

Em dezembro de 1981, a imprensa noticiou amplamente a decisão do governo federal de destinar, em 1982, 25 bilhões de cruzeiros para a construção de 3.000 km de estradas vicinais (Agrovias), além da disposição de empregar verbas maciças para dinamizar as atividades de garimpagem e mineração. Estas decisões visam o "reaquecimento" da economia em 1982 e foram tomadas para enfrentar o desemprego, ampliando as fronteiras agrícolas, extrativa e mineradora, estimulando o deslocamento de levas de trabalhadores, agricultores sem terra e investimentos de empresas, interessadas na ocupação dos "espaços vazios" amazônicos.

Não seria especulação afirmar o que essas medidas vão significar para os Cinta Larga: invasões de suas terras, intensificação dos contatos e da contaminação por doenças e o cerco irreversível ao Sul e Leste de suas fronteiras pela ampliação da rede de estradas vicinais ao longo da rodovia AR-1.

#### NOTAS

(1) — As informações que se seguem foram obtidas durante pesquisa de campo iniciada em 1979, subvencionada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e com o apoio institucional da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

(2) — O que denominamos usualmente Cinta Larga é de fato uma comunidade lingüística, formada pelos sub-grupos (ou bandos) Mã, Kaki, Kabã e Ubici.

Revista Brasileira de Antropologia  
São Paulo 1984.

2 artigos: Solange  
{ Etienne  
{ Emi

#### REFLEXÕES CRÍTICAS SOBRE O TRATAMENTO DOS MITOS \*

*Etienne Samain*

(Depto. de Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte)

Aos Professores Charles Wagley e Egon Schaden

O tema e as proposições que defenderemos nesta comunicação têm uma vantagem: nasceram e, progressivamente, se desenvolveram a partir de uma experiência concreta. A experiência de um antropólogo que viveu no meio de sociedades indígenas brasileiras. Experiência esta que se tornou ao mesmo tempo tentativa crítica de entender melhor o que as produções culturais, oriundas de comunidades ágrafas — os mitos em particular —, podiam lembrar e reaprender a comunidades culturais predominantemente marcadas pela escrita e sua lógica peculiar.

Este argumento inicial bastará para delinear, no que se segue, três momentos. 1 — Falando brevemente de nosso trabalho no meio dos índios, procuraremos precisar o que os mitos nos parecem ser para sociedade ágrafas. 2 — Com base nisto, entender-se-á porque o nome de

(\*) — O presente trabalho retoma, para o essencial, a comunicação feita por ocasião do Iº Encontro Tupi de São Paulo (PUC, 3-5, de nov. de 1982). Aos participantes deste Seminário e às nossas colegas antropólogas da UFRN, Profª Anita de Queiroz Monteiro e Profª Márcia Maria Gramkow, que tomaram parte da elaboração e da discussão deste ensaio, nossos agradecimentos.

Claude Lévi-Strauss aparece no centro deste debate. Ao medir tudo o que lhe devemos, precisaremos também o sentido de nossas ponderações críticas. 3 — Na última parte, poder-se-á observar como, partindo de uma problemática particular (a questão do tratamento interpretativo dos mitos), estamos sendo levados a uma reflexão muito mais abrangente no que diz respeito ao confronto de culturas que, por serem justamente diferentes, se tornam cada vez mais necessárias umas com relação às outras, visto o momento histórico de intercâmbio cultural ao qual nos convida este final do século.

#### EXPERIENCIAS INDÍGENAS

Em 1977, convivemos durante quatro meses no meio dos índios Kamayurá, uma comunidade indígena Tupi de 180 pessoas, vivendo hoje na região dos formadores do rio Xingu (Mato Grosso), à beira da majestosa e arenosa lagoa de Ipewu ("Água Grande"). Quatro anos depois, subíamos o rio Gurupi (que faz a divisa do Estado de Maranhão com o do Pará) para encontrar, trinta anos depois das primeiras pesquisas antropológicas realizadas por Darcy Ribeiro e Francis Huxley junto a este grupo, os Urubus-Kaapor. Uma outra nação indígena de língua tupi de umas seiscentas pessoas ainda, espalhadas em vinte aldeias numa área de mata alta situada entre o rio Coraci (Oeste) e a BR-316 (Leste). Devíamos permanecer, quatro outros meses, em Gurupiúna, a mais importante — numericamente falando oitenta pessoas) — destas aldeias Kaapor remanescente.

Em ambos os casos, tratava-se de empreender um estudo comparativo da mitologia de grupos indígenas Tupi remanescentes. Não apenas recolher narrativas míticas — uma tarefa, por si só, muito delicada —, mas procurar desvendá-las à luz da própria e possível exegese indígena, uma tarefa muito mais complexa ainda. Empreendimento, todavia, necessário se quisermos entrar na compreensão profunda de uma cultura alheia, superando as barreiras do 'insólito, do pitoresco o do estranho' que, muitas vezes, os próprios mitos erguem diante de nós. Empreendimento fundamental ainda desde que se tome consciência que estas estórias são, para as sociedades que não conhecem a escrita, o que poderiam ainda representar, para nós, modalidades extremamente elaboradas e poéticas da ideologia.

Os mitos, assim encarados, não são mais estas ilusões e estas fábulas vindo de um outro mundo. São os moldes necessários que definem, nutrem e reorganizam constantemente as condutas e os comportamentos, as idéias e os ideais de uma sociedade, seja qual for ela. Eles são como

espelhos que refletem para esta comunidade sempre singular não somente os moldes e os arquétipos passados, mas também uma realidade de uma outra ordem do que o real no qual mergulham os homens. Este último é, de certo modo, factício, sempre em recomposição em relação ao primeiro que o informa e o reconstrói sem parar. Deste ponto de vista, os mitos têm como função decisiva a de acossar e de reativar as energias da comunidade, as suas intenções, sempre sujeitas à esclerose e, mais particularmente ainda, a de transmitir, de recordar e de reforçar, por meio da palavra e junto à comunidade, o que são seus valores, suas normas de conduta, individuais e comunitárias.

Nesta perspectiva de conjunto, entender-se-á também porque a *produção* de um mito — que se examine isto a nível da comunidade que o criou, ou a nível do narrador que o transmite — nunca é um ato neutro, e muito menos 'inocente'. O mito é, dentre outras coisas, um instrumento poderoso de definição e de manipulação ideológica. Ele não é apenas a ideologia informadora e reguladora das condutas históricas de uma sociedade particular, mas também o engenhoso recurso de que o grupo dispõe para reorganizar e justificar as novas condutas, às quais está conduzido para assumir o seu devir histórico. Este movimento ininterrupto de vaivém (eleos vasos ideológicos e as pulsações de uma sociedade, os mitos podem oferecer aos estudiosos das sociedades sem escrita um dos seus mais complexos e fecundos campos de investigação.

Se os mitos ocupam esta posição privilegiada tanto quanto discreta, há de se reconhecer, todavia, que uma tal riqueza potencial só se tornará efetiva quando antropólogos, lingüistas e outros representantes das Ciências Humanas, conjuntamente, se debruçarem e aprofundarem — melhor do que está até agora — a questão decisiva de seu tratamento interpretativo. Sem dúvida, já temos acesso, hoje, a uma razoável quantidade de coletâneas míticas. Isto é, particularmente claro no que diz respeito às mitologias dos remanescentes de língua tupi. Reconhecido isto, há de se constatar que, até hoje, não existe um só trabalho que se tenha proposto examinar e interpretar na sua totalidade o *corpus* mítico de uma sociedade indígena brasileira. Esta constatação, que tem tudo para nos assombrar, poderia se explicar pelo fato de que tal empreendimento ultrapassa as forças de um só pesquisador. É verdade e, deste ponto de vista, já valeria a pena pensar como constituir equipes de trabalho quem possam superar tais obstáculos. Parece-nos, no entanto, que existe uma razão mais profunda: o fato de não poder dispor ainda de um instrumental teórico de análise interpretativa dos mitos que leve em conta a especificidade da lógica empregada na elaboração e na produção dos mitos, os quais não são "textos", e sim "discursos".

Não poderíamos evidentemente discutir uma tal problemática sem nos referir diretamente àquele que, de maneira decisiva, abriu-nos os caminhos de um despertar antropológico fundamental neste campo da pesquisa antropológica: Claude Lévi-Strauss. A gente pode gostar ou não do pai do estruturalismo francês. Nosso respeito e nossa dívida com relação ao Professor do Collège de France, porém, são tais, que teremos até a humilde audácia de questioná-lo agora, apontando para duas de suas obras, fundamentais para o assunto em pauta.

#### O "PENSAMENTO SELVAGEM" DOMESTICADO NAS "MITOLÓGICAS"

O "Pensamento selvagem" foi redigido em apenas quatro meses, de 12 de junho até 16 de outubro de 1961. 22 anos depois, esta obra permanece de uma incrível atualidade, e para o seu autor, hoje com 75 anos, representa ainda o momento de uma "pausa" capital na construção de seu modelo estruturalista. Que Lévi-Strauss tenha eleito aqui os campos da mitologia, da arte e dos ritos primitivos como suportes de sua reflexão, nada tem para nos surpreender: o filósofo que ia se tornar também um grande antropólogo, tinha iniciado este segundo percurso intelectual, vindo em 1935 ao Brasil (São Paulo) como professor, visitando, no ano seguinte, algumas tribos indígenas (Kadiwéu, Borôro, Nambikwára).

A palavra "selvagem" — bem como o termo de "bárbaro" no meio dos gregos antigos — tem, hoje ainda para nós, uma conotação pejorativa ("costumes de selvagem", "a pior das selvagerias" etc...). Etimologicamente, a palavra *silvaticus* remete e evoca a mata, e talvez por causa disto, um tipo de "existência animalésca" que se oporia à "cultura humana". Consequentemente, o selvagem representaria um estágio primitivo da humanidade (sua infância), e a chamada mentalidade primitiva poderia ser comparada à mentalidade infantil.

Lévi-Strauss, em 1962<sup>1</sup>, levanta-se e protesta. Proclama: o primitivo não é nem o sobrevivente, nem a testemunha de uma outra Idade, a Idade da Infância da humanidade, como se pensava ainda na Europa dos séculos XVIII e XIX. Lévi-Strauss acrescenta: o primitivo nada tem do '*minus habens*'; não é um 'burro' insensível à experiência, coelhado no imobilismo e que tudo teria que invejar do "civilizado" chegado à idade adulta da razão lógica. Com poucas palavras: *o selvagem pensa e pensa tão bem quanto nós*. Sem dúvida este pensamento nos desconcerta a tal ponto que, facilmente, qualificamos este de "confuso" ou de "ilógico". Nada disto, no entanto: "O pensamento selvagem é lógico no mesmo sentido e da mesma maneira que o nosso". Entre um e outro pensamento,

apenas divergem os pontos de aplicação. O pensamento selvagem edifica-se partindo do concreto, do sensível, do real. Nosso pensamento "científico" edifica-se partindo de abstrações. O pensamento selvagem não é anterior à lógica; não é pré-lógico. Existe um único pensamento humano que opera diversamente em função dos pólos e dos centros de interesse que elegeu (o concreto ou o abstrato). Prosseguindo, Lévi-Strauss poderá afirmar: o pensamento "selvagem" (i. é não o pensamento dos "selvagens", e sim o pensamento ao "estado selvagem") encontra-se em todos os homens, contemporâneos ou antigos, próximos ou longínquos, até quando este pensamento não é cultivado e domesticado (por ex., através de técnicas tais como a escrita ou a álgebra) em vista de aumentar seu rendimento, senão em termos qualitativos, pelo menos quantitativos. Nosso pensamento também, a nível da vida cotidiana, na poesia ou na arte, nas diversas formas do saber popular e até em algumas modalidades da investigação científica, é fundamentalmente um pensamento selvagem. Eis, resumidamente, a tese central que desenvolve Lévi-Strauss neste livro. Um livro — é bom lembrá-lo — que representa para o autor uma "pausa" dentro de seu itinerário intelectual.

Logo depois, com efeito, Lévi-Strauss vai empreender as suas famosas *Mitológicas* 2, quatro enormes volumes que se sucederam de 1964 até 1972, nos quais o Mestre estruturalista propõe-se a evidenciar a lógica do sensível e a gramática do "pensamento selvagem", presentes nos 820 mitos que analisa. Lévi-Strauss, que inicia este percurso mitológico escolhendo como ponto de partida um mito Borôro (nação indígena do Brasil Central), passará por outras centenas de mitos sul-americanos até chegar a estudar outros tantos mitos provindo da América do Norte. Para ele, a terra dos mitos é redonda, um mito chamando um outro e assim por diante... Convém assim descobrir as leis de funcionamento do mito, as quais refletem e traduzem as do espírito humano.

A análise estrutural dos mitos procurará mostrar — segundo Lévi-Strauss — que os mitos "pensam-se nos homens, sem que o saibam" (1964, p. 20) e, acrescenta: "talvez temos que ir mais longe ainda, fazendo abstração de todo sujeito para considerar que, de uma certa maneira, os mitos pensam-se *entre eles*. Pois, trata-se aqui de evidenciar, não tanto o que há *nos* mitos... e sim o sistema dos axiomas e dos postulados definindo o melhor código possível, capaz de dar uma significação comum à elaborações inconscientes, que são o fato de espíritos, de sociedades e de culturas escolhidas entre os que oferecem, uns com relação com os outros, a maior distância" (1964, p.20). Não é de se admirar então se, ao analisar os mitos, Lévi-Strauss não perde muito tempo ao buscar o que eles podem significar concretamente para a comunidade da qual emanam; suas intenções são, antes de mais nada, comparativas. O

que interessa a ele é o fato de poder estabelecer, pouco a pouco e progressivamente, correspondências entre os mitos, correspondências reveladoras de estruturas comuns — embora sejam modificáveis — de uma população para uma outra, através de um jogo de transformações constantes. Em outros termos, trata-se, para Lévi-Strauss, de esboçar uma “sintaxe da mitologia” (1964, p. 16) e de consentir ao fato de seu empreendimento seja, ele mesmo, “o mito da mitologia” (1964, p. 20).

Qual a técnica interpretativa dos mitos que nos sugere o autor? Há de se convir que as indagações sumárias contidas no seu artigo “A estrutura dos mitos”<sup>3</sup> apoiam-se sobre bases lingüísticamente discutíveis. Não ficamos, então, muito admirados ao ver que o próprio tenha abandonado-as, parcialmente, nos seus trabalhos posteriores (“As Mitológicas”), substituindo-as, muitas vezes, pela genialidade sutil tanto quanto magistral de uma lógica irrepreensível, pelo menos a nível dos elementos escolhidos.

Tal discussão, todavia, por mais valiosa que seja, apenas poderia esconder, momentaneamente, a verdadeira natureza das questões que gostaríamos, hoje, de dirigir a Claude Lévi-Strauss. Resumidamente, diríamos: a oralidade não é a escrita e as operações lógicas possíveis a nível da primeira não são necessariamente as mesmas do que aquelas que se tornam possíveis mediante a escrita. Antes de se chegar lá, vejamos como, de maneira concreta, trabalha Lévi-Strauss.

Lévi-Strauss coleciona e reúne um conjunto de mitos das mais diversas proveniências. Não se preocupa muito com os contextos sócio-culturais particulares donde surgiram, menos ainda procura saber quem contou tal mito, para quem, quando e por que? Em seguida, ele *transcreve e resume* (de maneira excelente aliás) essas narrativas míticas, petrificando, no entanto e para sempre, na escrita uma fala originariamente viva, por essência evanescente tanto como contingente. Por meio de “frases as mais curtas possíveis” (os “mitemas”), busca destacar, enfim, para cada mito e de um mito para um outro, “pacotes de relações”, conferindo aos mitemas sua verdadeira significação e permitindo-lhe construir, passo a passo, a sintaxe da mitologia, clara expressão da lógica do “pensamento selvagem”.

No âmbito traçado pelo autor, a saber, a elaboração de uma “gramática” dos mitos, podemos entender porque Lévi-Strauss possa se satisfazer de ter chegado “no ponto onde o pensamento mítico ultrapassa-se a ele mesmo, e contempla acima das imagens ainda aderentes à experiência concreta, um mundo de conceitos livres desta servidão e cujas relações definem-se livremente” (1966, p. 407). Podemos entender e respeitar tão tamanho empreendimento. Resta-nos dizer que interessa-nos ainda pelo

que há *nos* mitos e por aquilo que, vivencialmente, representam para as sociedades particulares que os geraram e que, deles, continuam a viver hoje. É somente com base nisto, aliás, que poderemos mais tarde — também na linha de Cl. Lévi-Strauss — esboçar não mais uma gramática geral (e ilusória) dos mitos, e sim a gramática, por ex., da língua mítica dos Tupi, isto é, o conjunto dos princípios de estruturação dos mitos, vigentes neste mundo cultural mítico específico.

Com relação assim ao exposto, faremos três considerações que julgamos fundamentais se quisermos não apenas interpretar a mitologia (a ideologia) de uma sociedade indígena particular, mas também empreender um trabalho comparativo das mitologias de vários grupos indígenas (os remanescentes Tupi, por exemplo).

1 — Não se pode estudar significativamente a mitologia de um povo, seja qual for, sem tomar a sério o *contexto sócio-cultural amplo* no qual nasceu. O mito é, por exceção, o espaço e o ponto de convergência o mais absoluto dos mais diversos aspectos que possam constituir e definir uma sociedade: religião, política, economia, parentesco... natureza e cultura misturam-se num indiviso e singular concerto, que o simbolismo dos elementos constitutivos do mito só vem reforçar. Desprezar ou até desconhecer a natureza sempre singular destes traços sócio-culturais determinantes de um grupo significaria, nos termos de T. Turner<sup>4</sup> querer jogar tênis, sem raquete, rede, quadra, mas unicamente com regras.

2 — Não se pode estudar significativamente a mitologia de um povo sem tomar a sério o *contexto circunstancial* (ou seja, o contexto sempre particular ao qual fica vinculado o discurso mítico) de produção de um mito. Não somente conhecer quem conta, para quem, quando, por que?... mas ficar atento a diversos outros fatores tais como: o jogo dos interesses pessoais, a posição social do narrador, o teor de seu auditório, as cargas emocionais e afetivas que ambos trazem... enfim, a multiplicidade das circunstâncias nas quais o mito é reproduzido dentro e para a comunidade da qual emana e se nutre, e que, ao mesmo tempo, ele informa e recria constantemente.

3 — Enfim, há de se levar a sério o fato de que os mitos narrados não são “textos”, e sim “discursos”, uma “fala viva”, distintivo cultural fundamental para sociedades ágrafas. Isto significa que as narrativas de sociedades sem escrita obedecem a uma lógica própria que não é necessariamente a lógica que preside as produções escritas. Pois, onde os mitos pensam-se “entre eles” sem o conhecimento dos atores, a não ser no *livro* que, por definição, eles não fazem e não podem fazer? E sendo que aqueles que contam e que ouvem o mito não dispõem de nenhum dos meios

*gráficos* para sua “decifração”, será que temos que concluir que o mito não tem para eles sentido nenhum ou reconhecer que tem um outro? Ou eles nunca sabem o que dizem, ou dizem outra coisa. E neste caso, é possível que digam *a si mesmos* por meio do mito outra coisa do que os mitos, quando reduzidos a um conjunto sinótico de *textos*, dizem para nós<sup>5</sup>.

Ao fazer estas considerações críticas, não queremos insinuar que Lévi-Strauss não tenha conseguido, no “Pensamento selvagem” e nas “Mitológicas” estabelecer as necessárias distinções entre o funcionamento da “lógica do sensível” e o funcionamento da nossa lógica formal ou “científica”. Não conseguiu, sim, — não obstante em suas declarações antietnocêntricas, claras e honestas — pensar como pensam aqueles que não conhecem a escrita. Não conseguiu levar em conta a existência de diferenças a nível das operações lógicas, as quais, numa cultura da oralidade pura ou numa cultura predominantemente marcada pela escrita, constroem e definem de maneira particular todo e qualquer objeto cultural. Neste sentido, pode-se dizer que as “Mitológicas”, em particular, souberam domesticar e adestrar — de modo invulgar, é verdade — o “pensamento selvagem”.

#### FALA E ESCRITA: DOIS MOLDES COMPLEMENTARES DA CULTURA

Mas o que queremos sugerir ao afirmar que a oralidade não é a escrita e que as operações lógicas, possíveis numa e noutra — embora se recortem — não podem ser confundidas? Nada que seja misterioso. Sugerimos, ou melhor seria dizer, acreditamos no que se segue: o que pode produzir uma cultura enraizada na oralidade pura e simples (o caso das sociedades indígenas ágrafas, mas também de tantas outras comunidades culturais não “letradas”, espalhadas pelo mundo inteiro que, etnocentricamente, qualificamos de “analfabetas”!)... acreditamos que aquilo que tais sociedades produzem efetivamente não pode ser equiparado, nem assimilado, de antemão, ao que pode produzir uma cultura impregnada da lógica da escrita. Mas é sobretudo a nível da *interpretação* destas produções que nossa advertência se torna um imperativo metodológico. Toda análise interpretativa, toda tentativa explicativa de um fato cultural seja qual for (um discurso público, um mito, uma classificação, uma representação do universo, um ritual...), há de levar em conta e de tomar a sério o modo lógico singular que presidiu à construção do objeto cultural em pauta.

Não se trata assim de avaliar apenas o que uma cultura oral pode produzir com relação a uma cultura da escrita. Trata-se de medir, com

um certo grau de precisão, o que cada uma dessas matrizes e moldes culturais pode, em função do potencial lógico que lhe é próprio, oferecer de específico e de singular, conseqüentemente de original e de irredutível. Com outras palavras: não são as semelhanças das produções culturais que, a nós, primeiro, interessam; é a natureza e o porquê de suas diferenças respectivas que nos atraem. E temos esta convicção: o que é culturalmente possível numa sociedade *sem* escrita ou *com* escrita fica — não exclusivamente mas de modo determinante — subordinado e marcado pela lógica que esses meios peculiares de comunicação humana (a fala e a escrita) carregam e possibilitam.

De um lado do mundo para outro, é verdade, os homens procuram pensar, ordenar e organizar um universo que os ultrapassa; organizam o céu e as estrelas como também classificam diversamente o mundo vegetal e animal. Estes sistemas de representações, que variam de uma cultura para outra, resultam evidentemente de uma multiplicidade de fatores e de circunstâncias. Lévi-Strauss mostrou que um destes fatores, determinante, diz respeito ao pólo (“sensível” ou “abstrato”) que o único pensamento humano elege e a partir do qual constroem seus objetos culturais. Concordamos com isto, acrescentando, porém, que um outro fator — e, a nosso ver, não menos importante — remete à especificidade das operações lógicas que oferecem *o oral e a escrita*. As coisas deste mundo não se pensam nem são encaradas da mesma maneira segundo que se dispõe ou não da escrita ou, para dizê-lo mais brutalmente, desde que se começa a usar o lápis e a folha de papel.

Será que ganhamos com a escrita? Eis um outro problema que mereceria toda nossa atenção, desde que colocado da seguinte maneira: será que aquilo que, seguramente, a humanidade soube conquistar, não nos levou a esquecer paulatinamente e, em certos casos, irremediavelmente, o que podíamos *também* criar *com originalidade* quando não sabíamos ainda ler e escrever? Será, então, que este ganho “lógico”, conseguido pela descoberta da escrita, não se transformou em desperdício logis(ti)co num bom número de sociedades desenvolvidas (“letradas”) que, há pouco, já veneravam suas bibliotecas como continuam, hoje, cultuando seus burocratas e as memórias eletrônicas de seus computadores? Sociedades modernas que programam, por meio de uma requintada lógica *escrita*, guerras que não sabem mais controlar porque a imprevisível espontaneidade de *um gesto ou de uma palavra* não pode ainda ser introduzida na sua maquinaria escrita do pensar.

Claro que não temos a intenção de querer minimizar aqui os progressos tangíveis de uma humanidade prometida a realizar outras conquistas

ainda, mesmo se certos progressos, as vezes, são também regressos. Não pretendemos fazer a apologia ou a crítica do evolucionismo, menos ainda encabeçar seus exageros. Acontece, no entanto, que existe, no amplo campo da intelectualidade moderna, um outro tipo de exagero, tão sutil que anda despercebido: o fato de ter esquecido que todo progresso cultural é essencialmente *relativo* com relação ao que lhe permitiu surgir. Se, um dia, a gente começou a *ler e a escrever* neste mundo, foi porque — entre outras coisas — os homens já *falavam* e se comunicavam entre si. Ora, neste campo do reconhecimento crítico de nossas descobertas, a memória humana parece, muitas vezes, demasiadamente curta. Essas descobertas e conquistas, rapidamente, se tornam os motivos e os prismas distorcidos através dos quais, inconscientemente, cultivamos um etnocentrismo dos mais perniciosos. Em nome destas conquistas, acreditamos poder tampar de vez nosso passado ou, pelo menos, autorizamo-nos a apreciá-lo com um certo desdém nunca confessado. Desta maneira, acabamos encobrimos as verdadeiras dimensões de nossas raízes ao tomar, muito a sério e unilateralmente, nossos “progressos”. Transformamos o *relativo* em um absoluto. Tornamo-nos em nossa própria ilusão e, através deste narcisismo complacente, geramos os impostores e os fabricantes de nossa mediocridade futura.

É cômodo, sem dúvida, opor uma coisa à outra: a mão direita à mão esquerda, o branco e o preto, o sagrado e o profano, o rico e o pobre, o masculino e o feminino, o “desenvolvido” e o “subdesenvolvido”, o letrado e o analfabeto, a escrita e a fala... Mas o que tais oposições binárias teriam ainda que nos ensinar se, procurando medir o que une e distingue os termos de uma necessária relação, privilegiássemos apenas o primeiro termo, ocultando as dimensões do seu correspondente?

Repetimos: Só descobriremos p'enamente a especificidade lógica à qual a escrita nos abriu, se redenharmos com cuidado os caminhos (talvez perdidos?) da lógica própria que atravessa e rega o campo das produções culturais de sociedades ágrafas. Não temos assim a pretensão de demonstrar algo, e sim de questionar um não-dito cultural que merece ser dito. Colocamos um problema cultural amplo que apenas focalizamos aqui de um ponto de vista particular: o das lógicas empregadas e possíveis tanto a nível de culturas com predominância da escrita como a nível de culturas predominantemente orais. Embora essas lógicas se relacionem, elas não podem ser substituídas uma à outra. Estas lógicas se recobrem parcialmente mas não se reduzem a um denominador comum. São elas, sim, expressões complementares, distintivos fundamentais e necessários que devem ser respeitados, se quisermos manter um diálogo intercultural fecundo, essencial ao momento histórico de universalismo que vivemos.

CONCLUSÕES

1 — Insistimos, no início desta comunicação, sobre o fato de que os mitos — precisamente em função de sua forte carga ideológica — oferecem à antropologia social uma via real de acesso ao estudo das sociedades sem escrita. Só podemos assim confirmar e apoiar o que o Prof. Mércio Gomes dizia ontem, falando da variabilidade dos grupos Tupi e da necessidade de se descobrir a verdadeira natureza e as razões dessas variações. Pensamos que o estudo de sua mitologia, comum tanto quanto singular, ajudaria e muito a realizar um tal empreendimento, já que os mitos não são apenas estruturas, e sim estruturas jogadas e modeladas pela história, manipuladas por sociedades e homens concretos.

2 — Se, tendo renunciado a elaborar uma ilusória “gramática” geral dos mitos, somos, hoje, mais sensíveis e propensos a procurar entender as “palavras” míticas (o que há *nos* mitos) do que desejosos de construir logo uma possível gramática de uma “língua mítica *particular*”, que tal postura não provoque admiração. Ela decorre tanto da pretensão que se dá a antropologia social ao querer compreender o imenso leque das produções culturais de sociedades vivas quanto das limitações *metodológicas* que ela tem ainda que enfrentar para poder cercar melhor os objetos específicos de sua investigação. A análise interpretativa dos mitos levanta problemas epistemológicos que não podemos minimizar. Pensamos que pesquisas aprofundadas sobre a questão da lógica peculiar empregada na construção dos objetos culturais nas sociedades ágrafas poderão completar as notáveis intuições estruturalistas. Permitirão a nós, pelo menos, que ao procurar traçar o perfil dos Tupi remanescentes, não sejamos vítimas nem das armadilhas historicizantes, nem de certos artifícios estruturalistas.

3 — Levantamos uma problemática mais ampla: a das relações entre culturas da oralidade e da escrita. Seria um erro pensar que nossa comunicação se constitui num panfleto, denunciando formas discretas de um não menos discreto colonianismo cultural europeu, ou procurando fazer a apologia daqueles que — isto é verdade — chamamos (aqui também, e para nossa desgraça comum) de “analfabetos”. Dito isto, acreditamos que, por sua sorte, a cultura brasileira (até nas suas condutas) é uma cultura profundamente marcada pela oralidade. E nos custa dizer, sim, que copiar modelos estrangeiros para uma cultura como esta, cheia de originalidades e de potencialidades, um auto-suicídio cultural, cujas repercussões marcarão, com certeza e infelizmente, o futuro cultural de tantas outras nações. A verdadeira unidade cultural, pensamos, não é aquela que uniformiza; é aquela que sabe reconhecer, respeitar e integrar as diferenças.

## NOTAS

(1) — *La Pensée Sauvage*, Paris (Plon), 1966.

(2) — *Mythologiques* \* *Le Cru et le Cuit* (1964); *Mythologiques* \*\* *Du Miel aux rendres* (1966); *Mythologiques* \*\*\* *Origine des manières de table* (1968); *Mythologiques* \*\*\*\* *L'Homme nu* (1972), Paris (Plon).

(3) — “La structure des mythes”, um artigo, originalmente publicado em língua inglesa, em 1955. Retomado in *Anthropologie Structurale*, Paris (Plon), 1958, p. 227-255.

(4) — TURNER, T. S., “Narrative Structure and Mythopoesis: A Critique and Reformulation of Structuralist Concepts of Myth, Narrative and Poetics”, in *Arethusa*, 10/1, p. 101-163. Veja aqui p. 105.

(5) — Retomamos estas reflexões críticas aos apresentadores da tradução francesa de *the Domestication of the Savage Mind* de Jack Goody, Cambridge, 1977. Cf. O Prefácio de Jean Bazin e de Alban Bensa ao livro *La Raison Graphique. La Domestication de la Pensée Sauvage*, Paris (Ed. de Minuit), 1979, p. 7-29.

## A VONTADE DE SER: NOTAS SOBRE OS ÍNDIOS URUBU-KAAPOR E SUA MITOLOGIA

Etienne Samain

(Depto. de Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte)

### RETROSPECTIVA HISTÓRICA

Em abril de 1872, Gustavo Dodt subia o Rio Gurupi (divisa de Maranhão com o Pará), de sua foz às suas cabeceiras, para traçar a planta deste mesmo rio. Engenheiro alemão, naturalizado brasileiro, Dodt era também filósofo. Os relatórios de suas pesquisas<sup>1</sup> não deviam se limitar aos aspectos técnicos de sua missão. Dele, temos as primeiras informações relativas aos índios Urubu-Kaapor de língua Tupi:

“Os Urubu moram abaixo da barra de Uraim, porém não na beira do Gurupi. Suas aldeias acham-se entre as cabeceiras do Coraci-Paraná (rio do Sol) e do Piria, na Província do Pará, sendo o primeiro um confluente do Gurupi, e correndo o outro entre o Gurupi e o Capim. Esta tribo vive isolada e sem relações com a população civilizada; só nas suas correrias, que estendem até as margens do Gurupi que eles também transpõem, é que entram em contato com a população civilizada, para a qual as vezes se torna perigosa. Todavia força é confessar que os casos, em que eles têm disparado algumas fle-



chas, sobre canoas, que passavam no rio, ou sobre as casas na proximidade da colônia, são muito raros. Por causa da falta de relações são pouco conhecidos, mas parece que não são sem indústria, ao menos andam suas mulheres vestidas de saias de um pano grosso, tecido por elas mesmas, de algodão, que cultivam para este fim. Também seus arcos e suas flechas, que são de um tamanho descomunal (as flechas têm [1,8m.] de comprimento), são muito bem trabalhadas... eles usam muito de pontas de ferro para suas flechas e dizem que estas lhes são fornecidas por uns mocambos negros, que como se pretende, existem naquelas paragens”<sup>2</sup>.

Já no final do século passado, os Kaapor<sup>3</sup>, vitimados por várias epidemias, tinham-se retirado do lado maranhense e atacavam esporadicamente as frentes extrativistas (garimpeiros e madeireiros em particular) situadas entre os Rios Gurupi e Turiaçu. Darcy Ribeiro retratou, com base em uma documentação de primeira mão<sup>4</sup>, a história da “pacificação” que se seguiu. Iniciada em 1911 pelo SPI (Serviço de Proteção aos Índios), ela havia de se concretizar somente em dezembro de 1928, ameaçada, no entanto, logo depois (1929), pela morte violenta do capataz Benedito Jesus de Araújo no Posto “Pedro Dantas”, atual Posto Indígena de Canindé<sup>5</sup>.

Daqui por diante e até 1950, pouco se sabe dos Urubu-Kaapor<sup>6</sup>. Se as principais fontes oficiais da história Kaapor foram, entretanto, ogadas no lixo por um inescrupuloso delegado de Belém, felizmente a própria memória deste grupo tinha eleito um outro destino. *As Histórias de guerra* — de que falaremos mais adiante — testemunham tanto o lesespero, pelo qual passou a nação Kaapor ao longo destes setenta primeiros anos de contato, como sua determinação em redefinir sua identidade e o seu porvir cultural.

Fora das primeiras informações de cunho antropológico, recolhidas por R. Lopes em 1930<sup>7</sup>, foi necessário esperar a década de 50 para poder ispor das primeiras e — até muito recentemente — das únicas contribuições substantivas ao estudo dos índios Urubu-Kaapor: as de Darcy Ribeiro e de Francis Huxley. O primeiro, num artigo pioneiro sobre a nomia indígena brasileira, tratava e, até certo ponto, idealizava o ciclo al das atividades de subsistência dos Urubu<sup>8</sup>; interessava-se, com a laboração de Berta G. Ribeiro, da incrível arte plumária desses índios<sup>9</sup> preocupava-se, em particular, com as questões do contato e do convívio s Urubu com a sociedade nacional<sup>10</sup>. Os belos romances que o meso autor devia publicar, anos depois, testemunham a importância e as

dimensões do universo Urubu que conseguiu captar<sup>11</sup>. Por sua vez, Fr. Huxley publicava, em 1956, seus “Selvagens Amáveis”, a única monografia-narrativa existente até hoje sobre os índios Kaapor<sup>12</sup>.

É fora de dúvida que os trabalhos de D. Ribeiro e de Fr. Huxley, ao abrir vivencialmente o mundo dos índios Urubu, aguçaram, trinta anos depois, outros interesses e outras pesquisas no campo<sup>13</sup>. Indiscutivelmente, permitirão, no futuro, medir melhor também o impacto sócio-cultural criado pela sociedade envoltas sobre esta nação de umas seiscentas pessoas que, longe de ter perdido suas características culturais, reluta até hoje em “mexer com coisas dos brancos”.

#### A RESERVA ATUAL

A quase totalidade dos índios Kaapor vivem, hoje, em território maranhense, numa área de 530.524 ha., delimitada, há menos de dez anos pela FUNAI (veja o mapa). Esta área segue, a oeste, os meandros do Rio Gurupi de suas cabeceiras até o Rio Coraci-Paraná; prolonga-se, ao norte numa linha reta que, do Coraci, toma o rumo da BR-316 (São Luís-Belém); ao leste, acompanha o traçado desta estrada numa distância, que oscila de 35 até 60 quilômetros, até chegar à sua marca extrema sul, situada mais ou menos à altura do povoado de Zé Doca (sobre a BR-316). Nesta área, submetida à jurisdição da 6ª Delegacia Regional da FUNAI (com sede em São Luís), foram criados três Postos Indígenas: P. I. de Canindé; P. I. Alto Turiaçu; P. I. Guajá. O primeiro, situado na ponta noroeste da reserva, atende a sete aldeias Kaapor (Água Preta, Rabo de Mucura, Sarapozinho, Jauaruhu, Gurupiúna, Açaizinho, Maracacumé), três aldeias Tembê (Igarapé das Pedras; Banha e Canindé), sem falar de alguns remanescentes Timbira (Krikati e Gaviões) que vivem nas imediações deste Posto. O segundo, na fronteira leste, tutela um conjunto de onze aldeias, todas Kaapor, espalhadas entre os rios Turiaçu e Paraná. Se a abertura da BR-316, já tinha cortado em cheio algumas das antigas aldeias Kaapor, a demarcação desta área indígena deixou também à mercê de um brutal contato com a sociedade nacional, quatro outras aldeias Urubu (Paruasí, Tamaró, Taboca, Iakareãka). Vale a pena observar, todavia, que essas aldeias vão sendo, recentemente, abandonadas por seus moradores, os quais preferem se juntar aos seus demais irmãos de raça, que vivem dentro da área. O terceiro Posto Indígena, enfim, controla a parte sul da área onde perambulam grupos nômades Guajá.

Se a abertura da BR-316 repercutiu diretamente sobre as condições de saúde e os modos de sobrevivência das aldeias Kaapor situadas na parte



leste, não se deve pensar que as demais comunidades Urubu — em particular as da região norte que dependem, quase que exclusivamente, do atual P. I. de Canindé — escaparam por completo de tais problemáticas. Pois, embora a solidariedade existente entre as comunidades Kaapor seja, as vezes, medida por discretos rancores, é impressionante também o costume secular que têm seus membros, julgados sedentários, de se deslocar de um sítio para um outro. Além disto, não se deve minimizar o fato de que todas buscam coadunar existencialmente duas realidades: o impacto, atraente e detestado, com a comunidade nacional; sua vontade, consciente e tenaz, de salvaguardar sua identidade étnica. Poderemos agora ponderar melhor essas afirmações gerais, encarando alguns aspectos da situação sócio-cultural da aldeia de Gurupiúna, uma das sete aldeias sob o controle do P. I. de Canindé e na qual permanecemos durante quatro meses.

#### O P. I. DE CANINDÉ E A ALDEIA KAAPOR DE GURUPIÚNA

Não se chega sem dificuldades, é verdade, ao Posto Indígena de Canindé, sede da atual representação da FUNAI: um sobrado cinquentenário de madeira, em fase de reforma e de ampliação, erguido no meio de um coqueiral, numa majestosa curva do Rio Gurupi. É necessário fretar um dos raros batelões existentes na região, o qual tem ainda que enfrentar, ao longo dos dois ou três dias que dura a viagem<sup>14</sup> dezoito cachoeiras "respeitadas". Essas dificuldades de acesso poderiam deixar augurar que as sete aldeias Kaapor e as três aldeias Tembê, dependentes hoje deste Posto, permanecessem imunes. Explicariam, pelo menos, embora parcialmente, porque as pesquisas antropológicas, relativas aos índios Urubu, andaram tão discretas até hoje.

A sede de Canindé passou por um gradativo processo de reformas iniciadas desde 1978, quando começou a funcionar um curso de alfabetização da 1ª até a 3ª série, nos horários vespertinos e noturnos. Este curso atendia essencialmente aos índios Tembê e Timbira que moravam nos arredores imediatos do Posto. Mais decisivas, no entanto, foram as medidas conseguidas desde 1980 no plano da saúde. A partir desta época, começou a existir uma enfermaria modesta dentro da própria sede. As comunidades indígenas, dependentes de Canindé, puderam contar desde então com a presença, quase permanente, no local, de uma auxiliar de enfermagem bem como esperar, duas vezes por ano, pela passagem, na área, e uma Equipe de Saúde<sup>15</sup> colaborando com a Sucam. Não fosse, porém, o incomum dedicação profissional e humana das pessoas que se revejavam nesta sede, essas primeiras medidas teriam permanecido insuficientes. O fato de que, entretanto, o cacique de Gurupiúna (veja *infra*)

tivesse recebido uma curta formação de monitor de enfermagem, aliviou sensivelmente as condições gerais de saúde na região, permitindo controlar mais diretamente a evolução das principais moléstias que atingem os índios Kaapor. Entre elas, há de mencionar gripes, amigdalites, hepatites, casos de malária, de furunculose e de tuberculose, sem falar de uma situação generalizada de parasitoses intestinais (verminoses e amebioses) e, mais recentemente, de lesões oculares graves, provavelmente ocasionadas por agentes químicos alógenos.

A tutela exercida pela FUNAI nesta região do Gurupi não se limita aos domínios da educação e da saúde. Concretizou-se também pela implantação, desde 1980, de uma cantina reembosável com recursos iniciais de Cr\$ 150.000,00. Esta cantina procura atender algumas necessidades básicas dos índios com gêneros tais como leite em pó, café, arroz, açúcar, óleo, balas 22", chumbo e pólvora, querosene, ferramentas, fumo e cigarros, roupas e tecidos, e até alguns produtos de beleza. Como funciona? Em troca de sua força de trabalho<sup>16</sup>, em troca de varas de jabutis ou de alguns produtos de extração (cipó, breu), em troca de objetos de seu artesanato, de um saco de farinha de mandioca, de um par de galinhas, de ovos ou até de um quilo de carne ou de peixe fresco... o índio recebe uma contrapartida (em dinheiro ou, mais comumente, em mercadoria), regulada por uma tabela de preços estabelecidos e atualizados periodicamente pelo chefe do Posto<sup>17</sup>.

Não haveria sentido pensar que em tal iniciativa da FUNAI houvesse fins lucrativos. Obrigava, sim, muitas vezes, o encarregado do Posto a desdobrar-se para atender às mais diversas solicitações dos índios, em condições geralmente extenuantes e adversas (isolamento completo de Canindé a não ser pelo rádio; dificuldades de se encaminhar os produtos dos brancos por via fluvial...). Não significa, porém, que tal empreendimento não tenha incidido sobre o frágil equilíbrio organizacional e econômico das comunidades indígenas. Sem ser típica, a situação dos Kaapor de Gurupiúna é, deste ponto de vista, bastante esclarecedora, como logo veremos.

Seis léguas de mata alta e densa separam o P. I. de Canindé de Gurupiúna a maior — numericamente falando — de todas as aldeias Kaapor remanescentes. Totalizava, em janeiro de 1982, 77 habitantes (37 homens e 40 mulheres), distribuídos em vinte casas (uma para cada família nuclear), geralmente sem paredes, cobertas de palha de inajá ou de ubim, e ocupando dois sítios, distantes de um quilômetro, à margem de um minúsculo igarapé de água quase estagnada. Vivem os seus habitantes dos produtos da caça (veado, queixada, caititu, tatu, paca, jabu-

ti...), de alguns peixes e pássaros (jacu, mutum, inhambu...) mas, essencialmente, da farinha de mandioca e dos seus derivados (chibé, mandiocaba). Outras plantas (batata-doce, cará, milho) ou frutas (banana, limão, cupaçu, bacuri, melancia, caju do mato...) podem vir a recheiar esta dieta, muitas vezes frugal, cujo preparo e ingestão obedecem, até hoje, a uma complexa teia de prescrições e de tabus alimentares. Fora disto, e com graus variáveis de possibilidades, os índios podem complementar sua alimentação ou suprir outras necessidades, derivadas de sua relativa acomodação a certos padrões da sociedade envolvente, recorrendo ao que pode lhes oferecer a cantina da sede de Canindé ou outras fontes brancas menos escrupulosas.

E, a partir deste ponto preciso da economia Kaapor, que se pode avaliar o alcance e os reflexos das interferências do mundo branco; situar também a posição inquieta que ocupa o atual responsável da comunidade de Gurupiúna, Pimenta, monitor de enfermagem e funcionário pago pela FUNAI, a única pessoa da aldeia, aliás, capaz até hoje de expressar-se razoavelmente bem em língua portuguesa. Intermediário discreto entre a FUNAI e a sua comunidade, este homem de 35 anos, dedicado e generoso, não escapa de um patético processo de busca de identidade, que poderíamos melhor traduzir através de suas próprias palavras: reencontrar Maíra, o herói cultural Kaapor, que deu "ao branco todo o saber" mas que "noutro mundo, dará este saber ao índio" ou alimentar este novo sonho: "Todos os missionários (queria dizer "funcionários") acabam comprando uma casa e vivem em São Luís". Pois, se na época de nossas pesquisas, vimos várias famílias deixar Gurupiúna em busca de farinha de mandioca que lhes faltava, confidenciamos também os sofridos apelos do cacique Pimenta, junto a sua comunidade, para que fossem abertas novas roças. Jovens índios Kaapor já nos solicitavam dinheiro vivo, quando, outros, mais velhos, recorriam às trocas tradicionais. O próprio Pimenta via-se na obrigação moral de comprar um saco de farinha ao seu vizinho em troca de alguns bens "brancos", os quais, era o único, na aldeia, a poder eventualmente fornecer. O mesmo empregava para a construção de sua nova casa — a única e a primeira de barro — jovens pais de famílias ou adolescentes que ele pagava e alimentava, mas ficava transtornado ao perceber que, por falta de disponibilidade de tempo para caçar, as crianças dos primeiros citados, podiam passar fome. Se é difícil pensar numa irreversibilidade do processo iniciado, parece bastante claro, no entanto, que a aguda situação inflacionária que o Brasil atravessa, levará com certeza os Kaapor a reavaliar concretamente os parâmetros possíveis de sua convivência e dependência com relação ao mundo bbranco. É fora de dúvida, pensamos, que, ao invés das balas "22" que, há pouco, podiam comprar, não hesitarão em retomar brevemente

seus arcos e suas flechas que, felizmente, sabem, ainda hoje, muito bem manejar.

Para os Urubu-Kaapor, o homem branco é aquele que "tendo sapatões lisos e um chapéu de palha fina, anda com a camisa bem ajustada nas calças, com belo cinturão e, no punho, um relógio de ouro". O mesmo branco pertence também a um outro trinômio significativo: ele é "Civilizado-Crente-Cristão". Tais representações deviam se firmar na comunidade de Gurupiúna que, entre 1968 e 1977, abriu seu convívio aos membros do Summer Institute of Linguistics<sup>18</sup>. Tais membros não empreenderam somente, neste período, um extenso trabalho lingüístico; souberam também se interessar e reunir estórias sobre a "pacificação" dos Urubu, sobre seus resguardos bem como, através de outras curtas publicações experimentais, fazer-lhes descobrir elementos de nosso sistema solar ou de como se precaver da hepatite. Um campo de pouso foi aberto, no intervalo, a 800 m. da aldeia e a bem equipada casa de madeira, ocupada então pelo casal missionário, tornou-se, progressivamente e em horários marcados, enfermaria, no local de um curso de alfabetização e de corte e costura, centro de formação bíblico e de um culto semanal. Se os membros do Summer tiveram também uma participação direta na designação do atual cacique de Gurupiúna, o trabalho principal a que se dedicaram, diz respeito à tradução, em língua Kaapor (Tupi), de vários livros do Novo Testamento: o Evangelho de Marcos, os Atos dos Apóstolos e algumas outras Cartas Apostólicas de Paulo e de João, outrora dirigidas aos primeiros cristãos. Esses documentos impressos foram distribuídos aos habitantes de Gurupiúna. Serviram a sua "evangelização" e até despertaram, na época, a vocação de alguns "missionários crentes Kaapor" que, três semanas após a saída do Summer, encerravam todavia suas pregações públicas. A maioria guarda ainda os livros sagrados nas suas malas. Alguns outros os relembram com uma certa saudade: "Quando leio o Evangelho, fico triste pois o crente não fuma, não bebe, não rouba, não fez mal a ninguém". O leitor terá entendido: se é difícil medir os efeitos positivos e negativos de tal convívio, saberá que este e outros que o antecederam, deixaram — como veremos — suas marcas sobre o imaginário mítico, particularmente rico e vulnerável, destes remanescentes Tupinambá. Longe de aniquilar este imaginário, no entanto, esses contatos, a nosso ver, conseguiram reforçar as seculares inquietações religiosas e místicas desta nação: ou procurar ainda este paraíso sobre a terra, indo ao encontro de Maíra, ele que "nunca vai morrer" ou esperar o grande incêndio final que, ao limpar mais uma vez a terra, dará, enfim, aos índios, o saber cobiçado que possuem os brancos e tudo aquilo que, deles, ignoram. Reservados e, até certo ponto melancólicos, homens e mulheres de uma estupenda etiqueta e pudor, não podemos ver como as

precárias possibilidades de sobrevivência dos Urubu atuais poderiam conduzir, com ou sem Deus, a uma mutação desta tônica em uma salvação cheia de inquietações.

A MITOLOGIA KAAPOR

Os trabalhos de C. Nimuendajú, de A. Métraux, de E. Schaden e de Fl. Fernandes<sup>19</sup> permanecerão, ao lado de clássicos dos séculos 16 e 17 (André Thévet, Jean de Léry, G. Soares de Souza, Cl. d'Abbeville...) fundamentais e indispensáveis para qualquer tentativa de abordagem e de compreensão da mitologia Tupi-Guarani. A mitologia dos remanescentes Urubu-Kaapor não escapa a este quadro referencial básico. O que, no caso, mais surpreende, é o fato de que quinhentos anos após o Descobrimento do Brasil, esses índios possam, ainda, testemunhar, vivencialmente, este incomum e vigoroso sistema de representações que, do norte ao sul, firmava, então, a grande família Tupinambá.

Fr. Huxley<sup>20</sup> é o único autor que se interessou diretamente à mitologia Kaapor. Deixando de lado um bom número de suas conjecturas interpretativas muito discutíveis, o material mítico por ele reunido — embora seja sob a forma de resumos — não é apenas abrangente; é muito mais importante do que aquilo que uma primeira leitura poderia deixar entrever. No decorrer de duas estadas no campo, junto aos Urubu, conseguimos, trinta anos depois, registrar mais de vinte narrativas míticas diferentes das quais temos, na maioria dos casos, duas ou até três versões. Estas estórias, cujas temáticas, quase sempre, foram definidas pelos próprios narradores, foram contadas, quer em língua Tupi, quer em língua portuguesa. Tapiã, Tanuru e Jupará foram os responsáveis das primeiras. Pimenta que as traduziu, foi também o narrador das demais. Antes de oferecer a íntegra destes documentos, pareceu-nos interessante apresentar aqui algumas reflexões preliminares que possam orientar a sua leitura bem como ajudar o leitor, desde já, a descobrir outras vertentes atuais da cultura Kaapor.

Será que existe um *corpus* mítico Kaapor definido? Não é impossível, embora nossas indagações diretas não tenham conduzido a algo de claramente significativo sobre o assunto. Esta observação feita, os mitos focalizando a figura de Maíra, herói cultural principal dos Kaapor, ocupam, por certo, um lugar central no eventual *corpus* mítico a ser reconstruído. Pois, tanto as façanhas deste herói e dos seus companheiros<sup>21</sup> — todos nascidos de troncos ocos — para povoar, “ensinar” e tornar possível a vida sobre uma terra varada por um dilúvio inicial; tanto as incessantes

correrias do mesmo através de um mundo que ele semeia e, periodicamente, destrói pelo fogo; tanto ainda o destino deste pai infanticida que continua vagando neste mundo, perseguido pelo seu outro filho e que, ao mesmo tempo, acolhe o seu “pessoal vivo” para morar numa terra-sem-mal; tanto, enfim, a natureza deste homem (sectário, vingativo, que não admite a desconfiança ou o engano) como deste “deus” (“duro e resistente como o ferro”, “sempre parecido como rapaz novo”, “trabalhando num lugar onde não existe escuridão mas só luz”, ele que “vivo, nunca vai morrer”...) ...tudo isto pode dar conta não apenas de um *ethos* geral típico desta nação indígena bem como esclarecer aspectos singulares e ainda atuais de sua cultura como tentaremos sugerir-lo, agora, através de algumas outras aberturas.

Uma cultura que se poderia qualificar de patrimoniosa, no que diz respeito às suas instituições sociais, as aldeias Kaapor constituindo-se prioritariamente com base em laços de família, e cada família nuclear vinculando-se diretamente ao seu responsável masculino. Neste quadro os antigos tuxauas, chefes militares, outrora encarnações dos ideais guerreiros de suas respectivas comunidades e miniaturas do próprio Maíra, deram lugar, hoje, a “capitães”, inspiradores locais e conselheiros discretos mais do que autoridades institucionalizadas. Uma cultura parcimoniosa também em termos de atividades rituais coletivas. O nervo vital da existência Kaapor — a guerra — uma vez rompido, desaparecia com ele não apenas o ritual de investidura do novo tuxaua, como também se reduziam as ocasiões de celebrar, através de bebedeiras coletivas de cauim, o êxito vitorioso de expedições guerreiras. De maneira semelhante, vão se perdendo atualmente, os dolorosos rituais pubertários, masculinos e femininos, quando, escarificados e expostos ao sol com formigas amarradas em torno da cabeça e da cintura, os jovens aprendiam a virtude e o ideal supremo dos Kaapor: ser *aitã*, isto é — como dizem ainda — “duro”, “resistente”, “firme”, “corajoso”, “eterno”... Se os Urubu se entregam, ocasionalmente hoje, a alguns baillados, característicos dos caboclos da região, apenas fazem questão de celebrar sua grande liturgia comunitária: a “Festa do batizado”, quando, na lua cheia de outubro, ao final de uma noite alegre, as crianças nascidas durante o ano são apresentadas pelos seus padrinhos ao sol nascente. O leitor já terá induzido: esta festa não passa de uma cristianização do antigo ritual de apresentação, ao mesmo sol, daqueles novos guerreiros, consagrados pela morte de seu primeiro inimigo.

Além dessa economia organizacional e ritual, que a própria natureza de uma nação devota à guerra poderia justificar mas que, no caso particular, o modelo mítico subjacente ajudaria, pensamos, a sustentar melhor, o vulto dado à pessoa de Maíra deveria ainda — embora que parcialmente

— explicar certas crenças e condutas simbólicas que se perpetuam no meio dos Urubu. Entre elas — e para não nos estendermos demasiadamente, agora, sobre o assunto — apontaríamos: suas seculares e freqüentes andanças de um local para um outro; à maneira de Maíra, também, seu costume de abandonar um sítio, incediando-o totalmente, quando da morte de uma personagem adulta importante; o medo visceral de se sentir perseguido inexoravelmente pelo “espírito” de um defunto ou de enfrentar a escuridão, domínio das potências mortíferas; enfim e sobretudo, toda uma mística, mistura de angústia existencial e de busca infinita de uma salvação, frente a um destino que parece sempre querer esmagá-los. Se é verdade que os Urubu nunca são totalmente vencidos, nunca, porém, são vencedores. Pergunta-se: em que medida não serão para sempre os Ulisses e os Sísifos indígenas, nascidos marcados por um destino do impossível?

Ao lado dos mitos fundadores, as *Histórias da guerra* constituem-se em um outro conjunto ilustrativo da mitologia Kaapor. Se nenhuma dessas narrativas foi registrada até hoje, o fato se explica pela própria relutância que têm os Kaapor em contar tais histórias de que “não gostam” porque “dão muita tristeza”. Uma tristeza que, num primeiro nível de interpretação, entender-se-ia perfeitamente, já que essas narrativas tratam diretamente de matanças ocorridas entre “próprios parentes”<sup>22</sup>. A dimensão trágica das mesmas, no entanto, não deixa dúvida: mesmo que tivessem um fundamento na história, a carga dramática, que tais fatos acumulavam, serviu de condensador e de argumento suficiente para que, ao nível mítico, seja possível evocar amplamente a incrível gesta da nação Kaapor. Gesta e epopéia de uma nação que — provavelmente logo depois dos primeiros contatos com o mundo branco — ressentiu a urgência de recordar seu legítimo passado e de catalisar todos os triunfos necessários à sobrevivência.

Essas histórias são também verdadeiras e preciosas crônicas sobre o que findava de acontecer. Aprendemos que, fixados do lado paraense, os Kaapor emigravam, numa certa época<sup>23</sup> para o Rio Guamá. De lá, alguns foram levados por brancos para a região do Rio Turiaçu, em território maranhense, antes de regressar para o Guamá, via o Rio Coraci, que subiram de sua foz em direção de suas cabeceiras. Na mesma época, outros grupos Kaapor viviam a jusante do Guamá, junto ao Rio Capim. As mesmas histórias evocam, de passagem, o temor que inspiravam então os “Manduruku” (*sic*), os “Olhos Vermelhos”, que viviam do lado de Belém, bem como estes “Branços de boca preta que comiam a gente”, muito provavelmente mocambos negros que, em busca de ferramentas, os Kaapor atacavam; elas ridicularizam os Maku (*sic*) das cabe-

ceiras do Coraci e insistem sobre o fato de que os Kaapor — embora inimigos natos — deveram ao rapto de duas mulheres Guajá a sua sobrevivência e o seu recrescimento enquanto nação, quando estavam por acabar.

No entanto, se, ao deixar registrado o que tinha acontecido antigamente, tais histórias não livraram, até hoje, o povo Kaapor de sua “vontade de chorar”, não devemos pensar que os motivos aparentes sejam necessariamente as razões últimas. Por meio dessas memórias fantásticas, com efeito, é todo o universo moral e sagrado dos Kaapor que, de repente redesenhado, volta à tona: a mágica desafiadora do lutador que, com o arco ou a borduna na mão, matava, sabia “pular alto e longe” e, “ligeiro”, escapava assim às flechas do inimigo a quem gritava: “Não tem quem vai contra nós!”; toda uma arte de ser homem e toda uma técnica de combate com ataques matutinos e emboscadas fatais, realizados de preferência enquanto o inimigo ainda festejava; toda uma ética guerreira também que obrigava, por exemplo, o tuxaua a reservar para si o tuxaua rival, furando os olhos deste visionário para que sentisse também toda a dor e a humilhação. Essas crônicas, enfim, ao tratar dos brancos, estranhos, ricos e atraentes tanto como covardes, traiçoeiros e cruéis, nos conduzem a um terceiro componente da mitologia Kaapor atual.

São elas — relativamente poucas — narrativas, caboclas<sup>24</sup> e bíblicas, que os Kaapor integraram, no decorrer das últimas décadas, ao seu *corpus* mítico, remoldando-as ou impondo-lhes suas indispensáveis marcas tradicionais. Se Jesus, assim, pode ser configurado pelos índios ao filho de um Maíra moderno que — confessam — não souberam receber dignamente, embora tivesse sido enviado a eles *primeiro*, não significa, porém, que sua mãe, a Virgem Maria, uma solteira bonita que vivia com o seu velho pai, devia ser dispensada da surra que José lhe deu, quando percebeu que estava grávida. O mesmo Jesus, odiado, desde pequeno, por não ter pai, será morto, várias vezes, com flechas e pauladas. Ao ressuscitar sem-rado... Mas, já será tarde demais: o pai deste menino, desgostoso pelo acontecido, deixará para a sobrevivência da mãe um *casal de bezerras* e de *galinhas* e puxará na direção dos céus o fio e a tábua em cima da qual, Jesus, sentado, desaparecerá para sempre ao olhar índio. As influências evangelizadoras diretas que, como vimos, não pouparam esta nação indígena, deveriam ainda explicar porque não conseguimos recolher outras histórias, rotuladas desta vez como sendo daquelas que “a gente tem vergonha de contar”. Um conjunto importante, suspeitamos, de narrativas

róticas e picantes que os Kaapor, por serem justamente muito pudibundos, não poderiam tão rapidamente dispensar.

Dos mitos relativos a Maíra, passamos às histórias de guerra e a outras, expressões do imaginário Kaapor e legados de cinquenta anos de contato. Voltamos para algo próximo de nosso ponto de partida: um utro fundo arcaico da mitologia Kaapor que diz respeito não apenas a certas representações do universo e dos entes que, nele, habitam, mas que, também, testemunha de práticas, outrora típicas dos grupos Tupi: o animismo e a antropologia ritual.

As narrativas às quais vamos nos referir, agora, sem se constituir em um gênero específico, apresentam, no entanto, uma trama temática até formal, bastante singular. Podem elas contar a história de um jovem rapaz não-púbere que, atraído pelos ovos que o bacurau está chocando, acaba sendo levado pelo pássaro noturno longe da casa paterna, a qual voltará “como um homem”. Pode se tratar do pai de uma criança recém-nascida e de resguardo, procurando os jabutis, única comida permitida aos seus, e que, de repente, se defronta com o dono de todos os bichos do mato, o perigoso Curupira que, além de lhe recusar comida necessária, planeja deslealmente sua morte; pai este que, embora meaçado nas suas raízes vitais, triunfará deste sinistro e funesto casal opedeiro, deixando no prato do Curupira, a vagina ensopada de sua mulher. Pode se tratar, ainda, de um jovem homem que, para vingar seu irmão casado, morto e levado por *Aé* — a onça de olhos azuis que, com o seu pessoal, vive nas entranhas da terra —, arrisca-se neste domínio nimalesco verdadeiro, saindo dele como guerreiro consagrado... Em todos os casos, os heróis destas narrativas partilham um mesmo destino: arrastados por necessárias missões humanas, entregues ao mundo dos bichos, que tanto os protegem quanto os enganam, o périplo fantástico que todos percorrem, termina sempre com a sua volta vitoriosa do local de origem. Chegando lá, estranhamente, morrem de repente, para ser, logo depois, ressuscitados por pajés, sábios e visionários, intermediários necessários entre a natureza e a cultura. É claro que tais narrativas remetem a rituais de passagem. Abrem, no entanto, para toda uma cosmologia de que devemos falar rapidamente.

Para os Kaapor, a terra, de que ocupam o umbigo, estende-se muito longe até alcançar o imenso buracão, cheio de escuridão, que a limita. Esta moradia suprema, na qual gostariam de viver eternamente, junto a Maíra, permanece, todavia, misteriosa e inquietante. Do lado do mar, ao este — onde nasce o sol mas que, também, os olhos fechados dos seus mortos ainda contemplam — vivem os brancos que “têm carros, que têm

tudo...” É sobre esta planície também que os índios deparam-se não apenas com os “encantados” e os “espíritos”, benevolentes ou malevolentes do mato e das águas, mas sobretudo com a parte que “não presta” do espírito de seus defuntos que, rancorosos, os perseguem. Para onde poderiam eles se dirigir? O além da abóbada celeste permanece para eles pouco explorado. Se o filho (moreno) de Maíra foi reencontrar a “alma” do seu irmão (de cor branca) que o próprio Maíra (moreno) matara; se, dali, este *Tupã* faz cair chuvas e pedras sobre o seu pai, é pouco provável que os Urubu-Kaapor tenham imaginado — a não ser recentemente — que, ao lado dos pássaros, podiam se reunir lá os “espíritos bons” daqueles que os deixaram. O aquém da crosta terrestre dá acesso, através de um fininho buraco de formiga, em forma de funil, que vai se abrindo, a uma vasta mata, outro mundo onde moram animais ferozes, dignos dos Kaapor, bem como, também, a parte que “não estraga” dos seus mortos. Com isso os Kaapor querem salientar sua relação com o mundo animal, como também, se distinguir culturalmente deles.

As narrativas de que falamos alocam aos pajés papéis importantes. Os Kaapor atuais perderam, no transcorrer do tempo, muitas das suas técnicas xamanísticas; parecem, porém, reaprendê-las progressivamente hoje, no contato com alguns índios Tembé. De maneira semelhante, no que diz respeito ao canibalismo ritual, não temos absoluta certeza de que os Kaapor o praticaram. É certo que eles tiveram de conviver com tribos “que comiam gente”, como também, seria surpresa para nós o fato de que, num passado longínquo, remetia ao ritual sagrado da execução dos seus prisioneiros.

Essas notas genéricas sobre a mitologia Kaapor não pretendem, evidentemente, esgotar o poder multiforme da palavra mítica de que tratamos num artigo anterior<sup>25</sup>; apenas poderão, esperamos, fornecer aos estudiosos da mitologia Tupi-Guarani, subsídios capazes de pôr em relevo, não apenas as semelhanças temáticas, como também, a natureza das diferenças fundamentais, que existem entre as várias expressões de uma mesma ideologia.

#### NOTAS

(1) — DODT, G., *Descrição dos Rios Paranyhyba e Gurupy*, São Paulo (Col. Brasileira, V), 1939, recentemente republicado: *Descrição dos Rios Paraíba e Gurupi*, Belo Horizonte (Ed. Itatiaia/USP), 1981.

(2) — ID., *Ibid.*, p. 86-87.

(3) — Os Kaapor (Pegada-do-Mato) eram melhor conhecidos pelos seus antigos rivais tribais como os “comedores de bosta de cachorro”. Nos casos de doenças incuráveis, tinham o costume de colocar na brasa excrementos de ca-

chorro. Do produto assim tratado, se fazia um pó que o doente ingeria sob a forma de uma cna. Os brancos, por sua vez, passaram a chama-los de "Urubu", suspeitando-os de comer "carne podre".

(4) — RIBEIRO, D., *Os índios e a Civilização. A Interpretação das Populações Indígenas no Brasil Moderno*, 2ª ed., Petrópolis (Vozes), p. 170-184.

(5) — Este dramático acontecimento me foi contado por Pimenta, cacique Kaapor da aldeia de Gurupina, em julho de 1981, praticamente nos seguintes termos: "Logo depois dos primeiros contatos e quando os brancos tinham saído para procurar novas ferramentas em vista da construção do Posto, espalhou-se uma epidemia de sarampo. Oropó — índio Kaapor que será o assassino — tinha voltado para sua aldeia. Encontrou lá sua mulher e sua criança, mortas. Brabo, decidiu ir matar Araújo, que julgava responsável. Os índios Kaapor tentaram dissuadi-lo. Em vão. Armandando com um arco e um feixe de flechas, foi até às margens do Rio Gurupi. Era a época das águas altas. Chamou o Araújo para poder atravessar de barco. Araújo concordou. Os índios e os brancos, que trabalhavam no Posto, não duvidaram das intenções de Oropó. Pensavam que vinha para pedir algumas ferramentas. Oropó atravessou e assim que chegou, logo, se dirigiu para o local onde Araújo descansava numa rede. Cumprimentou Araújo e perguntou: 'Você sabe como se flecha uma anta? 'Oropó tinha virado as costas, esticava seu arco... de repente, virou de novo e acertou o Araújo no fundo do peito. Flechou também três outros brancos e índios... e fugiu. Mergulhou no Rio Gurupi, nadando debaixo d'água, subindo e mergulhando de novo. Ninguém quis atirar sobre ele. Oropó morreu, faz trinta anos".

(6) — "Pouco mais de 25 anos de convívio pacífico custaram aos índios Urubu cerca de dois terços de sua população, vitimada, já não por trabucos, mas pelas epidemias de gripe, sarampo, coqueluche e outras moléstias que assolaram suas aldeias". Cf. RIBEIRO, D., *Uirá sai à procura de Deus*, 3ª ed., Rio (Paz e Terra), 1980, p. 15. Foi precisamente, em novembro de 1939, que Uirá, desesperado e também, se lançava no Rio Pindaré à procura de Maira.

(7) — LOPES, R., "Os índios Urubu", in *Boletim do Museu Nacional do Rio de Janeiro*, nº 8, 1932, p. 127-129 e "Os Tupi do Gurupi", in *Actas del XXV Congresso Internacional dos Americanistas. La Plata: 1932, I*, Buenos Aires, p. 139-171.

(8) — RIBEIRO, D., "Os índios Urubu. Ciclo anual das atividades de subsistência de uma tribo da floresta tropical", in *Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, São Paulo (Ed. Anhambi), pp. 127-155, reproduzido in *Leituras de Etnologia Brasileira* (Org. E. Schaden), São Paulo (Comp. Ed. Nacional), 1976, p. 23-24 e in *Uirá* (veja a seguir), p. 31-59.

(9) — RIBEIRO, D., e RIBEIRO, B. G., *Arte plumária dos índios Kaapor*, Rio, 1957.

(10) — RIBEIRO, D., *Uirá sai à procura de Deus. Ensaios de Etnologia e indigenismo*, Rio de Janeiro (Paz e Terra), 3ª ed., 1980 (Original: 1957).

(11) — RIBEIRO, D., *Maira*, Rio de Janeiro (Civilização Brasileira), 2ª ed., 1980 e, recentemente, *Utopia Selvagem. Saudades da inocência perdida. Uma fábula*, Rio de Janeiro (Ed. Nova Fronteira), 1982.

(12) — HUXLEY, Fr., *Affable Savages: An Anthropologist among the Urubians of Brazil*. Londres, 1956. Trad. port.: *Selvagens Amáveis*, São Paulo (Col. Brasiliense, CCCXVI), 1963.

(13) — Mencionamos aqui o trabalho de LARAIA Roque de Barros, *Organização Social dos Tupi Contemporâneos*. Tese de Doutorado. USP/São Paulo, 1972: as pesquisas sobre a arte plumária Kaapor de R. STREIFF. "La collection Urubu (Brésil) du Musée d'ethnographie de Genève". in *Bulletin de la Société suisse des Américanistes*, nº 31, p. 35-54 e de D. SCHOEPP, "Essai sur la

plumasserie des indiens Kayapo, Wayana et Urubu-Brésil", in *Bulletin annuel du Musée Ethnographique de la ville de Genève*, 14, 1971, p. 15-68. Dispomos também hoje de um amplo material lingüístico-religioso, em língua Kaapor (Tupi), elaborado por membros do Summer Institute of Linguistics entre 1968 e 1977: não apenas cartilhas da língua Urubu, mas também várias traduções de livros do Novo Testamento (veja *infra*) e, recentemente, um *Dicionário por tópicos Urubu-Português*, compilado por James Y. KAKUMASU, Belém (Summer Institute of Linguistics), 1983.

Dever-se-á contar, daqui a pouco, com as pesquisas (1981) de W. Balée e de sua esposa, sobre a ecologia e a arte das comunidades Urubu sob a jurisdição do P.I. Alto Turiaçu; também com os filmes realizados pela lingüista Lucinda Ferreira Brito, a qual procurava, em janeiro de 1982, codificar a linguagem gestual da meia-dúzia de surdos-mudos vivendo na reserva Kaapor. Dever-se-á aproveitar também das informações Kaapor recolhidas, desde 1979, por Virgínia Valadão (que trabalha, hoje, sobretudo com os índios Tembê, bem como das nossas próprias pesquisas sobre a mitologia Urubu-Kaapor, realizadas com a minha esposa, durante quatro meses, junto aos índios da aldeia de Gurupina.

(14) — Desde Alto Bonito, um lugarejo à beira do Gurupi, na divisa dos Estados de Maranhão e Pará, aproximadamente a 495 km. de São Luís, sobre a BR-316.

(15) — E.V.S., funcionando com recursos da FUNAI e composta de um dentista, uma enfermeira e uma laboratorista.

(16) — No caso particular dos índios Tembê que, em 1981-82, época de remanejamento do Posto de Canindé (construção de uma escola e de uma enfermaria, independente da sede, com sala de espera, consultório médico, pequena sala de internamento, sala de curativos e aposentos da encarregada), fabricavam tijolos ou se engajavam como pedreiros, sob a direção de um mestre-de-obra branco.

(17) — Para se ter uma idéia, eis alguns itens desta tabela de preços em vigor em janeiro de 1982: dia de trabalho, Cr\$ 300,00; alqueire de farinha, Cr\$ 700,00; quilo de carne ou de peixe fresco, Cr\$ 50,00; quilo de tocinho, Cr\$ 90,00; jabuti (unidade), Cr\$ 120,00; arco grande, Cr\$ 100,00... Na mesma época, um quilo de café custava Cr\$ 250,00; uma lata (800 g.) de leite, Cr\$ 440,00; uma lata de querosene (18 litros), Cr\$ 1.100,00; um blue-jean, Cr\$ 1.200,00; um baton, Cr\$ 30,00; um maço de cigarros (Hollywood), Cr\$ 71,00; uma rede, Cr\$ 2.500,00; uma bala "22", Cr\$ 20,00...

(18) — Sobre o histórico e os objetivos fixados pelos "missionários da linguagem" do Summer, remetemos ao debate crítico, publicado in *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, nº 7 (julho de 1981), p. 59-73.

(19) — Sem pretender à exaustividade, assinalamos: NIMUENDAJÚ, C., "Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion des Apapocúva-Guarani", in *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, 1949, XLVI e, sobretudo, "Sagen der Tembê-Indianer", in *Ibid.*, Berlin, 1951, XLVII, assim como "Fragmentos de Religião e Tradição dos Índios Sipáia" (1919-1922), traduzido para o português, in *Religião e Sociedade*, 7 (julho de 1981), Rio de Janeiro (Tempo e Presença), p. 11-47; MÉTRAUX, A., *A Religião dos Tupinambá e suas Relações com as Demais Tribos Tupi-Guarani*, 2ª ed., São Paulo (Cia. Editora Nacional/EDUSP: Brasiliense, nº 267), 1979 e *Religions et Magies Indiennes d'Amérique du Sud*, Paris (NRF/Gallimard), 1958; SCHADEN, E., *A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil*, Rio, 1959 e *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*, 2ª ed., São Paulo (Dif. Européia do livro), 1962, FERNANDES, Fl., *Organização Social dos Tupinambá*, São Paulo (Dif. Européia do livro), 1963 e "Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas", in *ID.*, *Investigação Etnológica no Brasil e outros Ensaios*, Petrópolis (Vozes), 1975.





— Situadas fora da reserva (e em vias de abandono)

- |             |               |
|-------------|---------------|
| 18. Taboca  | 20. Tamaró    |
| 19. Paruasi | 21. Iakareãka |

Cópia, reduzida e corrigida, do mapa realizado, em outubro de 1980, por Fred. Spaty.

## MITO E DISCURSO: OBSERVAÇÕES AO PÉ DA PÁGINA \*

*Eni Pulcinelli Orlandi*  
(Depto. de Linguística, UNICAMP)

Colocar o estudo do mito na perspectiva da Análise de Discurso pode ser bastante produtivo. Penso mesmo, que, para a Análise de Discurso, este é um desafio metodológico que pode ser muito revelador dos avanços e dos limites disso que se pretende considerar como uma forma de conhecimento da linguagem e, por extensão, do homem.

No entanto, ou justamente por isso, creio que é uma aproximação que não pode deixar de ser feita sem cuidados.

Antes de tudo, porque se trata de uma reflexão que se fará, necessariamente, de forma transcultural e a Análise de Discurso traz as marcas de uma metodologia cuja origem se liga a uma forma específica de sociedade. Essa forma é passível de caracterização por conceitos como: posição de classe, formação discursiva, formação ideológica, lugar social do locutor, noção (dialética) de sujeito etc. Enfim, o quadro teórico da

(\*) — Essas considerações não resultam de um trabalho preparado para o Encontro, mas foram elaboradas a partir das observações que fizemos, no debate, ao trabalho de Etienne Samain, "Reflexões críticas sobre o tratamento dos mitos".

Análise de Discurso tem suas condições de produção comprometidas com um certo tipo de sociedade. E a própria concepção de linguagem, a própria noção de discurso tem sido explorada (e definida) nessa direção.

O risco, como diz Clastres (1978), é “se exercer nosso discurso científico sobre as outras culturas”, o que retrata o nosso necessário etnocentrismo.

Nem por isso acredito que se deva restringir a Análise de Discurso à produção verbal de um só tipo de sociedade. Longe disso. Acho mesmo que é justamente nos riscos, nas tensões, na procura de se alargar os limites, que podem acontecer as descobertas mais fecundas. Com a condição de se levar em conta o que já foi, de: forma sistemática, adquirido na Análise de Discurso, e procurar determinar, com certa cautela, os domínios distintos, tendo controle sobre a transferência de técnicas, de operações e de conceitos.

O conceito de *discurso*, que acredito o mais fecundo para a análise, é o que desloca a noção de linguagem enquanto *informação* e propõe que se considere o discurso como efeito de sentidos entre locutores. Situa-se, assim, esse conceito, entre o de *língua* — que é geral, abstrato — e o de *fala* — que embora seja concreto, é individual. O discurso se coloca, então, como um lugar *particular* entre língua e fala: é o lugar do social, histórico e não-abstrato.

Dessa maneira, podemos considerar a produção lingüística (trabalho) na sua relação com a produção social em geral. E isso se faz porque a noção de discurso implica a relação da linguagem com a *exterioridade* (os falantes, a situação, o referente), exterioridade essa que constitui o que chamamos *condições de produção do discurso*.

Assim, podemos dizer que o laço que liga as significações de um discurso às suas condições de produção não é secundário mas *constitutivo* mesmo das suas significações (Cf. Haroche, et alli, 1971).

Em geral, pode-se dizer isso de forma simplificada, dizendo-se que o discurso tem relação com o seu contexto.

Essa noção, a de contexto, por sua vez, também deve ser esclarecida. Há vários tipos de contexto que são constitutivos da significação:

- 1. *Contexto lingüístico* (ou co-texto): relação de um elemento lingüístico (palavra, sintagma, frase etc) com os outros.
- 2. *Contexto textual*: relação de elementos que definem a estrutura do texto, suas grandes partes, sua unidade.

3. *Contexto de situação*:

- a. no sentido estrito, é contexto de *enunciação*: são as circunstâncias imediatas da interlocução.
- b. no sentido amplo, é o contexto *sócio-histórico, cultural, ideológico*.

Há diferentes tendências, na Análise de Discurso, que se definem em relação às diferentes espécies de contexto que privilegiam.

De minha parte, acredito que a Análise de Discurso mais consequente e mais explicativa — no sentido crítico — é a que considera *inpequenas doentes, a culpa sempre recaia sobre os pais, sendo o mamãe* *clusive* o contexto no sentido amplo, ou seja, o sócio-histórico ou ideológico, sem deixar de lado as outras espécies de contexto.

Então, quando, na Análise de Discurso, se fala das condições de produção, está-se falando dos interlocutores, da situação e do referente do discurso ou, mais simplesmente, do seu contexto-de-situação<sup>1</sup>.

Segundo Pêcheux (1969), o que conta no discurso, em relação ao seu contexto, não são os falantes como tais mas as imagens de seus lugares, ou seja, são as *formações imaginárias* que presidem o discurso. Há regras de projeção que estabelecem as relações entre as *situações* (sociológica e objetivamente definíveis) e as *posições*, que são as representações dessas situações no discurso. Por exemplo, a imagem que se faz do lugar social do antropólogo, ou a imagem que se faz do lugar do patrão etc.

Essas *formações imaginárias* levam em conta: a relação de *forças* (relação entre os lugares sociais dos interlocutores), a relação de *sentidos* (a intertextualidade, ou seja, a relação entre um discurso e os outros) e a *antecipação* (a forma como o locutor se representa e as representações do seu interlocutor).

A antecipação é responsável pela estratégia do discurso, isto é, pela regulamentação das respostas, pela argumentação etc.

A relação de sentidos — o fato de que há relação necessária entre os vários discursos — leva-nos a estabelecer certas distinções. Considera-se, assim, que, *de direito*, não se pode falar em um discurso, mas em um estado do *processo discursivo*, já que, de direito, o discurso não tem um começo, pois se estabelece sobre um outro (ou outros) que é sua matéria prima, e aponta para outro (ou outros) que é seu futuro discursivo. O que temos, então, é um continuum.

Do ponto de vista teórico, isto nos leva a descentralizar a noção de sujeito: o sujeito do discurso não é um sujeito em si, mas um sujeito

constituído socialmente e, portanto, presa da contradição que o constitui. Daí se poder dizer que ele produz linguagem ao mesmo tempo em que é produzido por ela. Ai se coloca toda a questão da identidade/alteridade: o que Pêcheux (1975) chama de “ilusão discursiva” do sujeito.

Do ponto de vista operacional, o fato de que não se tem um discurso mas um processo discursivo, um *continuum*, levou-nos a distinguir entre discurso e texto: o discurso é conceito de nível teórico, metodológico e o texto é sua contrapartida no nível analítico. Ou seja, o texto é a unidade complexa de significação — consideradas as condições de sua realização — que é a unidade da análise.

Como, nessa perspectiva, há uma relação necessária entre texto e discurso, as propriedades que constituem o texto são aquelas que definem o discurso. Por exemplo, ao analisarmos um texto, na perspectiva da Análise de Discurso, podemos dizer que é um *texto* típico do *discurso* da pequena burguesia, ou é um texto típico do discurso da alta burguesia, ou é um texto típico do discurso feminista etc.

O texto é o que Voloshinov (1976) chama de “enunciado como unidade total”, o enunciado completo que, na lingüística imanente, fica a cargo da retórica e da poética. A Análise de Discurso acolhe essa unidade e a define, então, como unidade pragmática (escrita ou oral) que se constitui na interlocução, no processo de interação. Não importa a extensão dessa unidade — pode ser uma palavra, um sintagma, uma frase, um conjunto de frases — o que importa é que ela funcione como uma unidade de significação em relação à situação.

Indo mais além, podemos dizer que todo texto faz parte de uma ou mais *formações discursivas* interligadas que, por sua vez, fazem parte de uma *formação ideológica*.

A formação discursiva é a que estabelece o que pode e deve ser dito a partir de uma posição dada em uma certa conjuntura; a formação ideológica é um conjunto complexo de atitudes e representações, que não são nem universais nem individuais, mas derivam mais ou menos diretamente de posições de classe em conflito umas com as outras (Cl. Haroche, 1971).

A relação entre a formação discursiva e a ideológica determina o processo de significação de tal forma que, ao passarmos de uma para outra formação discursiva, mudamos o sentido de uma palavra. Por exemplo: a palavra “necessidade” tem sentidos diferentes na formação discursiva do patrão e na do empregado; a palavra “nação” também varia em sentido se a referimos à formação discursiva do índio ou do “ocidental” etc. Isso se dá porque, ao passarmos de uma formação discursiva para outra, alteramos sua relação com a formação ideológica.

Resta, ainda, lembrar coisa a respeito da noção de *tipo*. Essa noção é importante para a Análise de Discurso, pois é um princípio de sistematização, isto é, tem uma função metodológica fundamental: permite que se generalizem certas características, se agrupem certas propriedades, se distingam classes. Segundo Maingueneau (1976), “a análise de discurso tem por especificidade procurar construir modelos de discurso articulando esses modelos sobre condições de produção”. Segundo essa mesma autora, o número de “*corpus*” é infinito mas os tipos de discurso analisáveis não o são. Trata-se, assim, da própria possibilidade da análise.

Por outro lado, não há dizer que não seja configurado, ou seja, é possível sempre se remeter um discurso a um tipo. Daí, segundo o que penso, a tarefa do analista é, em grande parte, a de explicitar o tipo de discurso que constitui o seu material de análise.

Como há várias espécies de tipologias<sup>2</sup> — narração, descrição, dissertação; discurso político, jurídico, religioso etc; discurso científico, teórico, poético etc — o analista de discurso adotará aquela que for mais adequada para: *a.* o objetivo da análise que se propõe; *b.* a natureza do(s) texto(s) que analisa.

Outro aspecto, ainda, relativo aos tipos de discurso é o de que se podem distinguir os tipos de discurso segundo a relação mais ou menos estreita com as condições de produção. Teríamos, num extremo, discursos muito complexos, como o teológico, cuja relação com as condições de produção seria menos estreita e, no outro, discursos muito difusos em que a relação com as condições de produção seria imediata demais, mais estreita, como o discurso cotidiano.

Esses são alguns dentre os muitos conceitos que constituem o corpo teórico da Análise de Discurso, em relação à noção de contexto.

Assim, agora voltando a atenção para o *mito*, a primeira questão que colocaríamos seria: o que é *contexto-de-situação* em relação ao mito?

Essa é uma questão fundamental se se quer trabalhar com o mito do ponto de vista do discurso.

Decorrente desta questão, colocaríamos outra que também se impõe: qual é a relação entre o contexto imediato e o contexto histórico-social cultural, quando se trata do mito?

Sabemos que não há uma divisão estanque entre as espécies de contexto, mas devemos, então, determinar qual é a natureza, qual é a forma dessa relação em vista da função do mito.

Na situação de contato com o branco, o contexto imediato em que se faz (se diz) o mito pode sofrer um deslocamento em relação às situa-

ções canônicas de seu uso. Até que ponto isso pode afetar a situação mais ampla, histórico-cultural do mito?

O fato de se usar, na situação imediata (o contato com o branco), o mito para uma finalidade "x", diferente daquela estabelecida pelo seu contexto cultural mais amplo, é capaz de redefinir sua função? Ou mantém sua função própria do contexto mais amplo, modulando apenas seu uso mais imediato?

A nossa hipótese é a de que o que define o mito é seu contexto cultural (o mais amplo, portanto). Mas acreditamos também que, historicamente, os deslocamentos (da situação imediata, de contato com o branco) podem deslocar a sua função, uma vez que essas situações é que acabam por representar o contexto cultural mais amplo<sup>3</sup>.

Essas questões — que manteremos como questões — levam a uma outra espécie de questionamento: a que incide sobre as distinções entre teoria/prática e função/funcionamento, na ciência.

Para a lingüística, em geral, a distinção entre teoria e prática — o dramático e o raiante — já é um adquirido.

Por outro lado, e correlatamente, segundo Pêcheux (1969), o deslocamento da noção de função para a de *funcionamento* é condição para a constituição de qualquer ciência que trata do signo.

Embora essa passagem tenha suas dificuldades, pode-se dizer que, na Análise de Discurso, isso se dá, ou seja, os textos podem ser "concedidos como um funcionamento, mas com a condição de se acrescentar imediatamente que esse funcionamento não é integralmente lingüístico". Não é integralmente lingüístico, porque precisa ser referido à sua exterioridade (seu contexto).

No caso da nossa formação social, a existência de *instituições* a que se podem referir os textos — exemplo: discurso jurídico, pedagógico, religioso etc — é um parâmetro segundo o qual se delimitam os discursos.

No caso do mito, segundo Pêcheux (1969), a coisa se complica: em face do mito, o analista não dispõe de uma norma que permita definir o que pertence ou não ao *corpus*".

Paralelamente, citando Lévi-Strauss, Pêcheux mostra que não há comparação nítida entre o produtor do mito e seu analista, isto é, entre teoria e prática, o que quer dizer que o funcionamento do texto mítico mantém ainda sua função. Ou, como diz Lévi-Strauss (1964, p. 13): "... l'unité du mythe n'est jamais que tendancielle et projective, elle reflète jamais un état ou un moment du mythe. Comme les rites, les mythes sont interminables. Et, en voulant imiter le mouvement spontané

de la pensée mythique, notre entreprise, elle aussi trop brève et trop longue, a dû se plier à ses exigences et respecter son rythme. Ainsi le livre sur les mythes est-il, à sa façon, un mythe".

A incompletude, a interminabilidade, a indeterminação já é algo incorporado à própria teoria do discurso. Com isso não queremos dizer que a ciência deu conta da indeterminação, mas sim que já *reconheceu* a existência da indeterminação. E aprendeu a lidar com ela.

Nessa direção, a análise da linguagem, em geral, tem contado com conceitos como os de implícito, de processo discursivo, de intertextualidade etc.

É ainda nessa direção que tenho distinguido *produtividade* e *criatividade*.

Na produtividade, o que há é reprodução, isto é, há a reiteração de processos de tal forma que obtemos sempre novas unidades que representam um retorno constante ao *mesmo* espaço de produção.

Na criatividade temos o *diferente*. É o rompimento com o processo de reprodução e a instalação do *novo*.

Em termos de linguagem, a produtividade e a criatividade têm seus correspondentes em dois processos que considero como os fundamentos do dizer: a paráfrase (produtividade) e a polissemia (a criatividade).

Esses dois processos convivem em constante tensão, e toda manifestação de linguagem tende para um ou outro processo, ou para o equilíbrio entre ambos.

Essa dinâmica de processos está presente na constituição dos *tipos* de discurso. A questão seria, então, no tipo de discurso que se pode considerar o mito, como atuam esses processos, o da paráfrase e o da polissemia, o da produtividade e o da criatividade.

Não foi minha intenção, através dessas considerações, concluir ou mesmo responder indagações acerca do estudo do mito. Foi, antes, colocar algumas noções que podem encaminhar questões significativas para o estudo do mito, na perspectiva da Análise de Discurso. Por isso, gostaria de recolocar as questões que atravessam essas considerações:

1. Como definir a noção de contexto para o mito, ou, dito de outra forma, o que constitui as condições de produção do mito?
2. Qual é a relação entre contexto no sentido estrito e contexto no sentido amplo para o mito?
3. Como se dá essa relação — entre contexto de situação imediata e contexto cultural — historicamente, em relação ao mito?

4. Qual é o papel da paráfrase (produtividade) e da polissemia (criatividade) para o mito?

5. Qual é a relação entre as diferentes espécies de contexto e a função do mito?

6. Como se deslocar da noção de função para a de funcionamento em relação ao mito, uma vez que, no caso, não é possível ter o conceito de *instituição* como norma, como referência para a regularidade. Haveria, para o mito, um conceito correspondente?

Todas essas questões são feitas, evidentemente, tendo em vista o contexto específico de estudo que é o da *situação de contato* entre o índio e o "branco".

#### NOTAS

(1) — Esse conceito, na Análise de Discurso, tem seus preliminares em vários autores e, de forma incisiva, tem muito a ver com as colocações de Malinowski.

(2) — Eu mesma criei uma tipologia na qual distingo discurso polêmico, discurso lúdico, discurso autoritário.

(3) — Há aí um problema com a memória cultural que deve ser pensada com cuidado.

#### BIBLIOGRAFIA

CLASTRES, P. — *A Sociedade contra o Estado*, Francisco Alves, Rio, 1978.

LEVI-STRAUSS — *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964.

HAROCHE, Cl., P. HENRY, M. PÊCHEUX — "La Sémantique et la Coupure Saussurienne: Langue, Langage, Discours", *Langages* 24, Larousse, Paris, 1971.

MAINGUENAU, D. — *Initiation aux Méthodes de l'Analyse du Discours*, Hachette, Paris, 1976.

PÊCHEUX, M. — *L'Analyse Automatique du Discours*, Paris, Dunod, 1969.

PÊCHEUX, M., FUNCHS, "Mises au point et perspectives à propos de l'analyse Automatique du Discours", *Langages* 37, 1975, Paris.

#### CONTRIBUIÇÃO AO ESTUDO DAS RELAÇÕES TRIBAIS NA ÁREA TAPAJÓS-MADEIRA

Miguel Menéndez

(Depto. de Ciências Sociais, UNESP/Araraquara)

A pesquisa recentemente realizada, tomando por base a documentação da área Tapajós-Madeira, permitiu evidenciar uma forte mobilidade, no período 1650-1900, dos grupos indígenas aí sediados (Menéndez, 1981).

O estudo dessa mobilidade apresenta interesse para caracterizar uma área que é habitada por grupos, tais como, os Mundurukú, Mawé, Kawaiwa, Murá e Piraha, ao norte, e Apiaká, Kayabi, Cintas Largas, Surui, Rikbaksta e outros, ao sul; esta área foi considerada por Galvão (1960: 16 e 26), do ponto de vista cultural, para o século XX, como eminentemente Tupi. A mesma consideração não pode ser feita para períodos anteriores ao século XX, uma vez que não havia uma visão diacrônica daquela área. A ausência de trabalhos que fornecessem tal visão impediu que se determinasse o processo pelo qual a região veio a adquirir características Tupi.

O manuseio da documentação evidenciou que diversos grupos, etnicamente diferentes, habitavam o território compreendido entre os rios Tapajós e Madeira quando o branco, na segunda metade do século XVII, iniciou a ocupação sistemática do mesmo. Poucas informações existem sobre tais tribos e a maior parte destas refere-se aos Tupinambá e Tapajó, uma vez que, eram estes os grupos majoritários que ocupavam o norte daquela região.