarei mais adiante.

2. O corpo mítico, outro desafio

Os mitos *A'uuwê* formam um vasto conjunto de relatos. Dentre eles, aqueles cosmogônicos que dizem respeito mais diretamente às etapas ou operações de constituição dos seres chegam a duas dezenas. Há ainda um outro conjunto de relatos que tratam de temas mais ligados às lutas dos *A'uuwê* contra outros povos ou seres, como, por exemplo, a guerra dos *ritéi'wa* com os macacos grandes, a história do *Simibopâri'wawe*, o homem possuidor da força do vento, a captura dos *autepre' wasede* (os meninos que viviam nas águas), e assim por diante. Tive de fazer opções por etapas. Algumas consultas com os velhos me orientaram na escolha do conjunto de dez relatos estruturais, que sustentam o primeiro grande arcabouço da cosmologia *A'uuwê*.

Nos inícios da minha vivência com os *A'uuwê* cheguei a propor que reuníssemos os velhos das várias aldeias da Terra Indígena Rio das Mortes (Pimentel Barbosa, Tanguro, Caçula e Wederã) para a reflexão e elaboração de uma versão em que todos estivessem de acordo no final. Mas isto se mostrou inviável. As versões que aqui aparecem são aquelas narradas pelos velhos da aldeia de Pimentel Barbosa. A comunidade de Pimentel Barbosa se considera a depositária mais tradicional da cultura *A'uuwê*, pois quando houve a cisão da unidade dos Xavante em *Sôrepre*, nos anos 1930/40, aldeia considerada a aldeia-mãe originária das atuais aldeias, os avós dos membros da atual comunidade de Pimentel Barbosa permaneceram na área geral de *Sôrepre*, próximo ao Rio das Mortes, ocupando essa região até os dias atuais (Graham, 1995, p. 31). Soma-se a isso o fato de que, diferentemente das outras Terras Indígenas, a do Rio das Mortes (e Areões) não sofreu influência das missões religiosas.

As versões aqui apresentadas são as mais abrangentes em detalhes dos enredos míticos. Suas variações não constituem novas versões ou pontos de vista diferentes, mas diferenças quanto ao grau de abrangência de novos detalhes. O que havia de variabilidade visível era para com os relatos de narradores de outra aldeia, e no caso havia apenas um outro narrador até então, os relatos de Jerônimo, da aldeia de Sangradouro. Durante os dois primeiros anos de pesquisa, optei por apenas trabalhar com a versão dos narradores de Pimentel Barbosa. Havia diferenças muito marcantes entre essas duas versões. E não eram apenas diferenças de ponto de vista, mas na maioria dos casos apareciam como divergências factuais, deslocamentos de contextos de personagens, mistura de partes de um mito com outro, e outras questões.

O posterior cotejamento com a versão de Jerônimo suscitou muitas contestações e refutações. Mas abriu um campo para percepções de dimensões que certamente eu não teria reparado ou levantado para um aprofundamento. O modo com que os velhos narradores e tradutores foram lidando com a versão

de Jerônimo não foi simplesmente o de desqualificá-la na totalidade: concordavam naquilo que consideravam acertado em sua versão, refletiam e ponderavam nos casos de dúvida, e rejeitavam, não sem certo desgosto ou irritação, aquilo que consideravam equivocado ou até absurdo. Eu trouxe à reflexão apenas aqueles pontos ou trechos que pareciam divergir da versão dos velhos.

Na medida do possível procurei também trazer para eles, com justeza e equanimidade, em cada contexto pertinente, os modos de interpretação utilizados pelos antropólogos sobre seus mitos e sua cultura (nesse caso, principalmente os trabalhos de D. Maybury-Lewis e L. Graham), e sobre aqueles temas que diziam respeito ao nosso trabalho. Considerei sempre essa questão da tradutibilidade de cognitividades um compromisso fundamental.

Há um outro um desafio: é certo que, ao final, o que teremos são versões selecionadas de relatos míticos e conhecimentos, que tradicionalmente são transmitidos oralmente. A passagem para a escrita, um livro, com versões selecionadas, ou seja, excluindo outras e solidificando estas, é um tema com vários desdobramentos problemáticos. Coomaswamy (1997) levanta uma reflexão sobre os aspectos disruptivos da expansão da escrita e da literatura entre os povos tradicionais de transmissão oral, apontando que a progressiva imposição do livro resultou em muitas perdas do saber guardado pela memória oral, eclipsando em muitos casos a presença e o cultivo da performance viva. Reflexões sobre se a escrita alteraria certas operações do intelecto e noções fundamentais como tempo, espaço, sujeito – um livro permite que retornemos, e com certo distanciamento, ao sempre presente conteúdo impresso, por exemplo – têm sido objeto de elaborações de muitos autores, como W. Ong (1982), Jack Goody (1988), P. Zumthor (1993) e outros, em suas análises sobre as implicações das expressões escritas e orais.

Transmissão oral e escrita pode ser refletida, em seus aspectos positivos e negativos, à luz de dois princípios cósmicos complementares mais amplos: a *volatilização* e a *solidificação*. A transmissão oral se aproxima mais do primeiro, e a escrita, do segundo. Usamos o termo “se aproxima”, porque de fato os dois princípios estão sempre presentes, numa composição variada de acordo com o plano e o objeto específico. A volatilidade permite que os conteúdos possam ser dinamizados e recriados no contexto do presente; basta ver a diferença de criatividade produzida na mente por um ouvir de uma história contada, em relação a uma história lida, no silêncio da individualidade. Mas a volatilidade da oralidade requer a memória como guardiã, enquanto a escrita, se de um lado solidifica estreitando o campo de variação do que pretende gravar, de outro resguarda o que poderia se perder. É isso que está no fundo do interesse dos velhos pelo registro de seus mitos em livro. Em nossos dias perpassa por entre os povos tradicionais – e não só entre eles – a percepção de que esse patrimônio oral está ameaçado de se perder na volatilidade do desinteresse, por sua vez causado pela preponderância da solidificação dos tempos atuais. Por isso, essa

recorrente fala em registrar, resgatar, preservar.

O registro dos relatos míticos na forma de livro tem desdobramentos, alguns positivos, outros negativos. Por um lado, contribui para certa preservação da memória do saber mítico; divulga através desse meio de comunicação algo da cultura *A'uwê* para um número maior de pessoas, que não teriam acesso a esse universo; preserva e oferece aos jovens Xavante e às suas escolas indígenas um material de apoio, e também traz uma pequena fonte de recurso como direito autoral aos que nele trabalharam. Mas por outro lado, formatar um saber oral que se recria dinamicamente no presente instante de seu contar ao vivo para ouvintes ativos, traz limitações, como a escolha de versões selecionadas, em uma linguagem escrita, carente do ambiente e virtualidades da *performance ritual* que é um contar de um mito, envolvendo sons, com suas modulações e ressonâncias, gestos e movimentos, a presença viva do narrador e as interações com os ouvintes. Há também o sério risco do livro contribuir para o progressivo enfraquecimento do interesse dos jovens Xavante por ouvir (e dos narradores por contar) os mitos ao vivo, substituindo-se aos poucos o contar (e os contadores) pelo ler.

Guardadas certas diferenças, o mesmo risco existe com relação aos vídeos. Discutimos com os velhos e o tradutor sobre isso. Mas esse é um fenômeno que está ocorrendo com povos de tradição oral em toda parte do mundo. Concluiu-se pela necessidade dos velhos e os professores manterem-se alerta a esta questão, sustentando a primazia da narrativa oral e o uso balanceado dos recursos do livro e vídeos. Os Xavante ainda não demonstram grande interesse por ler livros, mesmo sendo da própria cultura de sua aldeia, ou entre os jovens na escola, o que não significa que isso não venha a mudar no futuro. Um certo desinteresse pelo ouvir seus mitos, e ao que os velhos comentam que vem aumentando progressivamente entre as novas gerações, tem raízes no processo maior de secularização materializante do mundo moderno, que *de-mitifica* e *des-espiritualiza* o Cosmos e a sociedade humana. Esta tendência perpassa e corrói com grosserias e sutilezas também os povos indígenas, impondo perdas e novos desafios às suas lideranças, no esforço de minimizar e talvez retardar um pouco mais o fecho desse ciclo da humanidade.

3. Os velhos narradores e os tradutores



NARRADORES, TRADUTORES E PESQUISADOR

Rupawê: era o mais velho da aldeia. Pertencia ao clã dos Poreza'õno e ao grupo dos Hötörã'rada. Nasceu na aldeia-mãe, Sõrepre, e se formou no *hõ* na aldeia Arobonhipo'pa. Era filho de Sibdazé e Wa'tomo'uré. Em seus dois primeiros casamentos, com Roosimasi'õ e Rewawe, não teve filhos. Com Wa'utomozawet'éõ teve cinco filhos e com Pewapa oito filhos. Como o mais velho dos narradores, as questões de mais difícil elucidação eram perguntadas a ele. Seu bom humor sempre marcou sua presença nas nossas reuniões, e assim que chegava, pouco depois já anunciava: *mrandi abodi! Mata umrezeire?* (“Estou com fome. Cadê melancia?”)

Serezabdi: nasceu em *zomori* (movimentações dos grupos familiares pelo território). Formou-se no Arobonhipo'pa, pertencia ao clã dos Poreza'õno e ao grupo dos Airere'rada. Filho de Wawemra e Rêwai'õ. Casou-se com Peméi'õ, com quem teve sete filhos. Seu pai era irmão de Ahöpöwê (conhecido como o promovedor da aproximação com a civilização do homem branco, na década de 1950). Ahöpöwê, Wawemra, Sere'uwarã, Si'õmowe e Prapã eram considerados, nos tempos após a saída de Sõrepre e antes do contato, como os cinco “homens fortes” que viriam a formar a atual aldeia de Etênheritipa. As narrativas dos mitos eram sempre feitas por Serezabdi e Sereburã.

Sereburã: pertence ao clã dos Poreza'õno e ao grupo dos Airere'rada. Nasceu em Êtêhisérére ("Serra pequena"), em *zomori*, e se formou no Arobonhipo'pa. Filho de Wamre (irmão de Sere'uwarã, já mencionado anteriormente) e Peze. É um dos principais líderes atuais da aldeia. Grande narrador e comentador do saber dos antepassados, se esforçando pelo zelo do patrimônio de sua cultura e sua transmissão para as novas gerações, se marcou pela firme sustentação dos nossos longos anos de trabalho conjunto.

Serenhimirãmi: nasceu no Etêrà'urã e se formou no Arobonhipo'pa. Do clã Poreza'õno e do grupo Airere'rada, é filho do segundo casamento de Wawemrã (pai de Serezabdi) com Ro'ozari'õ. É irmão de Serezabdi por parte de pai. De tipo mais calado, que gosta de guardar as sementes de melancia para depois plantar, Serenhimirãmi ouvia muito, e às vezes pontuava certos esclarecimentos.

Hipru: dos cinco narradores, Luizinho é o único do clã dos Öwawê. Pertence ao grupo dos Etepa, nasceu no Arobonhipo'pa e se formou em Etêhiritipa. Filho de Serezabdi (outro, que não o narrador de mesmo nome) e Perã. De seu casamento com Rêzuwe teve cinco filhos e, com Penepe, dez filhos. Seu pai era irmão de Prapá, também mencionado anteriormente. Sendo do clã Owawê, o clã dos "donos dos animais", trouxe com isso, mas não só com isso, valiosas contribuições com sua ativa participação nas reflexões sobre os tempos da criação.

Paulo Supretaprã: principal tradutor das narrativas e reflexões dos velhos, é do clã Öwawê e do grupo dos Abare'u. Nasceu em *zomori*, na Água Preta, ao lado da antiga aldeia do Wedeze, e se formou em Etêhiritipa. Filho de Supretaprã (irmão da mãe de Sereburã) e Ro'ozawe, é casado com duas filhas de Serezabdi (um dos narradores). Com Marizeti Peza'rã tem sete filhos (um falecido) e com Maira Rêwai'õ dois filhos. Fez parte dos jovens que foram mandados para estudar em Ribeirão Preto e até hoje mantém o interesse pelo estudo e pela pesquisa de sua cultura. Era responsável pela parte educacional na escola municipal que existe na aldeia, junto com os outros professores Xavante. Vem se empenhando na elaboração da escrita Xavante e é um dos excelentes responsáveis pelo alto nível de tradução e reflexão que sempre marcou nossos trabalhos. Haveria também que se registrar o apoio inicial nas traduções feitas por Suptó Buprewên (atual cacique da aldeia e sobrinho de Sereburã), José Paulo Sereúwarã (filho de Sereburã) e Roberto Wawe'ru, todos eles também parte dos que estudaram em Ribeirão Preto.

As ilustrações foram feitas por Azevedo Prépe. Na época do trabalho, Rupawe e Serezabdi estavam vivos. Rupawe faleceu na atual aldeia de Pimentel Barbosa, e Serezabdi faleceu na atual aldeia de Etêhiritipa. Sereburã e Hipru vivem na atual aldeia de Pimentel Barbosa, e Serenhimirãmi, Azevedo Prépe e Paulo Supretaprã na atual aldeia de Etêhiritipa.

4. O povo Xavante: literatura e Etnografia

Os Xavante começaram a aparecer na imprensa e nos textos acadêmicos a partir das décadas de 40/50 do século XX. Há um vasto e heterogêneo conjunto de escritos sobre os Xavante, mas coube a David Maybury-Lewis um dos primeiros estudos antropológicos sobre esse povo em seu livro *A Sociedade Xavante*, edição de 1984 (edição inglesa em 1967), fruto de pesquisa de campo que ele iniciou nos anos 1950, no projeto Harvard-Central Brasil Project, no qual se buscou, através de estudos de certos grupos Jê, formular reflexões comparativas sobre as estruturas sociais desses grupos. Boa parte de seu trabalho de campo se desenvolveu junto à comunidade de São Domingos, que viria a ser a atual aldeia de Pimentel Barbosa ou, na língua Xavante, Etêhiritipa.

O livro de D. Maybury-Lewis está centrado no levantamento e reflexão etnológica das dimensões da vida social *A'uwê*. A informação sobre cosmologia é bastante curta, o que, segundo o autor, decorria em parte devido à sua limitação no domínio da língua Xavante, necessário para investigação de temas dessa natureza, e em parte em virtude de um certo desinteresse dos Xavante para especulações míticas. Por isso, apresenta um esboço de algumas noções cosmológicas a partir de um *corpus* limitado de histórias que recolheu. O autor se refere (p. 350) a uma análise completa dos mitos Xavante que estaria preparando para futura publicação, mas que não parece ter sido realizada ou, ao menos, publicada.

Na linha da pesquisa inspirada pelas reflexões de D. Maybury-Lewis se encontram duas autoras com contribuições significativas: os estudos de Aracy Lopes da Silva (1986, 1992), que pesquisou junto às aldeias do Posto Indígena Paraíso, Couto Magalhães e do rio Culuene, e Laura Graham (1983, 1995), que seguiu na pesquisa junto à aldeia de Pimentel Barbosa. Os trabalhos de Aracy Lopes da Silva prosseguiram na linha da pesquisa dos modelos explicativos sobre a organização social e do pensamento Xavante, buscando dialogar com estudos etnológicos de outros povos Jê, como os de Terence Turner (1966, 1985) sobre os Kayapó Setentrionais, Joan Bamberge (1976) sobre os Kayapó Setentrionais, Vanessa Lea (1986), Lux Vidal (1978) (entre outros) sobre os Kayapó, J. Carter (1967, 1976) sobre os Krikati, R. da Matta (1970) sobre os Apinagé, A. Seeger (1980, 1981) sobre os Suyá, M. Carneiro da Cunha (1978) sobre os Krahó e muitos outros.

Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê (1986) é uma das importantes contribuições, entre os vários estudos da estimada Aracy Lopes da Silva, sobre a relação dos parceiros **ĩamo** e seu lugar na organização social Xavante. Por outra vertente, Laura Graham enveredou no estudo das *performances* Xavante propiciadas pelo acesso ao mundo dos criadores **hõimana'u'õ** através dos sonhos. Contando com grande apoio da interlocução de Warodi, filho e seguidor da influência de seu pai Ahöpöwê,

L. Graham trouxe aportes valiosos para a compreensão dessa dimensão mítica do povo Xavante de Pimentel Barbosa. Há referências esparsas sobre alguns mitos Xavante.

Com relação à pesquisa sobre a orientação corporal Xavante, encontramos as contribuições das pesquisas de Regina Muller (1976, 1992) na linha dos estudos dos sistemas de comunicação visual como linguagem. Sobre a história Xavante, temos a pesquisa de Oswaldo Ravagnani (1978), desde suas primeiras referências no mundo informativo dos “brancos” até seu contato definitivo na década de 1940, bem como os estudos de Claudia Menezes (1985) sobre as missões salesianas.

Sobre a mitologia Xavante, as informações se concentraram por mais de duas décadas em torno das publicações dos padres salesianos. Ainda anterior a isso, vamos encontrar o texto, rico em dados etnográficos, dos autores missionários salesianos Giaccaria e Heide, *Xavante. Povo Autêntico* (1972). A riqueza etnográfica, entretanto, não vem acompanhada de uma orientação metodológica mais clara ou de uma interpretação teórica mais estruturada. Ainda assim, é fonte de muita valia.

Ao que sabemos, couberam a Giaccaria e Heide as primeiras publicações detalhadas do vasto conjunto de relatos míticos Xavante, narrados por Jerônimo e traduzidos para o português por Carlos Wahutede'wa e Rafael Hitsé. Essas narrativas apareceram, em 1975, sob os títulos *Jerônimo conta* e *Jerônimo sonha*. Estes relatos reaparecem em língua espanhola (Giaccaria e Heide, 1991) e alguns mitos na língua inglesa (Simoneau, J.Wilbert-K (ed.), 1978). Estas versões já mereceram algumas interpretações (Medeiros 1991; Coelho 2000). Em minha viagem de campo de julho-agosto de 2001, tive acesso a alguns mitos Xavante publicados, ao que parece, em 1999 pela Sociedade Internacional Lingüística (SIL) em versão bilingüe Xavante-Português. Os textos não se referem a quais aldeias os narradores pertencem.

Os relatos de Jerônimo compõem-se de versões míticas e sonhos pessoais. Mesmo quem não conheça outras versões desses mitos percebe nos relatos dos seus sonhos a forte influência dos missionários protestantes e católicos, com quem conviveu por quatro décadas. Até a década de 1960, Jerônimo residiu no Batovi, Terra Indígena de Marechal Rondon, onde se tornou crente pela catequese dos missionários norte-americanos da South American Indian Mission; a partir de 1964, muda-se para a aldeia São José, Terra Indígena de Sangradouro, convivendo ali com a Missão salesiana, e, graças ao empenho de Giaccaria e Heide, essas narrativas míticas e oníricas foram gravadas, traduzidas e apresentadas nessas publicações citadas¹⁸⁷.

Os A'uwê se organizam em dois clãs e casam sempre com alguém do outro clã. O homem vai residir na casa do seu sogro (residência uxorilocal),

¹⁸⁷ Medeiros 1991, p. 13.



e os filhos pertencem à linhagem do clã do pai (descendência patrilinear). Os Xavante reconhecem dois tipos de classificação segundo a faixa etária. Os meninos e meninas recém-nascidos, ainda de colo, pertencem à faixa etária dos **ai'utépré**. Quando começam a ficar sentados, tanto menino quanto menina são chamados de **ai'uté**. A partir dessa idade, de 1 ano, os termos mudam conforme o sexo. De 1 a 8 anos, os meninos são **watébrémi**, e as meninas **ba'õno**.

Essa é a idade das brincadeiras, sendo poucas as obrigações. Os meninos são bagunceiros, vivem inventando arte, soltos pela aldeia, no futebol, derrubando manga verde, caçando passarinho, se esbaldando no córrego. As meninas têm mais obrigações,



brincam, mas já ajudam na casa, no cuidado dos irmãos pequenos, na busca da água, na ajuda da coleta de frutos, castanha e lenha, junto com a mãe. E tanto os meninos como as meninas vão à escola. Os atuais tempos colocam grandes desafios para as decisões sobre uma direção correta para uma escola indígena. Como balancear a forma tradicional de educação, onde a transmissão é oral, com a forma da escola não-indígena, baseada na alfabetização.

Os meninos de 9 a 11 anos são **ai'repudu**. Aprendem com os pais e já se preparam para a entrada no **hö**, a casa dos adolescentes. A formação dos meninos e das meninas segue caminhos diferentes. As meninas, de 9 a 17anos até o casamento, são **a'zarudu**.

A fase mais importante de formação dos meninos é a da sua reclusão no **hö**, por cinco anos. Lá, ocorre boa parte da sua formação e da transmissão do saber tradicional. Ao entrarem juntos no *hö*, os meninos são agora **wapté**.

Dos 11 aos 17, ficam reclusos no *hö*, onde recebem a formação tradicional de seus padrinhos e madrinhas para a vida adulta. Passam a fazer parte de uma segunda forma de classificação, por grupos de geração, muito importante na vida social dos *A'uuwê*. Os grupos de geração são oito, dispostos em duas metades de quatro:

Etepa (pedra grande) **Tirowa** (carrapato, flecha de taquara)

Nozö'u (milho) **Abare'u** (pequi)

Sada'ro (mormaço) **Añanorowa** (fezes)

Hötörã (peixe pequeno) **Airere** (gabirola amarga)

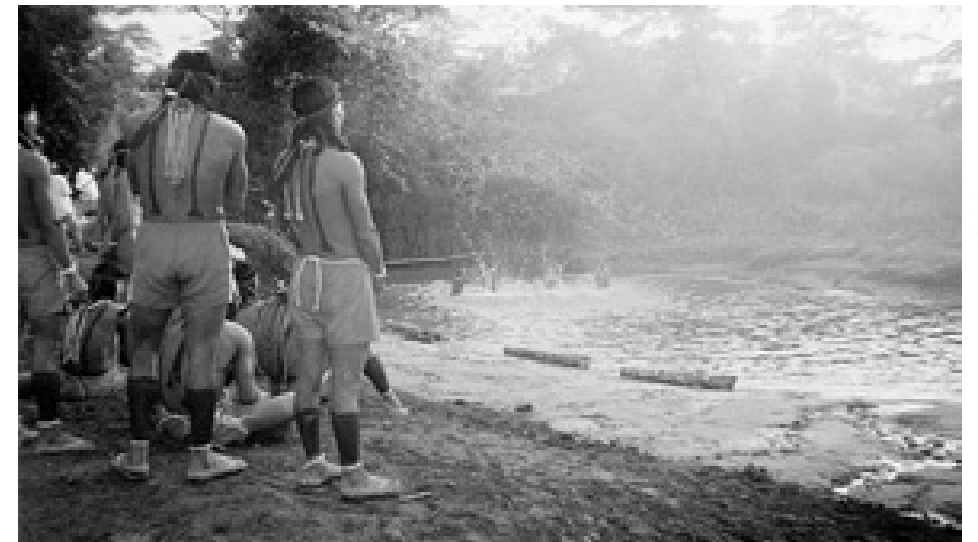
A cada aproximadamente cinco anos, um novo grupo de adolescentes entra em reclusão no *hö*. A cada ciclo desses, o *hö* passa de uma extremidade da aldeia para a outra, criando outra referência classificatória, os **waniwimhö**, “os do *hö* do nosso lado”, e os **öniwimhö**, “os do *hö* do lado deles”.

No ano de 2001, os **Etepa** furaram a orelha, completando sua formação no *hö*, passando da condição de **wapté** para **ritéi'wa**. Dentro do *hö* entram sucessivamente três grupos de adolescentes: o primeiro grupo, **irö'rada**, o segundo grupo, **dawawa irö**, e o novo grupo, **irote**. Ao entrarem juntos no *hö*, os *wapté* passam a ser do mesmo grupo pelo resto de suas vidas. Essa identidade cria fortes laços de solidariedade em diversos aspectos e momentos da vida dos *A'uuwê*, como nas corridas de buriti, nas caçadas e outros aspectos da vida comunitária.

Antes da entrada no *hö*, os meninos passam pela prova do **Oi'ö**. É um rito de luta entre eles para criar coragem e resistência. Um dia antes, o grupo que se iniciou anteriormente, nesse caso os *Airere*, saem em busca das raízes *oi'ö*,

uma planta da família das helicônias, raiz parecida com a raiz do gengibre, e que servirá como uma borduna para a luta dos meninos. Com as raízes trazidas do mato, os meninos serão banhados à tarde, tomam um chá especial e recebem orientação de seus pais e avós maternos. Os últimos enfeites de algodão estão sendo concluídos. No entardecer, o grupo do *hö* anterior, os **Airere**, agora já considerados adultos **ritéi'wa**, pintam o rosto dos meninos com o signo dos respectivos dois clãs.

Por volta das quatro e meia da manhã, os pais pintam seus filhos, e



logo após o *warã* da manhã vai se iniciar a luta. Na madrugada, os *Airere* cantaram. No *warã*, de um lado os meninos *Poreza'öno*, e do outro os *Öwawê*. Os velhos contam que antigamente, ainda bem pequenos, os meninos de 1 ano de idade já eram pintados e levados pelo pai para lutarem com outros meninos, e já maiores se enfrentavam em ritos mensais¹⁸⁸. O objetivo da luta é atingir o adversário no braço e na parte lateral do corpo, nunca na cabeça, até o outro desistir¹⁸⁹. Alguns poucos dias depois de entrarem no *hö*, os *wapté* enfrentam seus padrinhos na luta corporal do **wa'i**. Acompanhando esses vários momen-

188 Leeuwenberg, 1999, p. 33

189 Sereburã et alli, 1997, glossário.



tos, os velhos observam as tendências das personalidades dos jovens, observações importantes para o futuro da comunidade.

Os meninos serão educados pelos padrinhos e madrinhas, os **dañohui'wa**, que são do grupo de geração dois degraus anteriores. No caso dos *wapté Etepa*, os padrinhos são os *Hötöra*, e assim sucessivamente. Com essa forma alternada de relação entre *wapté* e *padrinhos*, cria-se um princípio de vinculação que entrecruza a polaridade dos dois clãs com a polaridade das duas partes dos oito grupos de geração. À medida que os homens adentram na maturidade, seus compromissos com seu clã, seu parentesco e as alianças faccionárias vão se entrelaçando com os princípios de solidariedade e oposição dentro dos grupos de geração, criando um tecido social complexo e dinâmico do manejo das uniões e conflitos da vida *A'uuwê*.

Com o encerramento de sua reclusão no *hö*, o *wapté* passa a ser **ritéi'wa**, dos 16 aos 20 anos. Orelha agora furada, podendo usar o **daporewa'u**, o brinco de madeira dos homens, ele é considerado iniciado, adulto, pode participar nos rituais e competições e está em condições de se casar. Com isso, o ciclo dos grupos de geração sobe um degrau, como um círculo que gira puxando para cima um degrau a cada entrada de um novo grupo no *hö*. Os indivíduos sobem pela faixa de idade, mas o círculo dos nomes dos grupos de geração, embora suba, se mantém contínuo, girando e renovando sua persistência. No topo, quando o ciclo repõe o nome de um grupo já existente, acrescenta-se a

este nome o sufixo **rada**, “mais velho”. Por exemplo, naquela ocasião, na base, estavam os *Etepa* sendo iniciados e, no topo, os **Etepa'rada**, os velhos do mesmo nome do grupo de geração.

Quando os *wapté* passam à condição de *ritéi'wa*, o grupo anterior dos *ritéi'wa* sobe um degrau no seu caminho da maturidade e passa à condição de **ipredu-te**, podendo sentar-se com os adultos no *warã*. Quando o grupo anterior dos *ritéi'wa* sobe à esta condição, o grupo dos *ipredu-te* passa à condição de homem adulto pleno, **ipredu**, que geralmente coincide com sua condição de pai de muitos filhos. Nesse processo de maturidade, o foco de seus compromissos vai se deslocando para outras esferas (grupo doméstico, linhagem e facções), com certa diminuição dos laços com seu grupo de geração¹⁹⁰.

Por último, se chega à condição de **ihi**, os velhos, com mais de 60 anos, responsáveis maiores pela preservação e transmissão da sabedoria tradicional dos *A'uuwê*. São eles que orientam e refinam a qualidade da realização dos ritos *A'uuwê*.

O lugar das mulheres dentro da vida *A'uuwê* ainda está por ser mais elaborado. Elas participam dos mesmos grupos de geração que os homens da mesma faixa etária. Mas não há ritos específicos para elas, como há para os meninos **wapté**, por exemplo. O caminho delas dentro da vida *A'uuwê* se move muito mais pelo processo de maturidade física, com os sucessivos filhos, e seus laços sociais mais fortes estão no restrito âmbito familiar, embora elas participem de muitos ritos, como os cantos e danças, como madrinha dos *wapté* e nos casamentos, nas lutas e nas corridas de tora de buriti (**uiwede**). Até algumas décadas atrás, havia um rito de nomeação das mulheres, **piõñisi**, em que as adolescentes recebiam um novo nome sonhado pelos seus irmãos e cunhados. Segundo os tradutores, esse rito foi abandonado por causa dos ciúmes que a sexualidade envolvida neste rito provocava nos maridos. Os mais velhos comentam que esta reação dos homens se acirrou com o contato com os brancos. Esta questão precisaria ser mais bem esclarecida.

Quando a menina se casa (e ultimamente as meninas têm casado mais cedo, com 10-13 anos, por causa da decisão da comunidade de aumentar sua população), é chamada de **adaba**, ainda sem filhos. Com a chegada dos filhos, passa a ser referida como **aratê**, que vai dos 23 aos 60 anos, podendo assumir funções de madrinha e participar nos ritos. Com mais de 60 anos, são referidas com o mesmo nome para os adultos velhos, **ihi**, os responsáveis pelo patrimônio do saber *A'uuwê*.

O relacionamento entre os Xavante obedece a vários princípios que se entrecruzam. A filiação clânica é um deles, mas não é o único; depende de outros, como as alianças familiares (que vão se redefinindo conforme cada contexto determinado), os grupos de geração e os laços de parentesco.

¹⁹⁰ Graham, 1995, p. 91-98

Apresento, de modo sumário, algumas terminologias de idade e parentesco da comunidade de Pimentel Barbosa. A terminologia que classifica pelo parentesco os membros da comunidade não é suficiente para se compreender com mais densidade o conteúdo dessas relações. Apresentei nos comentários sobre os *Sare'wa* (Parte 2-8) dados mais detalhados sobre certas relações de parentesco, na medida do necessário para a reflexão da cosmologia Xavante¹⁹¹.

Começarei com o lado masculino. Até os 5 anos de idade, o menino é chamado pelo pai e mãe de **bödi**. O avô sempre o chamará por este termo. Quando é maiorzinho até entrar no *hö*, é chamado por seus pais de **repture**. Quando ele entra no *hö*, todos os parentes o chamam de **hö'wa**. Quando o *wapté* entra na água, todos os parentes o chamam de **hero'i'wa**. Depois da furação de orelha, já de volta para casa, os seus irmãos e primos o chamam de **wahiwa**, enquanto seus pais, tios e tias o chamam de **aibö**.

O filho chama o pai de **imama**, a mãe de **dati'ö**, e é chamado por eles de **ira**. Até antes de o menino se tornar *wapté*, ele chama qualquer irmão do pai por **ima'amo**. Quando ele se torna *ritéi'wa*, passará a chamá-lo de **imama**. O tio por sua vez chama o sobrinho de **irapté**. Quando o tio vai ser seu padrinho, chama-o de **tarebzu**, ou de **simanã**, quando o sobrinho casou. Quando ele passa a ter filhos, seus irmãos e primos o chamam de **idub'rada**. Os primos do menino chamam qualquer irmão do pai do menino de **imama**. Tanto o menino como seus primos chamam qualquer irmã do pai do menino por **itebe**.

Até atingir a condição de *wapté*, o menino chama a mulher do irmão do pai de **anapté**. Depois disso, passa a chamá-la de **dati'ö**. Até o compromisso do casamento, o menino chama o irmão da mãe de **imawapté**. Após o compromisso, chama-o de **iñorebzu'wa**. Antes de se tornar *wapté*, o menino chama a irmã da mãe e primas de **anapté**, depois de **dati'ö**.

A menina, até mais ou menos os 9 anos de idade, é chamada pelos parentes (pai, mãe e tios) de **oti**. A avó sempre a chama por esse termo. Acima dos 10 anos, seus parentes a chamam de **zature**. Quando ela casa, passa a ser chamada por seus parentes de **sõiba**. Ela é chamada pelos irmãos e primos da mesma geração que já cumpriram o *hö* de **ihidiba**.

As meninas chamam a mãe de **na'mé** (antigo **ramé**) e o pai de **imama**. Chamam o irmão do pai de **ima'amo**, a irmã do pai de **itebe** e a mulher do irmão do pai de **anapté**.

191 Para maiores detalhes sobre o sistema de parentesco Xavante, veja: Maybury-Lewis (1984); Giaccaria (1984); Lopes da Silva (1986).

De acordo com D. Maybury-Lewis, o sistema de parentesco Xavante se aproxima do tipo Dakota, que classifica os siblings e primos paralelos numa categoria e os primos cruzados em outra. Apesar de certas diferenças marcantes, se assemelha com os sistemas dravidianos do sul da Índia estudado por Louis Dumont, sistema baseado em duas seções, que opera como uma matriz de arranjos institucionais variáveis, que no caso Xavante se definiria por uma forte distinção entre os **waniwimhã** (“pessoas do meu lado” ou “pessoas como eu”) e os **wasire'wa** (“as pessoas que estão separadas de mim” ou “os outros”). Essa dicotomia não corresponderia necessariamente às noções de “parentes” e “afins”, que estariam mais vinculadas às noções de consangüinidade e afinidade, advindas da genealogia e casamento, mas sim aos dois lados da classificação dos parentes no sistema de terminologia do parentesco.



O irmão, quando referido genericamente, é chamado de **ihitébré**. Cada irmão(ã) chama os mais novos(as) abaixo dele(a) por **ino**. Os irmãos (ãs) mais novos(as) chamam o irmão(ã) mais velho(a) de **wadub'rada**. O irmão caçula é chamado de **saré**.

Os netos(as) chamam o avô (avó) de **ira'da**. O avô (e avó) chama todos os netos(as) e bisnetos(as) de **inhihudu**. Os parentes muito antigos são chamados de **wahi'rada**.

No *hö*, o *wapté* passa a ter dois **iamo**, o que dorme ao seu lado direito e o do esquerdo. **Iamo** significa “meu outro, meu parceiro” (do *hö*). Quem fica ao lado da porta (**ridana**) do *hö* é o *iamo* mais velho, chamado como **imõrirada**. Todos os padrinhos e madrinhas do *hö* são chamados por seus afilhados como **isimiõhu** ou de **dañohui'wa** (confirmação de tratamento para padrinho) ou **inimiõhu** (“meu padrinho/madrinha”).

Os cônjuges se referem um ao outro como **imro**. O irmão da esposa chama o marido dela (seu cunhado) de **iza'õmo**, enquanto o marido da irmã chama o irmão dela (seu cunhado) de **ai'äre**. A cunhada chama o irmão de seu esposo (seu cunhado) de **isidaimama** (ou **isidanã**), enquanto o cunhado chama a esposa de seu irmão (sua cunhada) de **isidanã** (ou **ana**) ou **a'simhi** (termo antigo). O genro chama o sogro de **wawe**, e o sogro chama o genro de **iza'õmo**.

5. Fundamentos Metafísicos da Criação do mundo

A'uwê

Como vamos adentrar por este mundo dos mitos indígenas, muito distante da forma de viver e pensar de nossa sociedade ocidental moderna, e vê-lo não segundo os nossos olhos, mas os olhos deles, ao menos o mais próximo possível?

A Antropologia vem se movendo pela reflexão sobre dois grandes pólos de investigação: de um lado, a diversidade das formas culturais, trazidas à consciência pelo vasto levantamento etnográfico dessa variedade de modos de vida em suas múltiplas dimensões; de outro, os reiterados esforços de alcançar generalizações sobre a realidade humana, em um incessante movimento de tessitura entre a *singularidade das formas* culturais e a busca de *universais*. Mas a antiguidade, vigor e complexidade dos povos indígenas têm colocado um grande desafio ao conhecimento.

Inicialmente estes povos foram codificados por uma ótica evolucionista através de critérios tirados do oposto à civilização moderna: “povos primitivos, arcaicos, sem escrita, sem história, ultrapassados, atrasados, não-evoluídos, carentes de progresso tecnológico”. Essas interpretações pretendiam linearizar a trajetória da humanidade, colocando os povos indígenas como presença remanescente de um passado arcaico já superado pela civilização ocidental. Foram necessários muitos esforços para a revisão dessas visões distorcidas (Lévi-Strauss, 1975). Um dos grandes obstáculos de compreensão sobre esses povos se deve à ausência de um olhar metafísico por parte dos pensadores ocidentais, formados por uma mentalidade racionalista.

Ao longo destes anos, em minhas conversas com representantes indígenas, ouvi muitos deles contestarem que muitas das interpretações que foram feitas sobre suas culturas eram construções que não correspondiam à realidade e ao modo com que eles compreendem a si mesmos. Isso inclui as traduções e as interpretações sobre elas construídas. Avaliar, em cada contexto, se os textos etnológicos respondem fielmente à própria visão daquele povo indígena exige várias ponderações. De qualquer modo, é certo que, na crítica à produção etnológica, caberá progressivamente um lugar importante aos intelectuais indígenas.

Alguns desafios e cuidados foram trabalhados. O espaço maior da fala foi para os seus próprios narradores e tradutores. Os velhos narradores sempre estiveram dispostos a contar e recontar seus mitos e darem todas as explicações sobre as dúvidas que íamos colocando, e quantas vezes fôssem necessárias. O ambiente sempre correu com muito bom ânimo, e que paciência eles demonstraram! Metodologicamente, o desafio maior era para comigo e os tradutores. Da minha parte, descolonizar incessantemente as possíveis distorções de meu

olhar. Esta é uma tarefa difícil, e que exige muito. Por mais que tomemos fortes precauções, freqüentemente nos flagramos olhando e interpretando o mundo indígena segundo condicionamentos intelectivos com que se introjeta a cultura ocidental dentro do pensamento etnológico. Vencer este etnocentrismo intelectual não é simples. E também não me iludo, há sempre um certo limite de consciência possível para quem está buscando compreender a cultura do outro com o máximo de proximidade com o olhar do outro. Este limite pode ser reduzido através de um constante trabalho de revisão dos nossos padrões intelectuais.

Esta constante revisão é de fato um trabalho de *re-educação*, que os gregos chamavam de **paideia**. Mas não é fácil, principalmente porque diz respeito a uma esfera muito complexa de realidade, que são as barreiras de penetração no mundo mítico indígena. Dentre esses olhares cognitivos, aqueles que pretendem captar a dimensão espiritual são os que mais podem dar margem a distorções. Isto porque a secularização do mundo moderno obscureceu em muito a capacidade de penetração no universo mítico, já por si mesmo de alto grau de sutileza, ainda mais em se tratando dos universos míticos dos povos indígenas, com formas tão distintas daquelas que constituem o familiar religioso do mundo ocidental.

A familiaridade com a Metafísica é fundamental para estudos dessa natureza. E mesmo com todos os esforços e apoios de minha formação teórica dentro de certas tradições espirituais asiáticas, há um limite de consciência possível no conhecimento de outras tradições míticas. Podemos nos aproximar e captar suas grandes linhas intelectivas, mas a realização plena daquela espiritualidade só mesmo os *A'uwê* podem efetivar, vivencialmente. E nem sempre isso pode ser traduzível para uma língua ocidental.

Guardados os devidos limites, o caminho é vasto e rico. Através do apoio da Metafísica – e um dos esforços desse trabalho é o de mostrar a importância dessa revitalização –, pude dialogar temas e ângulos sutis e complexos com os velhos Xavante. Não só compreendendo o que deles vinha, mas sugerindo questões e possíveis nexos que eles souberam lidar com grandeza e elegância – e que grandeza e profundidade espiritual a sabedoria indígena carrega dentro de si, quase despercebida por um mundo moderno de alcance intelectual ralo. Souberam lidar aceitando quando minhas intuições e argumentos decorrentes eram corretos de acordo com suas visões tradicionais e, nesses casos, quase sempre com elogios pelo acerto intuitivo, inundando nossos olhos e mentes da vívida luz do saber. Ou refletindo e ponderando por longo tempo as questões levantadas, naquelas rodas do saber tradicional, nas quais muitas vezes se incluíam algum jovem ou homem maduro que ali se achegava para ouvir, sugerir ou simplesmente participar do café e bolacha. Mas também souberam refutar, corrigir, sustentar seu saber ancestral, e mesmo deixar em aberto e inconcluso, pontos mais difíceis, sobre os quais, segundo eles, só os sonhadores mais elevados ou os criadores poderiam dizer a última palavra.

Aprendi a ouvir receptivamente e também ativar o processo do saber, mantendo um padrão de exigência no entendimento, que eles souberam compreender, atender e valorizar.

O desafio também se colocou para os tradutores. Fez parte da estratégia dos velhos Xavante mandarem alguns dos seus jovens, na década de 1970, estudarem e aprenderem em Ribeirão Preto a língua e a cultura do **warazu**. Eles foram a ponte fundamental no nosso trabalho. E, para eles, o desafio estava no esforço de aprimoramento da capacidade de encontrar modos corretos de expressarem suas verdades em uma língua que não é a deles, no caso a língua portuguesa.

Sabemos que uma língua não é apenas uma questão de termos, mas também envolve estruturas de pensamentos e significados. Procurei ao máximo possível assessorar o trabalho dos tradutores, não tanto pelo ângulo do meu conhecimento da língua Xavante – embora muitas vezes tenha pedido a eles que descrevessem a etimologia ou os sentidos de importantes expressões conceituais na língua Xavante –, mas principalmente no construir junto com eles apoios intelectivos da esfera da Metafísica, procurando entendê-los, sugerir exemplos, analogias e outros expedientes de imagens e pensamentos que claressem seus esforços de trazerem, com toda a densidade possível, para a língua portuguesa, o que eles compreendiam narrado ou explicado pelos velhos na língua *A'uwê*. Algumas expressões do Xavante arcaico, como eles dizem, nem mesmo os jovens entendem mais. Tenho consciência de que, mesmo com todos esses expedientes, há certo hiato entre um texto ou explicação desenvolvida na língua Xavante e em português. Ainda assim, o trabalho do tradutor foi de alta competência e será um avanço no que é acessível sobre a cosmologia Xavante.

Para compreendermos o outro, necessitamos procurar nos despir de nossas pré-concepções. Quando nos aproximamos do universo mítico indígena, conceitos como mito, rito, religião, História, símbolo, cultura, povo, ideologia, sagrado, embora possam ser até certo ponto operativos para um primeiro apoio cognitivo, tendem a nublar nosso olhar diante da plena e criativa presença desse universo mítico. Esses termos são freqüentemente criados, ainda que inconscientemente, para evitar a presença esclarecedora dessas culturas na história¹⁹². Dentre esses conceitos, talvez o mais problemático seja o de “religião, sagrado”.

Não existe entre o povo Xavante a noção de uma esfera do “religioso” que o distinguisse do “não-religioso”. Quando falam no “religioso”, é para se referir aos padres, e, por extensão, ao Cristianismo. Não há para eles um “campo da religião”, em distinção de outras áreas da vida social e simbólica, ao menos nos moldes com que se entende e se vivencia o religioso no mundo ocidental

192 By offering a rendering of the South American religious imagination, it (o autor está se referindo ao seu livro) constructively criticizes the categories with which it must work (“imagination”, “religion”, “South America”, “culture”, “symbol”, “meaning”), terms often invented to avoid confronting the full, creative presence of South American cultures, and others, in history.” (Sullivan, 1988, p. 16-17).

moderno, em que se associa o religioso às noções de culto, adoração e esfera da vida dirigida ao transcendente, já bastante desconexa das outras esferas da existência cotidiana. Os velhos acreditam e confiam em seus criadores míticos, “mas não vão chorar e rezar ao pé deles”, o que não significa que eles não sintam certa “saudade” desse povo primordial com seus poderes, o que traduz o reconhecimento dos velhos sobre a sua Alteridade na divindade ou seres primordiais, que é o fundamento da própria identidade *A'uwê*.

O termo “religião” provém de “religare”, religar o transcendente com o mundo imanente através do mito, das práticas rituais e dos sonhos, que *re-estabelecem* esta conexão, rompendo o hiato entre o tempo primordial e o presente. Esta característica que perpassa por todos os povos tradicionais deve, entretanto, ser compreendida segundo a especificidade própria de cada povo. Termos como “transcendente, imanente, religião, espiritual, natureza/sobrenatureza” precisam ser revistos à luz da própria visão indígena. Procuramos nos aproximar da compreensão do mundo indígena através da apreensão dos conceitos e significados com que eles mesmos, como agentes de sua cultura e História, se percebem a si mesmos.

“O povo *A'uwê* de Etênhiritipa mantém a Tradição. É assim que eu vou falar. Para que nossos filhos aprendam e mantenham a Tradição para as futuras gerações. Para que não acabe nunca.

Em Etênhiritipa existe a presença viva da força da Criação. Nós somos o povo verdadeiro, nós mantemos o espírito da Criação.

A Tradição deve permanecer. Ela vem de antes de nós e vai seguir em frente.

Eu me chamo Sereburã. É assim que eu vou falar sobre a minha Tradição. *Ãné!*”¹⁹³.

O que os Xavante querem dizer com o termo “Tradição”?

Os *A'uwê* usam o conceito de **Dato** para se referirem à sua Tradição, o patrimônio de ritos e conhecimentos que herdaram de seus ancestrais criadores:

“É festa, todas as festas, cerimônias. É uma festa em geral, são os rituais. **Dato** também significa olho, brincadeira. “**Dato** é olho. É ver e também uma festa. **Dato** se fala uma festa, uma brincadeira. Está fazendo **dato**. De adulto se você fala **dato**, é festa, está se realizando a festa, que já foi a festa. Você pode entender nesses dois sentidos. Ou ela não está sendo realizada, ficou parada um tempo, ou que já passou. O que eles estão fazendo lá? **Dato**. Se alguém me perguntar, eu falo: **dato**, estão fazendo uma festa. **Dato**, dentro de mim, eu lembro que eu fiz, também (a festa). Os rituais, os conhecimentos, o que os criadores trouxeram, a tradição do nosso povo, tudo que existe dentro do ritual, o povo fala **dato**.” Também pode se usar, para designar os rituais, o termo

193 Sereburã et alli, 1997, p. 22, 165.

dasiwa'uburéze: “É a festa que nós fizemos, uma festa que você já fez. É para ser feito também, é que existe ainda. É um ritual, uma dança, é igual **dato**. É a mesma idéia, pode usar um ou outro. Que já foi realizado, deu uma parada um tempo, o que já foi esquecido. Ou ele não existe mais, ou ele existe ainda, está vivo. É a mesma coisa. **Dasiwa'uburéze**, parece que já acabou. Nunca mais se faz. Se fala nesse sentido. Mas a gente entende que **dasiwa'uburéze**, porque ainda se realiza, mas ficou parado um tempo”.

Para se referir à movimentação que anima o viver cotidiano, as atividades como caçar, plantar, pescar, Paulo Supretaprã esclarece que se usa **dahöimanazé**:

“**Dahöimanazé** é a vida, é a nossa vida, a vida da gente, o que segura a sua vida, o que agita a vida da gente, no dia-a-dia. É carregar lenha, fazer tudo, fuçar tudo, como tatu, **wārähöbö**. Por exemplo, **piö** (mulher) **höimanazé**, a mulher não pára, não sossega, não quer ficar sem fazer nada, ela quer agitar; **aibö** (homem) **höimanazé**, a vida do homem é assim, **aba** (caça), **tepezo** (pesca), tudo isso... Todas as coisas que índio faz, as festas, dentro da tradição da gente, a vida do Xavante é sempre agitada, ele não gosta de ficar parado, então ele quer **dahöimanazé**. Quer ser agitado. Se o jovem não cantar, dançar, ele só vai ficar dormindo, dormindo, o dia enjoa, parado. É bom, que o dia alegre, que o dia já mexe, que a noite também se movimenta, é assim que eles gostam. Essa é a vida. Que motiva, viva. Por exemplo, o Rupawê. A gente fala para ele banhar aí (perto), mas ele não gosta. Quer agitar, vai banhar lá. Mas eles não gostam que ele vá muito longe, por causa do *Sare'wa* (povo invisível), que pode judiar dele... É o jeito dele, a vida deles. Do jeito que eles (os *rombôsi'wa*) criaram o mundo, é para viver isto”.

A compreensão dos termos **dato** (ou **dasiwa'uburéze**) e **dahöimanazé** está intimamente ligada a uma reflexão sobre a temporalidade. **Dato** (ou **dasiwa'uburéze**) pode ser entendido como os esteios mítico-rituais que traduzem a idéia de uma “tradição Xavante” e, nesse sentido, se vinculam aos **tempos míticos primordiais** em que foram erigidos os fundamentos de sua tradição, fundamentos que estão nos mitos e ritos, enquanto **dahöimanazé** designa os tempos presentes do seu cotidiano que, embora também seja formulado pelo tradutor como parte da “tradição Xavante”, mantém certa diferença fundamental em relação ao universo mítico-ritual. É através dos mitos e ritos, re-presentificando e *re-atualizando* os tempos dos criadores, que o cotidiano é *re-integrado* ao tempo primordial, *re-unificando* o mundo imanente no transcendente, o temporal no atemporal.

Este caráter fundante e integrador do conceito de “tradição”, que está na base da cultura Xavante, e dos povos indígenas de modo mais amplo, nem sempre é de fácil compreensão ou assimilação no pensamento do Ocidente moderno, trazendo interpretações muitas vezes colonialistas. Autores como C. Lévi-Strauss (1975), desenvolvendo o tema sobre a noção de arcaísmo em Et-

nologia, apontaram os impasses destas noções de cunho colonialista, mas as formulações sobre os fundamentos dos povos indígenas permaneceram num campo vago e insuficiente.

Propor que as sociedades “primitivas” se diferem da sociedade moderna por serem regidas por estruturas de parentesco, por relações pessoais e concretas entre indivíduos esclarece pouco, porque, embora essas relações tenham um peso importante entre esses povos, ainda assim não são os princípios estruturantes básicos, mas determinações secundárias. Procurei mostrar, através da compreensão do mundo Xavante, que a base da vida indígena está fundada nos princípios metafísicos pelos quais seus criadores míticos estruturaram a sociedade Xavante. E que este fundamento maior está na base das tradições indígenas de modo geral, cabendo a compreensão de como esses princípios se apresentam de modo próprio a cada tradição indígena.

Quando Sereburã diz que a Tradição deve permanecer, que ela vem antes de nós e vai seguir em frente, ele está se referindo à Tradição como “a força que mantém o espírito da Criação”, força com que os ancestrais míticos criaram os seres, os ritos e conhecimentos que até hoje constituem os modos de ver e viver dos *A'uuwê*. Tradição significa **tradução** e **transmissão** dessas verdades metafísicas evidenciadas nos tempos míticos. Estas verdades se traduzem, através de símbolos, em beleza expressiva dos ritos repletos de cantos, danças e pinturas corporais, em leis de regramento para os membros da comunidade, e constituem as formas específicas de cada tradição, situando-a histórica e geograficamente no tempo e no espaço.

Tomo como paradigma orientador as valiosas contribuições de Guénon (1976 b) sobre os conceitos de tradição e metafísica. Em sua vasta obra, ainda pouco conhecida pelos pensadores ocidentais, René Guénon revê criticamente os múltiplos equívocos que marcam o pensamento ocidental moderno, à luz das doutrinas espirituais que fundam o conhecimento metafísico e dão as diretrizes do modo de viver dos povos que têm nesses princípios metafísicos o fundamento de suas existências.

Tradição e Metafísica são conceitos intimamente ligados que foram se obscurecendo no decorrer da história do pensamento ocidental moderno. O resgate dessa compreensão faz parte do esforço desse autor, juntamente com outros pensadores nesta mesma direção, como Frithjof Schuon, Titus Burckhardt, Marco Pallis. De certo modo, vamos encontrar no pensamento de Mircea Eliade e Lawrence Sullivan este esforço de compreensão desses povos a partir de sua visão mítica. Mas as formulações de M. Eliade e L. Sullivan, embora fecundas, não alcançam o mesmo rigor e profundidade com que René Guénon faz evidenciar certos princípios fundamentais da arquitetura metafísica que estrutura a vida dos povos tradicionais, embora Guénon não tivesse se dedicado ao estudo concreto de tradições indígenas, para o qual vamos encontrar a contribuição de Schuon.

A compreensão do complexo universo de trançados que liga cada aspecto da vida do povo Xavante com seus fundamentos míticos exige uma revitalização da capacidade de ver o mundo com os olhos da Metafísica. Este termo, bem como o de Cosmologia, tem sido usado pela Antropologia de modo pouco claro. Por isso, retomemos o sentido original desses conceitos.

O termo **Metafísica** provém do grego **meta**, “para além”, e **Fisis**, “Física”. O termo **Física**, entretanto, tem para os povos antigos, como os gregos, uma acepção profundamente diferente daquela que seria utilizada pelos pensadores modernos. Para os gregos, o termo **Fisis** designa o Cosmos de um modo amplo, entendido o **Cosmos** como o mundo manifesto e relativo – “o mundo criado”, na linguagem teológica –, incluindo por isso os vários domínios sutis e o corporal. Designa aquilo que os gregos entendiam como sendo a **Natureza**. A Física, designando para os gregos “a ciência da Natureza sem nenhuma restrição, é então a ciência que se relaciona com as leis mais gerais do “devir”, porque “Natureza” e “devir” são, no fundo, sinônimos, e era assim que o entendiam os gregos, nomeadamente Aristóteles; se existem ciências particulares referindo-se à mesma ordem, são apenas “especificações” da Física para este ou aquele domínio estritamente determinado”¹⁹⁴.

A Metafísica designa tanto as leis que ligam a Natureza, o mundo manifesto, aos seus princípios *supra-naturais*, universais, como também esses próprios princípios universais e o conhecimento desses princípios que estão para além da Natureza, da *Fisis*, como entendiam os gregos: “Para Aristóteles, a Física era apenas **segunda** em relação à Metafísica; quer dizer que ela estava dependente desta; no fundo era apenas uma aplicação, no domínio da Natureza, dos princípios superiores à Natureza e que se refletem nas suas leis...”¹⁹⁵.

A Metafísica é o fio de Ariadne que liga a Natureza aos seus princípios fundantes, a supra-Natureza. Se entendermos que o conceito de Tradição significa tanto o modo de estruturação da vida indígena a partir das diretrizes metafísicas fundantes trazidas pelos seus criadores míticos quanto a tradução e a transmissão dessas verdades metafísicas presentes nesses fundamentos, e constantemente *re-atualizadas*, e se também nesse mesmo sentido utilizarmos a noção de religião indígena (e não apenas como uma área da vida humana desconectada das demais), então podemos tomar os termos tradição e religião como sinônimos.

Se pretendemos usar os termos Cosmos, mundo manifesto e Natureza, devemos manter a atenção sobre seus significados no sentido grego como sinônimos. A Natureza é entendida como uma manifestação, no domínio da relatividade e da diferenciação, de princípios *supra-naturais*; por isso a própria manifestação é em si mesma um símbolo desses princípios, e conseqüente-

mente podemos acessá-los através da compreensão da natureza simbólica do Cosmos. Para isso, temos de estabelecer com clareza o conceito de **símbolo** que utilizamos. Tomamos os aportes e estudos de Guénon sobre o simbolismo na Metafísica tradicional.

Seguindo as proposições de Guénon sintetizadas por um de seus comentadores, Armando Asti Vera, em seu estudo preliminar que introduz um dos principais textos de Guénon sobre os símbolos fundamentais da ciência sagrada, e que se desenvolve numa direção bastante distinta da postura estruturalista, temos o conceito de símbolo como a representação sensível de uma idéia, entendido “idéia” não no sentido das produções evanescentes do pensamento humano, mas nos termos gregos de um *arkhê*, “um princípio”. As palavras são também símbolos; por isso a linguagem seria um caso particular do simbolismo. O princípio do simbolismo é a existência de uma relação de *analogia* entre a idéia e a imagem que a representa.

Aqui, o conceito de analogia é fundamental e não deve ser confundido como o de similitude, que é uma relação de semelhança funcional ou de aparência, em um mesmo plano horizontal. Já a analogia tem em seu prefixo *ana*, o sentido de co-substancialidade entre o símbolo e o princípio que ele expressa; por isso um vínculo no sentido vertical e ascendente. Exemplificando, o sol é um símbolo da luz transcendente porque ele participa ontologicamente do princípio luminoso do qual ele (sol) é a presença manifesta no domínio em que ele ocupa. Esse sentido de apontar, sugerir, faz do símbolo a linguagem eletiva da Metafísica tradicional.

A origem do símbolo é não-humana, e se baseia na correspondência entre duas ordens de realidade; tem seu fundamento na natureza mesma dos seres e coisas; por isso a Natureza toda é um símbolo. Símbolos e mitos não são simples recursos estilísticos, mas, pelo contrário, formas indiretas, porém absolutamente autênticas, de tradução da realidade última. Em outras palavras, o símbolo não é uma invenção humana, em que sobre um suporte significativo se aplica um significado emanado do pensamento humano, mas antes é todo o mundo manifesto que tem um caráter simbólico, ou seja, o mundo manifesto é um símbolo ou sistema simbólico (do qual o pensamento humano participa) que evidencia os princípios *supra-naturais* e transcendentais.

Como *evidência*, o mundo é uma *epifania*. A expressão grega *paramythia* designa etimologicamente a uma prova superior por meio de um mito, isto é, a linguagem mítica, sendo simbólica, não é apenas designativa, mas também probatória. O símbolo serve de **suporte** para elevar-se, mediante técnicas intuitivas, ao conhecimento das verdades metafísicas. Sua ambigüidade vela e revela a realidade, e seu caráter polissêmico possibilita sua interpretação em diversas ordens ou planos da realidade. Por isso, cada ser humano penetra segundo suas aptidões intelectivas na intimidade do símbolo. A polissemia é o reflexo sensível universal da unidade essencial do símbolo.

¹⁹⁴ Guénon, 1977, p. 81-82.

¹⁹⁵ Guénon, 1977, p. 83.

A pluralidade de sentidos incluída em cada símbolo se baseia na lei de correspondência analógica: uma imagem serve para representar realidades de diversas ordens ou níveis, desde as verdades metafísicas até as que são como “causas segundas” em relação àquelas. Os diversos sentidos do símbolo não se excluem; cada um é válido no seu plano, e todos se completam e corroboram, integrando-se na harmonia da síntese total. O símbolo é a forma mais adequada para transmitir significados não-conceituais; ele é sintético, intuitivo-intelectivo, enquanto a linguagem é analítica e racional. Uma das características da contemporaneidade é a forte perda do conhecimento simbólico, por isso o obscurecimento dos símbolos, que sustentam o acesso aos mitos, por sua vez veredas de acesso à compreensão do Cosmos, manifestação da realidade metafísica transcendente ¹⁹⁶.

Em sua alta fluidez, não vamos encontrar na metafísica *A'uuwê* uma visão acentuada de uma descontinuidade que distinguisse explicitamente a supra-Natureza do Cosmos. Este ponto de vista é mais visível nas doutrinas tradicionais que acentuam o ângulo da descontinuidade entre a fonte essencial, o transcendente, e o imanente (o Cosmos), descontinuidade que sustenta a noção do transcendentalismo. Uma imagem simbólica disto seria a dos círculos concêntricos (o Cosmos) que são descontínuos em relação ao Centro (o *Supra-cosmos* ou *Supra-natureza*). Já a metafísica *A'uuwê* acentua o ângulo da não-descontinuidade da Realidade como um todo, cuja imagem simbólica seria a de uma espiral que se abre a partir de seu Centro. Mas esses dois ângulos não devem ser vistos como opostos ou conflitantes, mas como complementares, o acento ora recaindo sobre um, ora sobre o outro¹⁹⁷. A própria visão não-descontínua, entretanto, deve ser relativizada. Não-descontinuidade não significa ausência de distinção. Na metafísica *A'uuwê*, os velhos distinguem **höiwa**, o mundo celeste, do mundo terrestre onde os *A'uuwê* vivem, distinção que se abrirá como manifestação cosmológica. Mas a distinção aparece apenas para o olhar da manifestação, que, colocada sob um ponto de vista relativo, sofre por isso de uma certa ilusão de ótica.

A supra-Natureza designa o que seria a Realidade total, o Absoluto em sua infinitude, aquilo que os taoístas se referem como o *Tao sem Nome*. Como Possibilidade universal, contém em si as possibilidades de mundos a serem manifestos. O termo **manifestação** corresponderia ao termo **criação** na linguagem teológica, com a diferença que o conceito de “criação” vincula consigo a figura de um demiurgo criador. Como mundos manifestos, estão subordinados ao conjunto de condições que os definem. Em verdade, esta é a própria característica de ser do mundo manifesto, de modo que mundo manifesto, mundo condicionado e mundo relativo são sinônimos, diferentes modos de falar da mesma realidade. E este é o mesmo sentido do termo grego **Cosmos**: a manifestação ordenada de certas possibilidades de mundos segundo certas leis. O domínio

196 Asti Vera, 1976, p. XXXII.

197 Schuon, 1990, p. 26, 30.

desses mundos cosmológicos inclui os níveis de realidade informal (não sujeito à forma) e formal (sujeito à forma, incluindo nele os domínios cosmológicos sutis e o corporal, do qual nossa realidade faz parte).

O que os relatos míticos Xavante estão falando é exatamente sobre esse processo de manifestação ordenada de certas possibilidades, realizado pelos *rombôsi'wa*, seus seres míticos primordiais, que farão que o mundo Xavante seja o que ele é, e que ele tenha a sua **forma própria**. A cosmogonia refere-se à manifestação de um domínio limitado da Realidade total, enquanto a Metafísica diz respeito aos princípios *supra-cosmológicos*, para cuja penetração se exigem as práticas iniciáticas pertinentes. Apenas os grandes xamãs talvez tenham acesso a estes elevados domínios *supra-cosmológicos*. Assim sendo, o domínio deste trabalho se limitou ao mundo criado pelos seres míticos Xavante. Falamos da cosmogonia *A'uuwê*. Faço uma distinção entre os termos cosmogonia e cosmologia: Cosmogonia se refere aos processos de constituição (**gonos**) do mundo manifesto (**kosmos**); Cosmologia se refere aos modos de conhecimento (**logos**) desse mundo manifesto (**kosmos**).

A cosmogonia narra o processo de *abertura, de manifestação, revelação* de um Cosmos. No caso dos *A'uuwê*, a ênfase maior não é a de um Cosmos no sentido amplo do termo, que seria o do conjunto de mundos ou domínios fenomênicos, mas do mundo terrestre. Por isso os relatos não se iniciam com a homogeneidade amorfa primordial (o **caos**) que precisaria ser rompida por um processo de diferenciação. Os relatos *A'uuwê* narram a produção de um campo de existência delimitado, através de *operações cosmogônicas* que mobilizam forças cósmicas, e são os seres primordiais que detêm os poderes dessas forças cósmicas.

Através dos relatos míticos, adentramos pelo cenário dos tempos primordiais, procurando observar seus elementos visuais e sonoros, sua paisagem geográfica, seus objetos e movimentos. Acompanhamos o surgir dos muitos seres primordiais, atentos ao que tem que ser feito para que o mundo dos *A'uuwê* possa existir, atentos aos participantes diretos e indiretos dessa tessitura cosmogônica, como cada detalhe foi feito, como foram os resultados e qual a situação posterior dos participantes. Em cada ação, foi preciso que tentássemos compreender os sentidos das ações cosmogônicas, quais tensões e soluções elas procuraram resolver ou mostrar, e quais conhecimentos e desafios elas revelam para as gerações do povo *A'uuwê*. Observamos qual o lugar de cada ser primordial criador no conjunto do processo cosmogônico e como essa hierarquia indica algo do misterioso originante que está oculto na raiz dessa trama cósmica. E como esta hierarquia diferenciada entre os seres primordiais de poder se relaciona com a estrutura social e mental do povo *A'uuwê*. Neste acompanhar, procuramos estar atentos aos modos de narrar e traduzir dos velhos e seus tradutores, pois esses modos são tão importantes quanto os conteúdos para a compreensão dos significados de cada momento mítico.

Os mitos cosmogônicos são importantes vias de acesso à compreensão do mundo indígena, em virtude do *lugar-chave* que ocupam, pois estabelecem as fundações do seu mundo (entendido o termo **mundo** tanto em seu sentido macrocômico como no microcômico) bem como as diretrizes da Tradição e do indivíduo. Os mitos orientam não apenas no lide com a existência terrestre como também a lide da experiência do encerramento da existência terrestre, (do indivíduo, com sua morte) e das eras cíclicas, com suas escatologias. Oferecem também as referências para a jornada pós-morte rumo à “morada dos ancestrais”¹⁹⁸.

Os mitos são as fontes de constante re-elaboração teórica do povo indígena. A noção de **teoria** deve ser aqui entendida como o corpo de conhecimentos de ordem metafísica e cosmológica. Diferentemente de outras tradições, em que sua teoria está consubstanciada nos livros sacros, nas tradições indígenas a teoria é oral, com forte fluidez, transmitida pelo *re-contar* e *re-interpretar* de seus mitos. A Fundação do Mundo se revela pelo **Mito**, que sustenta através do **Rito** os vínculos de significados da existência com sua origem metafísica. O rito *re-atualiza* o Mito e *re-põe* constantemente os homens no Centro do Mundo, por onde se busca manter a presença da Realidade fundadora de suas vidas ¹⁹⁹.

A existência não é apenas manifestação, criação. É também destruição, desaparecimento. Sendo o domínio do mundo fenomênico, e lembrando que “fenômeno” significa o aparecer, o surgir (do grego **phainós**), o Cosmos é sinônimo de reiterado surgir, mas também do transformar e do desaparecer. Cosmos é mudança, devir. Os mitos procuram dar conta do inerente processo de transformação cósmica, em que os tempos da realidade primordial se eclipsam, marcando um progressivo abismo, um hiato de separação, de afastamento, do Cosmos em relação à sua fonte essencial.

Nos primórdios, o transcendente está mais próximo do mundo, e no desenrolar dos tempos há um apartar-se que vai instaurando certa opacidade de sentido, um hiato crescente a cada nova transformação cósmica. O mundo primordial deixa de ser aparente, e o mito tem a função de ser a via de acesso a esse mundo dos primórdios, *re-presentando* e mantendo acesas e vivas sua presença e força.

O mito é uma parte integral da realidade, diz Lawrence Sullivan, não porque descreve o mundo que é auto-evidente (eu diria **não apenas** porque descreve o mundo, porque, mesmo sendo visível, seus significados não são evidentes), mas porque caracteriza e ainda participa do mundo imaginal dos

198 “Myth not only shapes and explains social, economic, and political orders, but, above all, it reveals the imagination itself, the human ability to draw together disparate experiences into one imagic reality, a world of relations, apprehension, emotion, speculation, reproduction, and judgment (...) social values and functions, which are never absent from or irrelevant to symbolic action and belief, are themselves symbolic of the religious need to encounter what is sacred and to know what is true in order to ground every aspect of life on what **really** is.” (Sullivan, 1988, p. 18).

199 Eliade, 1972, p. 7-23.

primórdios, um mundo não mais aparente e, como tal, o mundo **real** onde o significado de todos os aparentes significantes deve agora residir. Embora o significado esteja intimamente ligado às formas de aparecimento, o significado não mais poderia estar plenamente auto-evidente neste mundo exceto em um modo mítico, pois o significado se recolhe junto com o mundo, dos primeiros tempos. O mito desvela as primeiras motivações do ser, abertas em seus primeiros aparecimentos²⁰⁰.

Através do mito, os significados contidos nos tempos primordiais se *re-evidenciam*. O mito, entretanto, é mais do que um *re-apresentar* desses significados primordiais. É um modo de conhecimento através do qual se penetra nesses significados. Para isso, há um processo de aprendizado do mito. As crianças retêm mais a simples narrativa; já os *wapté* adentram num certo aprofundamento da compreensão através de seus padrinhos ou mesmo dos velhos. O sonho, principalmente para os adultos *ipredu*, é um outro meio para um maior entendimento do significado dos mitos. Mas são os velhos que realizam os níveis mais profundos e complexos guardados nos mitos.

Aprender os mitos, para os *A'uuwê*, não significa simplesmente entender ou receber as explicações dos mitos, mas realizar a vivência deles. Quando se pede alguma explicação aos velhos, eles começam a recontar os mitos. Para eles, explicar é recontar os mitos, e recontar os mitos é sinônimo de fazer sua exegese. Os mitos são mais sintéticos, enquanto na exegese aparecem maiores detalhes, mas os narradores guardam certas cautelas e limites para o abrir desse saber. Quem trabalha com o conhecimento mítico indígena sabe disso, e isto vale de modo geral para o conhecimento espiritual entre todos os povos. Por isso, o que trouxemos aqui vai até o limite do que os narradores e tradutores decidiram abrir, e meus comentários chegaram até onde pude até aqui entender.

200 Sullivan, 1988, p. 34

CONCLUSÃO

A Arquitetura Cosmológica A'uwê

Foi assim que os *rombôsi'wa* criaram os fundamentos da vida A'uwê.

Antes deles, era o escuro, o céu era apenas uma ponta que subia, esta primeira geração desapareceu, “talvez pela fome”. Os *rombôsi'wa* são a segunda geração, “os que começaram a pensar em criar as coisas para a comunidade”, esclarecem os velhos. Partimos da exegese de cada um dos mitos para compreendermos progressivamente que o centro de toda cosmogonia A'uwê reside no poder **romhõ** com o qual os *rombôsi'wa* fizeram vir à manifestação o mundo cósmico. Os velhos enfatizaram que a concepção correta para os *rombôsi'wa* é a de que estes são a presença viva do **poder**, *eles são o próprio poder romhõ*. A natureza metafísica do poder **romhõ** é a raiz, **daza're, insari'narada**, através da qual as transformações dos próprios *rombôsi'wa* trazem ao mundo manifesto todos os seres cosmológicos do mundo A'uwê.

Romhõ é de origem misteriosa e secreta, mas podemos apreender algo sobre esta origem através da compreensão do próprio significado do processo cosmogônico. Este fazer emergir o mundo é realizado pelos *rombôsi'wa*, por isso toda a chave da cosmogonia está centrada neles, mas principalmente nos dois *parina'i'a*, não apenas pela magnitude da sua ação criadora, mas também porque eles são considerados a mais alta instância do poder **romhõ**, eles são vistos como o Deus dos A'uwê, eles são os **höimana'u'õ**, os “sempre imortais” que habitam no mais elevado dos **Höiwa** (céus).

Por isso, **romhõ** tem origem (no duplo sentido de proveniência e substância) neste mais elevado dos **Höiwa**, que bem parece corresponder à noção análoga à que outras tradições denominam de supra-natureza, o Absoluto, o Incondicionado, a Morada dos Imortais, Nande Ru Pa-Pa Tenonde (Nosso Pai último-último-primeiro, segundo os mbyá guarani), e assim por diante. Quanto à sua substância, dela podemos nos aproximar pela observação de sua atuação cosmogônica. Este poder enfeixa simultaneamente a qualidade de ser o princípio metafísico que contém em si sinteticamente as possibilidades de manifestação cosmológica, e possivelmente também as possibilidades que não virão à existência fenomênica, bem como a própria energia necessária para realizar em ato o que está em potência no domínio cósmico. Este aspecto de energia demiúrgica corresponderia à noção usual de “força”, que seria apenas uma das facetas de **romhõ**, por isso o tradutor Paulo Supretaprã faz restrições à tradução de **romhõ** como “força”, e enfatiza o significado de “poder”. Esse poder-raiz também é referido como **danhiptede**.

Naqueles tempos míticos todos tinham poder, mas os *rombôsi'wa* tinham este poder **romhõ** de fazer vir a existir os seres (ou talvez melhor dizer “os entes”). Os mitos evidenciam uma hierarquia entre os *rombôsi'wa*, de acordo

com a magnitude da transformação que eles realizam, e que corresponde ao seu lugar próprio dentro desta hierarquia metafísica:

- no centro estariam os dois *parinaia*, que após sua morte se “tornam” (ou talvez “re-tornam”, após a realização de sua pré-destinação cosmogônica, à sua condição original de) os **höimana'u'ö**;
- num segundo nível, os *rombõsi'wa* que habitam os domínios celestes de **höiwa** (ou talvez melhor dizer, que *são estados celestes de höiwa*), e neles se inclui o povo da mulher-estrela *Wasi*;
- num terceiro nível os *rombõsi'wa* que se fizeram presentes no domínio terrestre, dos quais os *Sare'wa* seriam os principais, se transformando no vasto conjunto de animais (os *Sare'wa* permanecem presentes no cosmos até os tempos presentes, temidos e respeitados por seu poder);
- num quarto nível os demais A'uwê dos tempos primordiais (que apesar de menor poder que os *Sare'wa*, nem por isso não os enfrentaram naqueles tempos),
- e por último os A'uwê dos tempos atuais, onde o poder primordial praticamente desapareceu, permanecendo entretanto algo de seu vestígio nas práticas mágicas do **romhuri**, através do qual certos homens de poder desencadeiam ações de manipulação de forças, como aquelas sobre o reino animal, transmitidas pelos *rombõsi'wa* nos tempos primordiais, e que constituem os segredos de famílias e dos clãs Poreza'õno e Öwawê.

Nesta hierarquia, esses seres de poder devem ser vistos não simplesmente como individualidades. Se eles se manifestam como tais, é porque este é o modo próprio de presença no domínio correspondente, mas estas individualidades são apenas as formas de manifestação cosmogônica de princípios metafísicos cuja raiz está ancorada no supra-cosmogônico. A aparente ausência de distinção explícita entre um domínio fenomênico em sua dimensão mais ampla, e um Supra-cosmos, pode ser entendido, à semelhança de outras concepções metafísicas indígenas, como expressão do ponto de vista indígena que vê uma continuidade entre estes domínios a partir de uma visão da co-substancialidade entre todos os domínios da realidade total. Mas como pontuamos em capítulos anteriores, esta ausência de demarcação conceitual rígida entre a noção de um “cosmos” e um “supra-cosmos” pode ser vista com relatividade, já que os domínios de **höiwa** são referidos como instâncias distintas, entre si, e em relação ao domínio terrestre.

Dissemos que as individualidades dos *rombõsi'wa* são as formas de manifestação cosmogônica de princípios metafísicos cuja raiz está ancorada no supra-cosmogônico. Que “princípios metafísicos” são estes? Os próprios *rombõsi'wa*. Na própria **forma** de atuação cosmogônica desses seres de poder está o **conteúdo** destes princípios. Eles criam os entes a partir de sua auto-transformação, **tezasipoto**, “que ele (o *rombõsi'wa*) vai se transformar”. O verbo **sipoto** significa

também “se criar, brotar, aparecer”. Para os Xavante, “criar” e se “transformar” são sinônimos. A transformação é um modo de criação, faz surgir o que ainda não existia, e “existir” é *aparecer*, e “aparecer” significa “aparecer em um determinado domínio de realidade”. Não é que antes de existir o mundo, não havia nada. Não havia aqueles seres naquele plano de realidade, não estavam manifestos naquele mundo, ou não estava manifesto *aquele mundo*.

É preciso repensar, a partir da visão cosmológica Xavante, a idéia de que o transformismo se distingue do criacionismo porque no criacionismo a criação proviria de um **nada** – e é esta a suposição do **creatio ex nihilo**, “criado do nada”. Como se poderia criar algo do “nada”? Esta noção do *creatio ex nihilo* é de origem judaico-cristã, e a concepção “criado do nada” é usada naquele contexto para enfatizar que o mundo não provém de nada que seja *exterior* ao criador²⁰¹. A criação significa **fazer se manifestar** num domínio cosmológico o que está **contido em permanente e simultânea atualidade** na supra-Natureza. Se alguma distinção poderia ser estabelecida entre o chamado “criacionismo” e o “transformismo”, seria a de que no “criacionismo” os seres primordiais fazem manifestar os seres num domínio cosmológico através de seu poder, que efetua essas operações cosmogônicas **sem que eles tenham que se transformar** nesses seres, enquanto no chamado “transformismo” eles fazem manifestar esses seres através da operação cosmogônica de **se transformarem eles mesmos** nesses seres. Ambos são formas de criação, distintos apenas no modo da operação cosmogônica, ou mais precisamente, distintos apenas no modo de atuação dos seres primordiais demiurgos. E no caso específico dos dois criadores *parinaia*, eles usam as duas formas: transformando-se, e criando (as serras, a água).

Na cosmogonia Xavante, a cosmogonia parte não da diferenciação de uma matéria-prima indistinta (o **caos**), mas já de um certo estado cosmológico pré-existente. Este princípio metafísico da transformação dos *rombõsi'wa*, fazendo deles provirem os entes cósmicos, significa que eles o podem fazê-lo porque **eles próprios são esse princípio metafísico**, eles são a síntese arquetípica dessas possibilidades cósmicas porque elas fazem parte deles, e que eles farão se manifestar de dentro de si através do seu poder **romhõ**.

201 “(...) **creare** ne voulait tout d'abord dire rien d'autre que “faire”, sens qui est toujours demeuré, em sanskrit, celui de la racine verbale **kri**, qui est identique à ce mot; (...) C'est évidemment du Judaïsme que l'idée dont il s'agit est passée dans le Christianisme et dans l'Islamisme; et, quant à sa raison d'être essentielle, elle est au fond la même que celle de l'interdiction des symboles anthropomorphes. En effet, la tendance à concevoir Dieu comme “un être” plus ou moins analogue aux êtres individuels et particulièrement aux êtres humains, doit avoir pour corollaire naturel, partout où elle existe, la tendance à lui attribuer un rôle simplement “demiurgique”, nous voulons dire une action s'exerçant sur une “matière” supposée extérieure à lui, ce qui est le mode d'action propre aux êtres individuels. Dans ces conditions, il était nécessaire, pour sauvegarder la notion de l'unité et de l'infinité divines, d'affirmer expressément que Dieu a “fait le monde de rien”, c'est-à-dire, en somme, de rien qui lui fût extérieur, et dont la supposition aurait pour effet de le limiter en donnant naissance à un dualisme radical. (...) La conception théologique de la “création” est une traduction appropriée de la conception métaphysique de la “manifestation universelle (...)” (Guénon, 1976d, p. 112).

Poder **romhõ**, *rombõsi'wa*, transformação, síntese arquetípica são todos sinônimos, multi-facetados desse mesmo princípio metafísico fundante da cosmogonia A'uwê. Fazer manifestar significa fazer passar da potência (contida no próprio *rombõsi'wa*) ao ato; no domínio cósmico, este processo é o das modificações sucessivas das *formas*, que existem em simultânea e permanente atualidade no supra-manifesto (supra-Natureza).

Esta característica fundamental que faz do cosmos um fluxo incessante de modificações sucessivas das *formas* é propriamente a **mudança**, sinônimo da recorrente passagem da potência em ato, do possível ao realizado, para usar uma terminologia aristotélica, de modo que de uma maneira mais ampla, o cosmos é a própria realização e evidência da transformação. O **transformismo** é a lei fundante do cosmos como um todo, mas aqui neste contexto focalizamos este princípio em seu modo específico de atuação na constituição do mundo A'uwê.

Na cosmologia A'uwê, os *rombõsi'wa* se manifestam na forma humana. Também nos domínios celestes os seres têm a forma humana. Esta forma é definida pela mesma aparência corporal, linguagem e pensamento dos A'uwê atuais. Esta humanidade, em seu sentido principal, tem nos *rombõsi'wa* sua expressão central. Eles têm em si as possibilidades das formas animais que eles farão se manifestar através de sua auto-transformação, o que significa que a forma humana contém em si as formas animais. A diferença entre os *rombõsi'wa* e os A'uwê atuais é que aqueles tinham o poder *romhõ* de fazer surgir por sua transformação esses animais, enquanto estes, desprovidos deste poder, podem no máximo trazer alguns dos animais à existência através das práticas mágicas do **romhuri**.

Cada um dos mitos traz ao mundo fenomênico não apenas certas dimensões cosmológicas e determinadas formas animais, como também certa classe de conhecimentos e ritos que formarão a tradição A'uwê, seguida até os dias de hoje. Cada forma animal abre junto com sua emergência um conjunto de facetas contraditórias que são inerentes à existência fenomênica, e que servem ao mesmo tempo de suportes simbólicos para a reflexão e prática humana, conforme tentamos desenvolver de modo detalhado em cada mito.

Pudemos ter muito pouco sobre a origem do povo A'uwê, salvo as formulações encontradas na literatura salesiana e um esboço muito breve registrado por D. Maybury-Lewis, versões estas contestadas pelos velhos da aldeia de Êtenhiritipa.

A cosmogonia A'uwê abre-se com o surgimento da lua, do sol e o concomitante fechamento-espalhamento do céu. A luz e o calor dissipam os tempos da escuridão, graças à subida dos dois *ai'repudu* ao alto da abóbada celeste.

O primeiro sobe ao céu do firmamento para se transformar em lua, após esfriar nas águas do lago a queimadura do peito provocada pela quebra do duro ovo quente da ema, no jogo de provocação do seu grupo de *ai'repudu*, que já sabia que assim deveria ser feito. É a primeira ação cosmogônica de um *rombõsi'wa* Poreza'õno. Após o esfriamento, ele sobe como que instantanea-

mente ao topo do céu, o que se manifesta no surgimento súbito e pleno da lua cheia, que depois vai “diminuindo” até se pôr. Dizem os velhos que na lua está impresso até hoje, e pode se ver como manchas, o cenário original da transformação: o menino e a árvore na beira do lago. “Quem se transformou, não volta mais”, dizem os velhos. “A vida dele é sempre aquilo...Perdeu a coisa de gente (a forma substancial e modalidade corporal humanas), não é mais gente, é só sol, lua (a aparência corporal “astro”). Eles não voltam mais, nem continuam sendo gente. Acabou. Já virou, acabou”.

O segundo sobe ao firmamento para se transformar no sol, imagem da sua vermelha entranha intestinal incandescente e expelida pelo enorme esforço da subida pelo buriti manipulado para crescer no alargamento do tronco pelos entoamentos mágicos também do mesmo grupo dos *ai'repudu*. A subida e descida pelo pé de buriti pré-figuram, no eixo vertical, o movimento semi-circular solar, com o “crescimento” progressivo em luz e calor até o topo, e “decréscimo” até o poente. É a segunda ação cosmogônica de um *rombõsi'wa*, desta vez Öwawê, estabelecendo uma primeira trama de significados simbólicos entre os astros celestes e as características de oposição e complementariedade entre os dois clãs Xavante, que procuramos desenhar nos valendo de certas analogias com os princípios Yang-Yin da cosmologia taoísta.

Complementando esses dois mitos, o fechamento-espalhamento do céu, após o esforço inútil dos homens de impedir a subida do céu, cortando-o à machadadas, completa a constituição da feição da esfera celeste. Imediatamente após esse processo simultâneo de surgimento da lua, do sol e do fechamento-espalhamento do céu, estabelece-se o ciclo temporal dia-noite, e as estrelas se mostram visíveis. Mas só através do mito da descida da mulher-estrela *Wasi* será dado conhecer aos A'uwê terrestres que essas estrelas são o brilho dos colares de dente de capivara dos A'uwê celestes. A luz manifesta com o surgimento da lua, do sol e das estrelas é também a luz do conhecimento sobre os domínios cosmológicos e seus habitantes. A constituição do cosmos é também a constituição da consciência dos humanos terrestres.

A linha de compreensão que seguimos, fundada num entrelaçamento entre os suportes da metafísica tradicional e a interpretação concreta dos velhos A'uwê, foi colocando desde o início um outro sentido diverso e até oposto às interpretações estruturalistas. Não vemos o mito como o produto de um “pensamento humano” que busca extrair da realidade da natureza feixes de oposições a partir das quais o “pensamento mítico” constrói uma lógica explicativa da existência. Longe de ser o produto de um “pensamento humano”, observamos no mito a presença manifesta de princípios que regem a trama cósmica e explicitam a construção do processo dinâmico do vir-a-ser ao qual os entes cósmicos estarão subordinados. O mito é a presença vestigial e incessantemente re-criada desse processo de surgir, se transformar, desaparecer, esta mudança que é o sinônimo da existência cósmica.

Nesta mesma linha de entendimento, não vemos como T. Turner o mito como uma espécie de manipulação ideológica visando criar fetiches que mascarem contradições sociais insuperáveis. Ao contrário, as contradições estão presentes nos mitos, e são exatamente estas contradições que os mitos evidenciam, pois esta é a natureza da existência fenomênica, a de ser um processo de conflitos, limites e linhas de superação. Mas as contradições que os mitos trazem são mais profundas que apenas aquelas da estrutura social, embora estas estejam contidas naquelas.

Elas se referem às contradições do drama cósmico que afeta todos os seres. As luzes da lua, do sol e das estrelas afastam o amorfo do escuro, mas também evidenciam os limites do contorno celeste, sua face de cúpula aprisionadora. Os dois *ai'repudu rombôsi'wa* abrem a presença do poder *rombô*, trazendo a luz da lua, do sol e o ciclo do tempo, mas explicitam o sofrimento da queimadura e do esforço que desentranha o suporte sensível da imagem vermelha do sol, ainda que de fato os *rombôsi'wa* não sofram, dizem os velhos. O esforço dos homens de tentarem impedir o fechamento do céu mostra a resistência da consciência humana diante do que não entende, diante da inexorabilidade das determinações exigidas para a delimitação dos domínios cosmológicos, pois uma das facetas do cosmos é o de ser um modo, e um modo impõe certo fechamento: os marcos dos extremos opostos de *böiwana'rada* e *böiwarã'sudu*, o nascente e o poente, o desaparecer do sol e o surgir da lua, o teto e o chão, a atividade e o repouso, o calor do dia e o frescor da noite, esta precária roda-girante de equilíbrios-desequilíbrios.

O movimento dos dois *ai'repudu rombôsi'wa* é uma subida vertical a partir do plano horizontal terrestre, constituindo os referentes do alto do céu, juntamente com o fechamento-espalhamento semi-esférico da cúpula celeste. O movimento da mulher-estrêla *Wasi* se dá no sentido inverso, é o da descida do conhecimento do domínio supra-terrestre pelo eixo da palmeira, perfurando o rígido cerramento anterior da abóboda celeste, ao modo de uma abertura para cima, para os estados superiores do Ser. É a primeira intervenção cosmogônica de uma mulher *rombôsi'wa*. Em sua subida ao domínio do povo de Wasi, o *ai'repudu* escolhido conhece a presença e o modo de ser deste domínio celeste e traz ao mundo terrestre vários bens: o inhame, que passará a ser cultivado, a regra da oferenda de alimentos feita pela mãe da esposa para os seus sogros, o uso do colar de dente de capivara para dentro do rito anterior de casamento, o uso da pintura listrada no rito de nomeação das mulheres, (rito interrompido há um certo tempo recente entre os A'uwê), bem como a orientação superior para a concórdia social, ao menos no âmbito doméstico.

Esta orientação aponta a verdade universal de que o que une sobe, o que divide desce. Evidencia o potencial de conflito da vida social humana sobre a qual atua como um suporte para a concentração ascendente a partir de uma regra ética. A fala do *ai'repudu* lembrando que ele estará vigilante ao

que se passa aqui embaixo é um alerta sobre a presença invisível do “olho que vê”, imagem simbólica da sabedoria e encontrada em muitas tradições de várias partes do mundo. De fato, este conceito do “olho que tudo vê” se refere à sabedoria impessoal da divindade, mas a ação vigilante do *ai'repudu* (em verdade ele já se tornara um adulto *ipredu*, uma vez que se casara) pode ser tomada como uma imagem simbólica reflexa desta sabedoria vigilante. A volta ascendente do *ai'repudu* ao domínio do povo de *Wasi* deixa aberta a fresta celeste para a penetração cognitiva sobre este domínio, ampliando os horizontes superiores da consciência humana. Cada cerramento instaura o movimento oposto de abertura, para cima ou para baixo em referência à condição terrestre, permitindo o trânsito entre as várias esferas cósmicas.

Estabelecido os marcos da fisionomia celeste, caberá aos dois *parinai'a* abrir a manifestação no domínio horizontal terrestre, trazendo à existência certos insetos e muitos dos animais e vegetais necessários à vida dos A'uwê. Eles não trazem nenhum rito; aparentemente o mito nada se refere à possíveis ritos de plantio que teriam sido transmitidos junto com a criação dos vegetais, nem ritos de caça. O primeiro rito da caça será instituído na criação da anta.

Esses dois *rombôsi'wa* são os mais importantes. Sua ação criadora, através da auto-transformação, é toda feita tripudiando sobre a ignorância e o temor da comunidade dos homens comuns. Suas ações feitas às escondidas da comunidade evidenciam a distância ontológica entre eles, ações como que veladas, pois eles sabem dos mecanismos que a mente situada numa posição de relativa ignorância desencadeia, por isso o segredo deve ser mantido até o final, quando serão descobertos e mortos. Mas desde o início, eles sabem o que deve ser feito e as conseqüências que sofrerão, por isso não reagem diante da morte impingida pela comunidade assustada com a criação dos animais perigosos. Os dois têm a pré-ciência **rowa'õno** do quê devem fazer, dos nomes de cada ente criado, vegetal ou animal, que eles põem na mente dos homens e sabem de seu destino final, que eles aceitam sem reação, ainda que pudéssemos pensar que não lhes faltaria poder para enfrentar a ação vingativa e mortífera da comunidade.

A execução dos *parinai'a* inaugura simbolicamente a presença deste tipo de morte, bem como a reação da primeira vingança, e a presença das duas árvores *wawa* e *watepâre*. Estas árvores servirão de veículos para a cura e o sonho-viagem aos domínios celestes de onde os A'uwê recebem os cantos e danças que serão compartilhados pela comunidade nos ritos. Os tradutores comentam que teria havido um arrependimento posterior da comunidade, que após a execução dos *parinai'a*, teria ponderado no *warã* sobre o fato de que antes deles não havia quase alimento. Os velhos lamentam essa “morte prematura”. Tivesse a comunidade deixado que eles continuassem vivos, sua obra talvez teria colocado os A'uwê numa situação atual superior à dos *warazu*, que também analogamente executaram o seu “parinai'a”, o Christo. Os velhos chegam a levantar a hipótese de que os dois *parinai'a* teriam ido para os *warazu*,

identificando-os (ao menos simbolicamente) com a trajetória do Cristo. O tema do *sacrifício* dos heróis primordiais é bastante frequente nos mitos indígenas.

A abertura horizontal dos seres terrestres animais prossegue no mito da onça e do fogo. Uma parte significativa dos animais provém deste mito, são os A'uwê que se transformam em anta, capivara, veados e passarinhos. O avô vira onça e a avó vira tamanduá. Estas transformações são possibilidades pré-existentes e pré-cientes em cada um desses A'uwê; dentro de cada um está inscrito o modo de ser do animal em que ele se transformará, em consonância com sua característica humana. O fogo é “roubado” e incorporado à vida dos A'uwê, trazendo na escuridão da noite a luz que afasta a presença da onça e outros animais, e o calor que espanta o frio. O poder transformador do fogo é o de principalmente transmutar a carne crua, neutralizando os perigos cosmológicos do sangue e da carne crua, tornando-a comestível para os humanos. A contrapartida da obtenção do fogo é a presença da fera-onça comedora de carne crua humana, que passará a rondar a vida dos humanos, “sem ter dó de ninguém”. A libertação do fogo para os humanos acompanha a libertação da ferocidade simbolizada com maior evidência na onça.

A criação da anta inaugura a presença do primeiro animal de caça A'uwê. A forma animal anta traz em si e simbolicamente a sexualidade indiscriminada que ao nível humano se manifestou nos intercursos sexuais entre a mãe e o filho. De modo análogo para com os outros animais, a transformação provém de um humano que carrega em si o modo de ser deste animal, no qual ele se transformará, trazendo à existência não só esta forma animal, junto com toda a ritualística de caça e divisão da carne, como também o conhecimento implícito neste modo animal de ser, em sua inclusão na forma humana da qual ela provém. Este modo animal de ser condensa em si a maior expressão destas características existenciais, no caso, a sexualidade indiscriminada, que está potencialmente presente de modo heterogêneo em todos os humanos. Vivida de modo desregrado, leva à perda da condição humana. A transformação de um humano nesta forma animal realiza em ato esta possibilidade, oferecendo aos humanos a carne de caça, mas também mostra de modo visível as várias facetas envolvidas nesta forma animal, por isto serve como um suporte simbólico de conhecimento para os humanos de onde estes animais provém.

Diferentemente da leitura de T. Turner sobre a função fetichista que os animais desempenhariam no mito, os animais são um dos mapas en-corpados das forças cósmicas contraditórias. A sexualidade tem em si a força da atração, que através do prazer garante a troca e a circulação social dos seres e certo grau de reprodução das espécies. Mas traz concomitantemente a outra face dessa força atrativa, o seu potencial disruptivo do equilíbrio social e individual, expresso na voracidade instintiva desregrada. E também mostra como a sexualidade desmedida pode ser um obstáculo para o potencial de realização da transcendência humana. A cultura A'uwe tem muitas diretrizes para a rea-

lização espiritual, uma delas está no próprio entendimento do mapa cognitivo que o mito apresenta, mas sua leitura depende de uma exegese compreensiva daquela própria tradição.

Longe de se tratar de uma passagem de uma “natureza” para uma “cultura”, o mito evidencia o movimento de exteriorização dessas forças cósmicas encerradas *principalmente* na forma humana, exatamente em virtude da centralidade desta forma, e mais ainda, em virtude da centralidade ontológica da forma humana arquetípica primordial, os *rombôsi'wa*. Quando o filho mais novo do caçador perguntou de que carne era aquela, o pai falou asperamente: “É a carne de sua mãe!” A mãe é um dos fortes símbolos da força da substância geradora, em sua dupla face contraditória de criação e voracidade encerrada em cada possibilidade de vida no domínio condicionado que é o Cosmos.

Essa dupla faceta é o campo de manipulações e confrontos de poder entre os seres cósmicos. O filho mais novo ficou sem graça com a resposta dura do pai, mas comeu a carne da mãe. A lógica das conseqüências é implacável: perda a condição humana, como animal sua carne é alimento, ainda que seu consumo passe por certas regras. O caso da antropofagia se coloca em um outro campo de significações, mas seria estender em demasia entrar nesse assunto neste contexto. Existem outros mitos Xavante que narram a criação de mais outros animais, como as queixadas, a seriema, o lobo, o jacaré, a paca e a cotia, que esperamos tratar em um próximo trabalho, mas o que aqui foi mostrado é suficiente para a compreensão dos fundamentos básicos da cosmogonia Xavante.

Manifestos os animais, vai ocorrer no processo cosmogônico a diferenciação da unidade primordial do povo A'uwê. Corresponde, ao nível social, a uma operação homóloga à diferenciação dos seres terrestres, pela transformação dos *rombôsi'wa*. Quando pensamos em processo cosmogônico, tentamos colocar cada criação numa seqüência temporal, mas as peças não se encaixam bem assim. Tentamos junto aos velhos entender essa diacronicidade das criações no tempo, mas não tivemos sucesso. Mas talvez o relativo insucesso seja menos um sinal do desconhecimento dos velhos sobre essa informação dos antigos do que a nossa própria ilusão sobre a “verdadeira ordem de seqüências” da criação, e portanto, dos mitos. O processo cosmogônico pode, ou talvez até deva ser entendido em sua dimensão ontológica e não necessariamente ou preferencialmente temporal. No nível dos princípios ontológicos, a criação é um processo de *irradiação simultânea* das várias faces cosmogônicas. É apenas sua manifestação no domínio histórico que talvez apareça como seqüência temporal.

A diferenciação da unidade primordial do povo A'uwê se manifesta em dois mitos conjugados:

- no mito do *Öwawê'wa*, ele se afasta de seu povo, deixa como herança os cabelos longos e lisos dos Xavante, cria o mar e fica no outro lado de lá das águas, como o povo estrangeiro, o *warazu*. Aparece neste mito a primeira criação de seres humanos;

- no mito dos *Sare'wa*, o povo invisível, também se afastando da comunidade original. Dois cunhados fundam um novo povo, expressão de um nível superior do poder **romhõ**, que lhes permitem criar todo um povo humano a partir do talo de buriti, serem invisíveis e se manifestarem até hoje como animais e outros entes, sem perder a forma humana. Todos os rituais de formação dos adolescentes *wapté* foram copiados dos *Siretede'wa* pelos *Sare'wa*, e por sua vez deles copiados pelos A'uwê da comunidade original, fazendo parte até hoje dos ritos dos Xavante. Simbolicamente estes dois mitos fecham o processo cosmogônico de desdobramento expansivo terrestre.

O mito da morte do *Hõare* marca a presença da morte, estabelecendo o limite do ciclo existencial no domínio terrestre e os rituais funerários. O mito do papagaio e os mortos abre o momento potencial de volta dos mortos a este domínio, e com isso as consequências nesta bifurcação do caminho pós-morte:

- voltar para de onde se veio, que simbolicamente significa não retornar a este mundo, mas prosseguir na jornada espiritual; ou
- voltar a este mundo, mas ao preço de se transformar nas forças errantes, como os redemoinhos *si'ubura*, o que significa a perda da forma humana e conseqüentemente uma descida a um estado infra-humano, evitado pelos A'uwê terrestres.

Fecha-se o ciclo, em suas delimitações no campo horizontal terrestre e nos domínios infra e supra-terrestre. O Eixo do mundo passa pelo estado humano localizado no centro do domínio terrestre, ocupado primordialmente pelos *rombõsi'wa*, cuja trajetória de criações por auto-transformação os mitos narrados e interpretados pelos velhos Xavante procuraram abrir.

Através do desvelamento do processo de constituição da cosmogonia A'uwê, em seus detalhes próprios, espero ter trazido uma contribuição para a compreensão do **princípio da transformação** com o qual os seres primordiais de poder, os *rombõsi'wa*, dotados do poder **romhõ** fizeram manifestar os seres e os ritos fundantes da tradição A'uwê.

Como desdobramento, e que ao mesmo tempo esteve na base de todo o esforço desta jornada de pesquisa, proponho uma diretriz conceitual para ser desenvolvido e aprofundado na construção de um caminho antropológico: **os fundamentos de uma Antropologia espiritual**. Esta concepção está implícita em todas as doutrinas tradicionais. Partimos da **Metafísica**, a alta e misteriosa instância última da Realidade Total, dos princípios universais que são a raiz e conhecimento de tudo que se manifesta e não se manifesta. Dela descemos à instância da **Cosmologia**, o domínio e o próprio conhecimento do Cosmos, como a realidade limitada da manifestação fenomênica, o lugar da incessante mudança e transformação.

Dentro da Cosmologia está a **Antropologia**, o domínio e o próprio conhecimento do homem, aqui focalizado na tradição A'uwê. É dentro dessa

hierarquia de ordens principais que o lugar ontológico do homem pode ser realmente entendido em sua clara constituição e significação, para as quais o conhecimento das tradições metafísicas milenares permite aprofundar. Desse modo, desenraizar o homem de seu fundamento cosmológico e de sua raiz metafísica é torná-lo um ser errante, que já não sabe de onde vem, nem para onde vai. E é assim que os povos indígenas vêem o “homem branco”. E este foi o passo tenebroso que as ciências humanas do Ocidente moderno deram, ao propor um paradigma de “teoria científica” que rompesse com o princípio fundante do sagrado, em nome de um “progresso iluminista” que superaria as travas da “ilusório da religião”. Nesta vereda, a suposta cientificidade da hipótese evolucionista pretendeu ser o substituto “científico” da visão metafísica, que está na base de todas as doutrinas tradicionais milenares, e que a tradição A'uwê compartilha, em seus próprios termos.

Para este percurso cognitivo proposto, tomamos como base as formulações das doutrinas tradicionais, e podemos seguir tanto o caminho descendente, da Metafísica à Cosmologia e da Cosmologia à Antropologia, como o inverso. O processo do conhecimento se move nesse duplo sentido constantemente, desenhando o tecido cósmico e humano em sua verticalidade e horizontalidade, como faz e refaz simbolicamente o tecelão, com sua naveta correndo entre a trama e a urdidura, entre o universal e suas formas singulares. Com isso, escapamos dos erros dos extremos de um universalismo pasteurizante, cuja imagem terrível e já presente é o globalismo atual, e do particularismo disperso das formas, o relativismo e a guerra de todos contra todos. E por último, teríamos uma instância conclusiva, a **Escatologia**, que cuidaria da compreensão dos processos de fechamento dos ciclos existenciais, em seus vários domínios, desde aquele dos seres individuais, passando pelo domínio das tradições humanas, do mundo terrestre como um todo, até os grandes ciclos cósmicos.

Durante toda a caminhada de compreensão da cosmologia A'uwê junto aos velhos e os tradutores, fui visualizando um certo roteiro dessa cosmologia. Ao final desta etapa, que certamente não é a última, apresentei a eles um esboço desse roteiro. Refletimos e refizemos juntos várias vezes o que seriam essas faces do processo cosmogônico, qual a versão mais correta na língua A'uwê, e chegamos a esta versão:

- I. *Terra. Tempo do Escuro. Formação, Fechamento do céu*
T'iamhã duréihã rommra. Mo'otó ãsõzi, mo'oto a'to hõiwa
 (Duréihã, tempo antigo, primordial)
 (Mo'otó, espalhou)
- II. *Criação-Transformação em todas as coisas*
Duréihã mari isipoto monozé
 1. *Criação-transformação em lua*

Ai'repudu ma a'amo na sipoto

2. *Criação-transformação em sol*

Ai'repudu ma bötö na sipoto

3. *Criação-transformação-geração em animais e alimentos. Apropriação do fogo, animais e alimentos*

Waru'rada te iromhõ si hawi, ma ãhã, ma'oto si'abaze wasa zébdahã

III. *Criação dos ritos, regras e curas*

Ipoto'rata hawi ãhã wato nahã rewa hõimana za'ra dasi wa'uburé nhopa nahã

IV. *Separação, distinção, diferenciação dos povos. Re-criação, multiplicação dos humanos*

Waru'rata hawi ma ipoto'radahã siipo'o. ãnorihã ma da'atêbré zahuré tinhim A'uwê dahã

V. *Comunicação, contato, ligação com o céu, Hõiwa*

Isiwe tete so isira ma damrême'ê hõiwa'u. ãhã i'uburõ siroptu ma duré sipahudu siwi pese hõiwa'u

VI. *Início da morte, finitude, encerramento do ciclo da vida terrestre*

E'wa'hã ma ti dö'õna na'rata hõare, ãme te oto re damori nhiptõ za'ra

O tradutor e os velhos refletiram sobre qual seria o título desse livro.

O primeiro nome foi:

Ipoto'rata(os antigos) **nori**(eles) **hõimana zémna** (viviam) **rowasu'u** (história)

Ipoto'rata nori hõimana zémna rowasu'u

A história da vida do povo antigo

Mas depois eles pensaram bem sobre aquele título posto no quadro-negro da escola da aldeia, onde por vezes trabalhávamos quando precisávamos do uso do giz e do quadro-negro, e concluíram que este não era o título mais preciso, pois faltava a presença dos criadores. E após reflexões atentas, eis a decisão dos velhos:

Romhõ(o poder)**si'wai hawi**(vem deles) **rowa'õno**(os pensamentos deles, o saber prévio da criação) **re ihõimana**(veio daí) **mono**(continuar)

Romhõsi'wai hawi rowa'õno re ihõimana mono

O saber da criação vem dos Romhõsi'wa e nós continuamos

ALBERT, Bruce. A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami. **Anuário Antropológico**, RJ, p. 151-231, 1989. Apud VEIGA, Juracilda. **Cosmologia e práticas rituais Kaingang**. Tese de Doutorado, Depto. de Ciências Sociais, UNICAMP, 2000.

ASTI VERA, Armando. La clave simbolica. In: GUÉNON, R. **Simbolos fundamentales de la ciencia sagrada**. Buenos Aires: Ed. Universitária de Buenos Aires, 1976. p.XXX-II.

BALDUS, Herbert. **Ensaio de etnologia brasileira**. São Paulo: Nacional, 1979.

BAMBERGER, Joan. Exit and voice in Central Brazil: the politics of flight in Kayapó Society. In: MAYBURY-LEWIS, D.(org). **Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil**. Cambridge: Harvard University Press, 1979. Apud VEIGA, Juracilda. **Cosmologia e práticas rituais Kaingang**. Tese de Doutorado, Depto. de Ciências Sociais, UNICAMP, 2000.

BANNER, Horace – **Mitos dos índios Kayapó**, São Paulo, Revista de Antropologia, vol. 5, n.1, 1957.

BASSO, Ellen & SCHERZER, Joel (orgs.). **Las culturas nativas latinoamericanas a traves de su discurso**. Quito: ABYA-YALLA, 1990.

BOURDIEU, Pierre. **Outline of a theory of praxis**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

BOTASSO, P. Juan (org). **Las religiones amerindias: 500 anos después**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1992.

BROWN, Joseph Epes. **Animals of the soul: sacred animals of the Oglala Sioux.**, Massachusetts: Element, 1992.

_____. **The sacred pipe: the spiritual legacy of the American Indian**. Pendle Hill: Haverford, 1972.

BUCHILLET, Dominique. Nobody is there to hear: Desana therapeutic incantation. In: LANGDON, E. Jean M. & BAER, Gerhard (orgs.) **Portals of power: Shamanism in South America**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992. p.211-230.

BUDDHADASA Bhikkhu. **Mindfulness with breathing**. Bangkok: Dhamma Study-Practise Group Publication, 1988.

BURCKHARDT, Titus. **Alquimia: significado e imagen del mundo**. Barcelona: Plaza & Janes Ed., 1976.

BUTT COLSON, Audrey J. La naturaleza del ser: conceptos fundamentales de los Kapón y Pemón. In: BOTASSO, P. Juan (org). **Las religiones amerindias: 500 anos después**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1992. p.53-90.

CADOGAN, Léon. Ayvu Rapyta: textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá. São Paulo: Boletim da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, FFICCHUSP, no. 227, 1959 (Antropologia no. 5).

CARVALHO, Olavo de. **Universalidade e abstração e outros estudos**. São Paulo: Speculum, 1983.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

_____. Images of nature and society in Amazonian Ethnology. **Ann. Rev. Anthropol.**, Palo Alto, v. 25, 1996, p.179-200.

_____. **Indivíduo e sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti**. Rio de Janeiro, 1977. [Dissertação de Mestrado – Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro]

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v.2, n.2, p.115-44, 1996.

CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação). **Javari São Paulo 1981 Povos indígenas no Brasil. 5.**

_____. **Amapá/Norte do Pará São Paulo, 1983 Povos indígenas no Brasil. 3.**

_____. **Sudeste do Pará (Tocantins)**. São Paulo, 1985 **Povos Indígenas no Brasil. 8.**

CLASTRES, Hélène. **Terra sem mal** o profetismo tupi-guarani. São Paulo: Brasiliense, 1975.

COELHO, Maria Helena de M. **O poder no mito: as relações de poder na sociedade Xavante**,

analizadas através dos mitos. São Paulo, 2000. [Tese de doutorado – Depto. de Psicologia Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo].

COOMARASWAMY, Ananda. **El tiempo y la eternidad**. Madrid: Taurus, 1980a.

_____. **Hindouisme et bouddhisme**. Paris: Gallimard, 1980b.

_____. Povos iletrados são povos incultos? In **Religio Perennis**, São José dos Campos, v.1, n.1, 1997, p.39-53.

COOPER, J.C. **An illustrated encyclopaedia of traditional symbols**. London: Thames and Hudson, 1982.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os mortos e os outros**. São Paulo: Hucitec, 1978.

CUNHA, Manuela Carneiro da & CASTRO, Eduardo Viveiros de. Venganza y temporalidad: los Tupinamba. In: CAMACHO, & ANGEL, (orgs.). **Los meandros de la historia en Amazonia**. Quito: Abya Yala, 1990. p.179-207.

DESCOLA, Philippe. **La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'ecologie des Achuar**. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

_____. Societies of nature and the nature of society. In: KUPER, A. (org.). **Conceptualizing society**. London: Routledge, 1992. p.107-126.

_____. **In the society of nature: a native ecology in Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. Estrutura ou Sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, RJ, v.4, n.1, 1998, p.23-45.

DIAKURU, Kisibi. **A mitologia sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Porá**. Amazonas, Unirt/Foirn, 1996.

DÍAZ MARTINEZ, Noemí. La migracion Mbya (Guarani). In: Jorna, P.; Malaver, L.; Oostra, M. (coords.) **Etnohistoria del Amazonas**. Quito, Ecuador. Abya-Yala, 1991.

D'OLIVET, Fabre. Cosmogonie de Moysé II, in D'OLIVET, Fabre **La langue hebraïque restituée**. Paris: Ed. L'Age d'Homme, 1975. p. 65-93.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. **El chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis**. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

_____. **From Primitives to Zen: a thematic sourcebook of the History of Religions**. San Francisco: MacMillan, 1977.

_____. **Sagrado e o profano**. Lisboa: "Livros do Brasil", 1975.

ELORDUY, Carmelo. **Lao Tsc, Chuang Tzu: dos grandes maestros del Taoismo** Madrid: Nacional, 1983.

FERNANDES, Florestan. **Organização social dos Tupinambá**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1963.

FERREIRA, Mário. Agni/Fogo, nos confins da língua. In: QUEIROZ, A. **Estudos de filologia e lingüística**. São Paulo: Edusp, 1981. 239-240.

FLOWERS, Nancy. **Forager-Farmers: the Xavante Indians of Central Brazil**. City University of New York, 1983. [Tese de Doutorado. Apud GRAHAM, Laura R. **Performing dreams: discourses of immortality among the Xavante of Central Brazil**. Austin: University of Texas Press, 1995.]

FONTINHA, Rodrigo. **Novo dicionário etimológico da língua portuguesa**. Porto: Ed. Domingos Barreira, 19__.

FORD, Clyde W. **O herói com rosto africano**. São Paulo: Summus, 1999.

FUNDACIÓN "LEÓN CADOGAN". **Diccionario Mbya-Guarani-Castellano**. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1992. v.17.

GARLET, Ivori José. **Mobilidade Mbyá: história e significação**. Porto Alegre, 1997. [Dissertação de Mestrado – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul].

GIACCARIA, B.; HEIDE, A. **Xavante: povo autêntico**. São Paulo: Dom Bosco, 1972.

_____. **Jeronimo conta**. Campo Grande: Casa da Cultura da Missão Salesiana de Mato Grosso, 1975a. (Publicação, 1)

_____. **Jeronimo sonha**. Campo Grande: Casa da Cultura da Missão Salesiana de Mato Grosso, 1975b. (Publicação, 2)

_____. **Mitologia Xavante**. Mitos, leyendas, cuentos e sueños. Quito: Abya-Yala, 1991. (Colección 500 anos, 37)

GONÇALVES, Marco Antonio. Nomes e cosmos: reflexões sobre a onomástica Mura-Pirahã. In: CASTRO, E.V. & CUNHA, M.C. (orgs.). **Amazônia: etnologia e história indígena**. SP: Núcleo de História Indígena e Indigenismo – Universidade de São Paulo, 1993. p.339-363.

GOODY, Jack. **The interface between the written and the oral**. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

GRAHAM, Laura R. **Performance dynamics and social dimensions in Xavante narrative: Höimana'uó Wasu'u**. Austin, 1983. [Dissertação de Mestrado – University of Texas].

_____. **Performing dreams: discourses of immortality among the Xavante of Central Brazil**. Austin: University of Texas Press, 1995.

GRANERO, Fernando Santos. Poder, ideología y rituales de producción em las sociedades indígenas amazónicas. **Amazonia Peruana**, Lima, v.10, n.19, 1990.

GREGOR, Thomas. **Mehináku: o drama da vida diária em uma aldeia do Alto Xingu**. Brasília: Nacional, 1982.

GUASCH, Antonio. **Diccionario Castellano-Guarani y Guarani-Castellano**. Asunción: Loyola, 1981.

GUÉNON, René. **Aperçus sur l'initiation**. Paris: Traditionelles, 1980b.

_____. **Autorité spirituelle et pouvoir temporel**. Paris: Vega, 1976a.

_____. **A crise do mundo moderno**. Lisboa: Veja, 1977.

_____. **Les états multiples de l'etre**. Paris: Vega, 1980a.

_____. **Formes traditionnelles et cycles cosmiques**. Paris: Gallimard, 1970.

_____. **La grande triade**. Paris: Gallimard, 1980d.

_____. **Initiation et réalisation spirituelle**. Paris: Traditionelles, 1980c.

_____. **Introduction générale a l'étude des doctrines hindoues**. Paris, Traditionelles, 1976d.

_____. **La métaphysique orientale**. Paris: Traditionelles, 1976b.

_____. **Le symbolisme de la Croix**. Paris: Véga, 1979.

_____. **Simbolos fundamentales de la ciencia sagrada**. Buenos Aires: Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1976c.

GUSDORF, Georges. **Mito e metafísica**. São Paulo: Convívio, 1980.

HILL, Jonathan D. (ed.). **Rethinking history and myth: Indigenous South American perspectives on the past**. Chicago: University of Illinois Press, 1988.

HUGH-JONES, C. **From the milk river: spatial and temporal process in Northwest Amazonia** Cambridge: Cambridge University Press, 1979. Apud: CASTRO, E.V. & CUNHA, M.C. (orgs.) **Amazônia: etnologia e história indígena**. São Paulo: Núcleo de História Indígena e Indigenismo – Universidade de São Paulo, 1993.

HUXLEY, Francis. **Selvagens amáveis: um antropologista entre os índios Urubus do Brasil**. São Paulo: Nacional, 1963.

KENHÍRI, Tolamã. Nosso saber não está nos livros. In: **Povos Indígenas no Brasil: 1996/2000**. SP: ISA, 2000. p 35.

KOCH-GRUNBERG, Theodor. Mitos e lendas dos Índios Taulipang e Arekuná. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v.2, 1969.

KOPENAWA, Davi. Descobrimos os brancos. In: **Povos indígenas no Brasil: 1996/2000**. São Paulo: ISA, 2000. p.20-23.

KUMU, U.P., KENHÍRI, T. **Antes o mundo não existia: a mitologia heróica dos índios Desãna**. São Paulo: Livraria Cultura, 1980.

KUMU, U.P., KENHÍRI, T. **Antes o mundo não existia: a mitologia heróica dos índios Desãna**. 2.ed. Amazonas: Unirt/Foirn, 1995.

LACHNITT, Georg. **Romnhitsi'ubumro. Waradzu Mreme – A'uwê Mreme: dicionário Português-Xavante**. Ed. Experimental. Campo Grande: Missão Salesiana de Mato Grosso, 1989.

_____. **Iniciação cristã entre os Xavante**. São Paulo, 1993. [Dissertação de mestrado – Faculdade de Teologia N.S. da Assunção].

LANMAN, Charles R. **A Sanskrit reader**. Harvard University Press, 1920.

LAVE, Jean Carter. **Social Taxonomy among the Krikati (Gê) of Central Brazil**. S.I: Harvard University, 1967. (Tese de Doutorado não publicada. Apud CASTRO, Eduardo Viveiros & CUNHA, Manuela Carneiro de. **Amazônia: etnologia e história indígena**. SP: Núcleo de História Indígena e Indigenismo – Universidade de São Paulo. 1993.

- LAZARIN, Rita H. de Almeida. **O aldeamento do carretão**: duas histórias. Brasília, 1985. [Dissertação de mestrado – Universidade de Brasília].
- LEA, Vanessa. **Nomes e nekrets entre os Kayapó**: uma concepção de riqueza. Rio de Janeiro, 1986. [Tese de Doutorado – Museu Nacional, RJ].
- _____. Casas e casas Mebengokre (Jê). In: CASTRO, E. V. & CUNHA, M. M. C. (orgs.). **Amazônia**: etnologia e história indígena. São Paulo: Núcleo de História Indígena e Indigenismo – Universidade de São Paulo, 1993. p.265-82.
- LEEUWENBERG, Frans. **Análise etnozoológica e manejo de fauna cinegética na Reserva Indígena Xavante no Rio das Mortes, Aldeia Etenhiritipá, Mato Grosso, Brasil**. Relatório Final. Associação Xavante de Pimentel Barbosa, Centro de Pesquisa Indígena – CPI, Wildlife Conservation Society, 1994. 48p.
- LEEUWENBERG, Frans & SALIMON, Mario. **Para sempre A'uwê**: os Xavante na balança das civilizações. Brasília: Unicef, 1999.
- LEITE, Serafim. **Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil**. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954. v I.
- LÉON-PORTILLA, Miguel. **A conquista da América Latina vista pelos índios**: relatos astecas, maias e incas. Petrópolis: Vozes, 1984.
- LÉRY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1980.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- _____. **O cru e o cozido**: mitológicas. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- _____. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____. A Gesta de Asdiwal. In: LÉVI-STRAUSS C.; OLIVEIRA, Roberto Cardoso de; MELATTI, J.C.; MATTA Roberto da; LARAIA, Roque de Barros. **Mito e linguagem social**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970. p.13-51.
- _____. **Introduction to a Science of Mythology**. New York: Harper & Row, 1969-1982. 4v.
- _____. **El totemismo en la actualidad**. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v.2, n.2, 1996, p. 21-47.
- LIZOT, Jacques. **O círculo de fogo**: feitos e ditos dos índios Yanomami. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- LUKESCH, Anton. **Mito e vida dos índios Caiapós**. São Paulo: Pioneira, 1976.
- MATTA, Roberto da. Mito e antimito entre os Timbira. In: LÉVI-STRAUSS C.; OLIVEIRA, Roberto Cardoso de; MELATTI, J.C.; MATTA Roberto da; LARAIA, Roque de Barros. **Mito e linguagem social**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970, p.77-106.
- _____. **Um mundo dividido**: a estrutura social dos índios Apinayé. Petrópolis: Vozes, 1976.
- MAYBURY-LEWIS, David. **A sociedade Xavante**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1984.
- MCCALLUM, Cecília. Comendo com Txai, comendo como Txai: a sexualização de relações étnicas na Amazônia contemporânea. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v.40, n.1, 1997, p. 109-147.
- MELATTI, J.C. **O sistema social Krahó**. São Paulo, 1970. [Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo].
- MEDEIROS, Sergio Luis R. de. **O dono dos sonhos**. São Paulo: Razão Social, 1991.
- MELIÁ, Bartomeu. **O Guarani**: uma bibliografia etnológica. Santo Ângelo: Fundação Nacional Pró-Memória, 1987.
- MENEZES, Claudia. **Missionários e índios em Mato Grosso**: os Xavante de São Marcos. São Paulo, 1985. [Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, FFLCH/USP]
- MERCIER, Paul. **História de la Antropología**. Barcelona: Península, 1969.
- MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás**. São Paulo: Nacional, 1979.
- MINDLIN, Betty e Narradores Indígenas. **Terra grávida**. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos, 1999.
- MONTOYA, Pe. Antonio Ruiz de. **Arte, vocabulario y tesoro de la lengua Guarani, ó mas bien Tupi**. (Reedição) Viena-Paris: 1876.
- MULLER, Regina. Mensagens visuais na ornamentação corporal Xavante. In: VIDAL, LUX (org.). **Grafismo indígena**. São Paulo: EDUSP, 1992.
- _____. **A pintura do corpo e os ornamentos Xavante: arte visual e comunicação social**. Campinas, 1976. [Dissertação de mestrado – Universidade Estadual de Campinas].
- NASR, Seyyed H. **O homem e a natureza**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- _____. **Time (kâla), the moving image of eternity**. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts, 1990. (mimeo).
- NEIHARDT, John. **Black Elk speaks**: being the life story of a holy man of the Oglala Sioux. New York: Washington Square Press, 1959.
- NIMUENDAJU UNKEL, Curt. **Los mitos de creacion y de destruccion del mundo como fundamentos de la religion de los Apopokuva-Guarani**. Lima: Centro Amazonico de Antropologia y Aplicacion Practica, 1978. (Antropológica, 1).
- NOVAES, Sylvia C.(org.). **Habitaciones indígenas**. São Paulo: Nobel, 1983.
- NOVAES, Washington. **Xingu**: uma flecha no coração. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- ONG, W. **Orality and literacy**: the technologizing of the word. London: Routledge., 1982.
- OVERING, Joanna. A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 34, 1991, p. 7-33.
- _____. Personal autonomy and the domestication of the self in Piaroa society. In: JAHODA, G. & LEWIS, Joan (orgs.). **Acquiring culture**: cross-cultural studies in child development. London: Croom Helm, 1988.
- PALLIS, Marco. **El camino y la montana**. Buenos Aires: Ed. Kier, 1973.
- _____. **Espectro luminoso del Budismo**. Barcelona: Ed. Herder, 1986.
- PETESCH, Nathalie. A trilogia Karajá: sua posição intermediária no continuum Jê-Tupi. In: CASTRO, E.V. & CUNHA, M.C. (orgs.) **Amazônia**: etnologia e história indígena. São Paulo: Núcleo de História Indígena e Indigenismo-Universidade de São Paulo, 1993.
- PICHUVY CINTA LARGA. **Mantere Ma Kwé Tinhin**: histórias de maloca antigamente. Belo Horizonte: Segrac/Cimi, 1988.
- PISSOLATO, Elizabeth de Paula. **A noção de transformação entre os Jê**. Rio de Janeiro, 1996. [Dissertação de mestrado – Universidade Federal do Rio de Janeiro].
- PLATÃO. **A república**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1987.
- RAVAGNANI, Osvaldo. **A experiência Xavante com o mundo dos brancos**. São Paulo, 1978. [Tese de Doutorado – Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo].
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerard. **Desana: simbolismo de los indios Tukano del Uaupés**. Bogotá: Universidad de los Andes, 1986.
- _____. Tapir avoidance in the Colombian Northwest Amazon. In: URTON, Gary (org.). **Animal myths and metaphors in South America**. Salt Lake City: University of Utah Press, 1985.
- RIBEIRO, Berta. **Dicionário do artesanato indígena**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.
- _____. Os índios das águas pretas. In: KUMU, U.P. & KENHÍRI, T. **Antes o mundo não existia**: a mitologia heróica dos índios Desana. Kumu, U.P., Kenhíri, T. São Paulo: Livraria Cultura, 1980.
- RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. Petrópolis: Vozes, 1977.
- _____. **Uirá sai à procura de Deus**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- RIVIÈRE, Peter. AAE na Amazônia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v.38, n.1., 1995, p. 191-203.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Ígna. **Línguas brasileiras**: para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Loyola, 1986.
- ROSALDO, Renato. **Ilongot Headhunting**: 1883-1974: a study in society and history. Stanford: Stanford University Press, 1980.
- SAHLINS, Marshall. **Cultura e razão prática**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- _____. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- SAMAIN, Etienne. A vontade de ser: notas sobre os índios Urubu-Kaapor e sua mitologia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 27/28, 1984/5, p.245-62.
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nãgô e a morte**. Petrópolis: Vozes, 1977.
- SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo: EPU, 1974.

_____. **A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil.** Rio de Janeiro: MEC, 1959.

SCHOEPP, Daniel. **Le japu faiseur de perles:** un mythe des Indiens Wayana-Aparai du Brésil. Genève: Musée d'Ethnografie, 1975 (mimeo).

SCHUON, Frithjof. **O esoterismo com princípio e como caminho.** São Paulo: Pensamento, 1985.

_____. **The feathered sun:** Plains Indians in Art and Philosophy. Bloomington: World Wisdom Books, 1990.

SEEGER Anthony. **Os índios e nós:** estudo sobre as sociedades tribais. Rio de Janeiro: Campu,s, 1980.

_____. **Nature and society in Central Brazil:** the Suyá Indians of Mato Grosso. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

SEEGER, Anthony; MATTA, Roberto da; CASTRO, Eduardo Viveiros de. A construção da pessoa nas sociedades indígenas sul-americanas. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v.32, 1979, p.1-19.

SEREBURÃ et all (SEREBURÃ; HIPRU; RUPAWÊ; SEREZABDI; SERENIMIRAMI). **Wamrêmé Za'ra, nossa palavra:** mito e história do povo Xavante. São Paulo: Senac, 1997.

SHAKER, Arthur F Eid. **Ashaninka do Rio Amônia.** São Paulo: Centro de Pesquisa Indígena do Núcleo de Cultura Indígena, 1996a.

_____. **Ashaninka do Rio Breu: Kaxinawá do Rio Breu.** São Paulo: Centro de Pesquisa Indígena do Núcleo de Cultura Indígena, 1996b.

_____. **A'uwê anda pelo sonho:** a espiritualidade indígena e os perigos da modernidade. São Paulo: Casa de Dharma, 1998.

_____. **Buddhismo e Cristianismo:** esteios e caminhos. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Pelo espaço do cangaceiro, Jurubeba.** São Paulo: Símbolo, 1979. (Coleção Ensaio e Memória).

SILVA, Aracy Lopes da. **Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê.** São Paulo: Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1986. (Antropologia, 6).

_____. Dois séculos e meio de história Xavante. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil.** São Paulo: Schwarcz, 1992.

SIMONEAU, J. Wilbert-K. (ed.). **Folk literature of the Gê indians.** Los Angeles: UCLA, 1978. v.2.

SPALDING, Tarsila. **Dicionário de mitologia latina.** São Paulo: Cultura, 1982.

SULLIVAN, Lawrence E. **Icanchu's Drum:** an orientation to meaning in South American religions. New York: Mac Millan, 1988.

THEVET, André. **As singularidades da França Antártica.** Belo Horizonte: Itatiaia, 1978.

TIBIRIÇÁ, Luis Caldas. **Dicionário tupi-português.** São Paulo: Trago, 1984.

TURNER, Terence. Animal Symbolism, Totemism, and the Structure of Myth. In: URTON, Gary (org.). **Animal myths and metaphors in South America.** Salt Lake City: University of Utah Press, 1985. p.49-106.

_____. **Social structure and political organization among the Northern Cayapó.** 1986. PhD. Thesis, Harvard University.

VALADÃO, Virginia. **O banquete dos espíritos,** SP/CTI, vídeo (copia), 1994.

VANSINA, Jan. **Oral tradition:** a study in historical methodology. London: Rotledge and Kegan Paul, 1965.

VEBER, Michel. **Comentários à metafísica oriental de René Guénon.** São Paulo: Speculum, 1983.

VEIGA, Juracilda. **Cosmologia e práticas rituais Kaingang.** Tese de Doutorado, Depto. de Ciências Sociais, UNICAMP, 2000.

VIDAL, Lux. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira.** São Paulo: Hucitec, 1978.

VILAÇA, Aparecida. Fazendo corpos: reflexões sobre morte e canibalismo entre os Wari' à luz do perspectivismo. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v.41, n.1, 1998, p. 9-67.

VILLAS-BOAS, Orlando & VILLAS-BOAS, Cláudio. **Xingu:** os índios, seus mitos. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

WATERS, Frank. **El libro de los Hopi.** México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

WILHELM, Richard. **I Ching:** o livro das mutações. São Paulo: Pensamento, 1989.

WRIGHT, Robin M. **Aos que vão nascer:** uma etnografia religiosa dos índios Baniwa. Campinas, 1996b. [Tese de Livre-Docência – Universidade Estadual de Campinas].

_____. Os Guardiões do cosmos: pajés e profetas entre os Baniwa. In: LANGDON, E. Jean Matteson (org.). **Xamanismo no Brasil:** novas perspectivas. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996a.

_____. **The history and religion of the Baniwa peoples of the Upper Rio Negro Valley.** Stanford, 1981. [Tese de Doutorado – Stanford University].

WRIGHT, Robin (org.). Waferinaipe ianheke: a sabedoria dos nossos antepassados: histórias dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do Rio Aiari. Amazonas: Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari/Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 1999.

WRIGHT, Robin M & HILL, Jonathan D. Venancio Kamiko. Wakuénai Shamam and Messiah. In: LANGDON, E. Jean M. & BAER, Gerhard (eds.). **Portals of power:** Shamanism in South America. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992.

ZUMTHOR, P. **A letra e a voz.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

