IMPRENSA OFICIAL
DO ESTADO S.A. IMESP
SÃO PAULO — BRASIL
1986

REVISTA DO MUSEU PAULISTA — NOVA SERIE — VOLUME XXX — 1985

REVISTA DO MUSEU PAULISTA

NOVA SERIE — VOLUME XXX
SÃO PAULO
1985

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

I — ARTIGOS

ÍNDIOS E BRANCOS NA MITOLOGIA WAIÃPI: DA SEPARAÇÃO DOS POVOS À RECUPERAÇÃO DAS FERRAMENTAS

Dominique T. Gallois (*)

A utilização da tradição oral como uma fonte privilegiada para o estudo da História Indígena coloca, entre outras, a questão da relação entre Mitologia e História. Na presente comunicação [1] procuro abordar esta problemática, examinando alguns episódios da mitologia dos índios Waiãpi do Amapari (Amapá).

Para um povo em migração, como foi o caso deste grupo Tupi, o mito pode revelar aspectos da adaptação a um novo ecosistema [2] e, sobretudo, fazer referência a situações de contato que foram integradas à tradição mítica, respondendo à necessidade de "situar" e "se situar". O mito, neste sentido, tem um valor explicativo, legitimando os acontecimentos históricos dentro da lógica de pensamento e do sistema de valores da sociedade que o produziu.

Dois séculos de contato

As referências aos Waiãpi, nos documentos históricos, cobrem um período de dois séculos aproximadamente, o que permite reconstituir a história e o percurso da migração que levou este povo Tupi, originário do baixo Rio Xingu, para sua atual localização, na região de fronteira entre o Território Federal do Amapá e a Guiana Francesa. Nos últimos 150 anos ocorreram fases de convivência com segmentos da sociedade brasileira e outras de isolamento [3]. Nesse período, observa-se certa correspondência entre os episódios registrados nas fontes e os relatos dos próprios índios. Isso permite, até certo ponto, "datar" algumas das atualizações identificadas na mitologia deste povo, assim como contextualizar alguns motivos recorrentes nas suas narrativas míticas; entre estes, a presença dos brancos e a questão das ferramentas são especialmente significativos.

(*) Do Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP.

(1) Comunicação originalmente apresentada no Grupo de Trabalho "História Indígena e do Indigenismo" no Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais, realizado em Águas de São Pedro, outubro de 1984.

(2) Não tratarei deste aspecto na presente comunicação; ver P. Grenand (1982:145-163).

(3) Para as etapas da migração (séculos XVIII e XIX) e o histórico do contato interétnico (século XX), ver Gallois, 1980.

A convivência com brasileiros — tal como está registrada nas tradições do grupo — teve, sempre, conseqüências desastrosas: pelo alastramento de doenças que dizimaram as aldeias; pela "saída" de famílias inteiras, rumo aos núcleos regionais, donde raramente voltavam; pela conseqüente desestruturação que estas baixas impuseram aos Waiãpi. O contato com os brancos, no entanto, sempre foi procurado pelos índios que orientavam seus deslocamentos e a construção de novas aldeias em função das trilhas percorridas por balateiros, seringueiros e, mais recentemente, caçadores de felinos e garimpeiros. As famílias que seguiam esses forasteiros, rio Jari abaixo, tinham — segundo as mesmas tradições — um objetivo bem definido: "iam procurar ferramentas".

Essas mercadorias tão procuradas (machados de ferro, armas de fogo, facas, pano e miçangas) impulsionaram vários movimentos territoriais, ora rumo ao sul, ora rumo ao norte; ao mesmo tempo, deram origem a um intenso complexo de trocas intertribais. Nesse contexto, não é de se estranhar que as ferramentas se constituam num motivo tão importante na mitologia dos Waiãpi.

Mito e História: algumas interpretações

As modificações que o contato interétnico imprime sobre as mitologias e cosmologias indígenas foram analisadas por vários autores; o material privilegiado são os "mitos de origem do homem branco" que, de acordo com Carneiro da Cunha, constituem "conceptualizações de uma situação de desigualdade, o reconhecimento e a interpretação do fato colonial" (1973:5). Assim, a "irrupção" dos brancos na mitologia indígena é geralmente percebida como um elemento de ruptura a partir do qual o Mito se transformaria em História. Vejamos algumas interpretações, a partir das quais será possível situar as narrativas Waiãpi.

Jacopin fornece um primeiro exemplo, tratando do mito dos índios Yukuna da Amazônia Colombiana (1977). O tradicional mito de origem desses índios trata dos feitos de quatro heróis, os *Kahipu Lakeno*, criadores universais. O ciclo, normalmente, termina com a estória de *Jurupari*, herói destruidor que acaba sendo eliminado pelos *Kahipu Lakeno*. Com isso, o mundo e a criação são dados como concluídos e os heróis voltam para o céu.

Na mitologia atual dos Yukuna, porém, a narrativa inclui um episódio suplementar que diz respeito à criação do homem branco e à utilização das armas de fogo. O autor considera que este episódio não se integra na lógica tradicional do mito Yukuna: a "irrupção" dos brancos e a tentativa de sua integração na lógica do mito constitui-se numa ruptura pela qual a unidade verdadeira, isto é, a unidade mítica, foi perdida, definitivamente. Segundo Jacopin, esta ruptura é aceita como tal, pelos Yukuna, num sinal de impotência. Significaria a impossibilidade de resolver a

contradição, a impossibilidade de sair deste sistema, onde reina, agora, a "diferença".

O ensaio de Da Matta sobre o "Mito e Antimito entre os Timbira" (1970) esclarece este momento de ruptura, comparando dois episódios: o mito que trata da obtenção do fogo e o que explica a origem do homem branco (mito de Auké). A análise mostra que "o mito deve encerrar somente oposições entre planos que se complementam, ao passo que o mito de Auké — o antimito — possui um caráter mais dinâmico, possibilitando a criação de novas categorias e permitindo uma passagem para uma ordem mais complexa, aquela da ideologia política" (1970:104). O antimito representaria a passagem de uma oposição entre Natureza e Sociedade, normalmente enunciada nos mitos Timbira, para aquela que separa Índios e Brancos [4]. Auké, de fato, coloca uma relação nova para os Timbira: a relação de dominação. Mesmo assim, no mito de Auké, "os acontecimentos do contato com o branco são entendidos pelos Timbira como resultantes de uma base que é feita com os mesmos elementos dos outros mitos" (ídem) [5].

Resumindo esses exemplos, poderíamos tentar identificar os momentos que — segundo as análises acima — permitem diferenciar o Mito da História. As passagens cruciais seriam:

— a quebra da reciprocidade e da complementaridade nas relações entre os indivíduos, com a instauração de uma "diferença" que cria desordem; essa desordem é sempre atribuída à "irrupção" do homem branco;

— a alternativa que se coloca e exige uma escolha, entre duas ordens sociais: a indígena e a outra representada pelo mundo dos brancos;

— a introdução de uma noção de "processo", ou seja, a introdução de uma "abertura no círculo antes fechado do mito".

Com esta oposição, Lévi-Strauss define a diferença entre Mito e História: "a mitologia é estática: encontramos os mesmos elementos mitológicos combinando-se de infinitas maneiras, mas num sistema fechado, contrapondo-se à história que, evidentemente, é um sistema aberto" (1978:61). Há, porém, como adverte o autor, um nível intermediário, quando a oposição não se encontra bem definida. Este parece ser o caso da maioria dos mitos de origem dos brancos, ilustrados pelo mito de Auké. Seriam estas "histórias (no plural) concebidas não já separadas

(4) Ainda citando Da Matta: "Na medida em que se tenta fazer a sociedade voltar a ser como era antes de Auké ter aparecido, a própria sociedade potencialmente se transforma com o surgimento de uma nova categoria: o homem branco" (1970:103).

(5) A persistência das categorias de pensamento Timbira ficou ainda mais evidente no movimento messiânico que surgiu entre os Canela, em 1963. Como mostra Carneiro da Cunha (1973), esse movimento desenvolveu-se "conforme o mito de Auké", invertendo-o, porém. Negando as premissas do mito, ou seja, a escolha feita pelos índios de preservarem sua sociedade, os Canela assumiram, em 1963, o papel dos brancos, donos de gado. As relações postas no mito de Auké se inverteram mas as regras e a lógica permaneceram idênticas.

da mitologia, mas como uma continuação da mitologia" (Lévi-Strauss, 1978:61).

Mito e História nas tradições orais dos Waiãpi [6]

Face ao modelo apresentado acima e considerando que os Waiãpi, como a maioria das sociedades indígenas em contato, também integraram o mundo dos brancos na sua mitologia, a análise de seus mitos deveria indicar essa transição, ou pelo menos, esse "grau intermediário" que marca a transformação do Mito em História.

Há, no entanto, dois níveis a serem considerados. Por um lado, é necessário examinar as variações e as modificações ao nível da linguagem mítica: modificações que, eventualmente, permitem diferenciar um relato histórico do relato propriamente mítico. Por outro lado, é preciso discutir, à luz da mitologia Waiãpi, as noções de ruptura e de processo que, conforme as análises acima, surgem com a presença do branco, abrindo o Mito para a História.

Vejamos o primeiro nível. Na introdução de uma coletânea de mitos dos Waiãpi do Oiapoque, F. Grenand aponta uma série de critérios que lhe parecem distinguir o mito do relato histórico. Segundo a autora, o mito teria uma conotação funcionalista, um valor explicativo do mundo; a finalidade mais evidente do relato histórico, ao contrário, seria a de valorizar o povo ou o grupo narrador, em relação a outros grupos indígenas ou ao mundo dos brancos.

A autora menciona outras diferenças: no estilo das narrativas, nas referências à toponímia e às relações sociais. Nesses aspectos, o mito apresentaria uma lógica interna que não existe no relato histórico; este, mais confuso e complexo, se aproxima da realidade cotidiana (F. Grenand, 1982:29-33).

Embora diferenças desse tipo possam ser identificadas nas narrativas que coletei entre os Waiãpi do Amapari, veremos adiante que relatos aparentemente "históricos" conservam, intocada, uma estrutura mítica condizente com a cosmovisão Waiãpi. Os acréscimos geográficos e as referências a personagens e objetos evidentemente históricos, não modificam o conteúdo do mito.

Há de se considerar, porém, uma diferença temporal utilizada pelos próprios narradores, no Amapari. A maioria dos mitos ali coletados situa-se no tempo dos *taimi-we*, os "avós antigos", de quem não se conhece nem o nome nem qualquer relação que permitiria situá-los historicamente; outros relatos, menos numerosos (aqueles que mais se aproximam do que F. Grenand definiu como "relato histórico") põem

(6) O corpus mitológico dos Waiãpi é relativamente amplo e conhecido: F. Grenand organizou e editou um conjunto de 69 mitos dos Waiãpi da Guiana Francesa (1982); os mitos dos Waiãpi do Amapá, citados no presente trabalho são, na maioria, ainda inéditos. Uma variante do ciclo de criação foi transcrita no apêndice 3 de minha dissertação de mestrado (ver Gallois, 1980).

em cena os *tamo-ko*, ancestrais conhecidos, nomeados, que podem ser identificados em relação aos atuais grupos locais Waiãpi. Os feitos dos *taimi-we* — "os que viram *Ianejar*" (o herói criador) — situam-se no tempo a-histórico das origens; os *tamo-ko*, quanto a eles, são mais próximos e suas atitudes mais condizentes com a realidade hoje vivida no Amapari.

A diferença entre "o tempo dos *taimi-we*" e "o tempo dos *tamo-ko*" dissolve-se, como veremos, face às oposições mais significativas na cosmologia desta sociedade Tupi. A análise pretende mostrar que a noção de processo — considerada ausente das tradicionais mitologias indígenas — está presente no pensamento mítico dos Waiãpi. As questões da temporalidade e do devir são justamente aspectos fundamentais das cosmologias Tupi Guarani, como mostrou Viveiros de Castro (1984:173-181).

A irrupção dos brancos não constitui, para os Waiãpi, um mecanismo transformador de sua mitologia. Brasileiros, franceses e negros surgiram nos remotos tempos da criação, ao lado dos Waiãpi. Por outro lado, a diferenciação de tecnologias a partir da qual, à primeira vista, poderia surgir uma ruptura é recuperada a favor dos índios no episódio final do mito de criação. Com isso os Waiãpi recuperam — e passam portanto a exigir, na prática — o domínio das ferramentas e das espingardas, símbolo do homem branco.

A ruptura, pois ela está presente na mitologia e na cosmovisão desta sociedade Tupi, situa-se em outro plano: na separação original entre os humanos — categoria que inclui tanto os índios como os brancos — e o criador da humanidade, *Ianejar*. O tema da separação entre índios e brancos e sua recuperação no final do mito não pode portanto ser analisado sem se considerar a outra separação, esta, sim, determinante, entre a humanidade como um todo e seus criadores.

Com isso, teríamos um caso de integração bastante harmoniosa entre Mito e História, sem que seja possível, ou pertinente, diferenciá-los.

O ciclo da criação

Torna-se difícil escolher um mito para análise, nos limites desta comunicação. De fato, os mitos que tratam do mundo dos brancos fazem parte de um único ciclo, construído sob forma de uma série de episódios em seqüência. Mesmo se a referência aos *carai-ko* — os brasileiros — existe claramente em apenas alguns trechos, sua presença ao lado dos índios é percebida como constante.

A seqüência apresentada no quadro abaixo foi indicada pelos próprios narradores que — pelo menos no que diz respeito ao ciclo da criação (conjunto 1) — relatam os episódios de forma contínua. Por outro lado, mesmo quando contam um episódio em separado, este é sempre situado em relação à seqüência: "antes ou depois do fogo", "antes ou depois da subida do herói para o céu"...

São episódios que encontramos em quase todas as mitologias dos Tupi-Guarani e de outros povos da Amazônia. Muitas vezes, foram tratados como mitos independentes: esse é o caso do conhecido "mito dos gêmeos" ou ainda do episódio da "vida breve", tema analisado por Lévi-Strauss em uma série de variantes (1964). No material Waiãpi, fica claro que todos esses trechos fazem parte de um ciclo indissociável, que trata da criação do universo e da civilização.

Assim, para tratar do papel dos brancos na mitologia Waiãpi, é preciso apresentar, de maneira global, o ciclo mítico desses índios. A ordenação dos episódios num quadro, embora incompleta e hipotética, tem esta finalidade. Identifiquei três conjuntos, agrupados de acordo com a ordem da narração e, nos casos em que não foi possível recuperar esta seqüência, a partir de um critério de conteúdo.

Conjunto 1: a criação

Criação do universo e da terra por *Ianeruaçu,*

Criação da primeira humanidade: os Waiãpi, os brasileiros, os negros,

O filho de *Ianeruaçu: Ianejar* (cf. mito dos gêmeos) e subida do criador universal para o céu,

A condição humana: dores do parto, dores de dente, a troca de pele, as dificuldades da caça, a viagem de uma viúva para o céu,...

Origem das plantas cultivadas,

O fogo, o dilúvio e a segunda humanidade,

A morte de *Ianejar,*

A viagem dos antigos para o *Mairi* (casa de *Ianejar).*

Este conjunto trata essencialmente da separação entre os humanos e os sobre-humanos (os criadores).

Conjunto 2: a estrutura do cosmos

A viagem para o céu do urubu de duas cabeças,

Typykoé e o mundo de baixo,

As borboletas que seguram o céu,

A origem da lua,

A mulher em pedaços ou origem das "Plêiades".

Estes mitos explicam o eixo vertical (céu/terra) na cosmologia Waiãpi.

Conjunto 3: a civilização

A origem dos conhecimentos xamanísticos,

A origem do fogo (recuperação do fogo após o dilúvio),

A origem das diversas danças (vários mitos: como os Waiãpi aprenderam as danças dos animais e dos inimigos).

Este último conjunto trata de aquisições que colocam em relação homens e animais.

No que segue, tratarei apenas do primeiro conjunto de mitos, selecionando os trechos que põem em cena, diretamente, o mundo dos brancos. No ciclo de criação (conjunto 1), o herói *Ianejar* fornece aos Waiãpi alguns elementos básicos de sua civilização: a agricultura, a dança do *Turé.* Mas sua obra consiste sobretudo em organizar o caos das origens: separando pessoas e povos, distribuindo conhecimentos e tecnologias. A análise mostra, entretanto, que esta obra instaura menos a civilização que a "condição humana".

De acordo com a tradição oral, os Waiãpi aprenderam muito mais elementos de sua cultura atual com os animais (os inimigos são vistos no mito, como animais) e é disto que tratam os mitos do conjunto 3. Em oposição ao ciclo de *Ianejar,* esses episódios põem em cena o mundo da Natureza, com o qual há relações de continuidade e não de ruptura [7].

Tendo em vista a totalidade dos três conjuntos resumidos acima, percebe-se logo que a oposição fundamental não está situada entre a ordem da sociedade indígena e uma outra ordem, representada pelo mundo dos brancos. A criação dos brancos está totalmente embutida na lógica da criação universal: os *carai-ko* são parte integrante da categoria dos "humanos" e, como os Waiãpi, eles também têm "vida breve"... Vejamos, então, os mitos [8].

(7) Uma análise desses mitos torna-se necessária para fundamentar essa hipótese, baseada num estudo sobre as práticas xamanísticas dos Waiãpi (ver Gallois, 1984 a e b). A continuidade existente nas relações entre os homens e a Natureza constitui a base do xamanismo; ela se opõe à ruptura (atestada nos mitos do conjunto 1 e 2) que marca as relações entre os homens e o criador, ou seja, a ruptura que marca o eixo céu/terra. O xamã Waiãpi tem uma atuação compensatória — poder-se-ia dizer uma preocupação "ecológica" — fundamental na manutenção do equilíbrio entre os domínios terrestres que compõem o eixo horizontal, na cosmologia desta sociedade Tupi-Guarani. Por outro lado, a vida diária desses índios é pontilhada por uma série de cuidados e de proibições que visam justamente manter o equilíbrio entre os domínios terrestres: água/floresta/serra/aldeia/roça; 'compensam' assim a ação predatória efetuada pelo grupo — — para sua sobrevivência — sobre o mundo animal e vegetal. Atualmente, as preocupações dos Waiãpi estão muito mais voltadas para este plano terrestre: a devastação se está operando, paulatinamente, na região. Respondem com a formação de novos xamãs que virão ajudar os mais velhos, aplacando os espíritos terrestres e recuperando, através de uma comunicação mais intensa com os "donos" dos animais e das plantas, a abundância da caça e de outros produtos silvestres necessários à subsistência dos homens.

(8) Trata-se de resumos das diferentes variantes obtidas na região do Amapari. Uma variante do ciclo de criação, contada por Tsiro e Kuiuri, em 1977, encontra-se — traduzida — em Gallois: 1980.

Da criação da humanidade à separação dos povos

A criação do universo é obra de "nosso pai grande" a quem os Waiãpi se referem também como *Ianejar*, "nosso dono", denominação atribuída ao filho do criador universal [9]. O criador fez sucessivas terras, cada vez maiores, depois fez o sol, a lua, os animais — parte deles. Como estava sozinho, ele era o "primeiro Waiãpi", fez uma mulher a partir de um tipiti de arumã. De uma flauta de embaúba, o herói deu origem aos homens; sua esposa, tocando outra flauta, deu origem às mulheres.

Neste ponto da narrativa, vem a criação dos brasileiros *(carai-ko)* dos franceses *(parainsi-ko)* [10] e dos negros *(mekoro)*, com diferentes variantes:

> I — Num tempo de fortes chuvas, caiu amendoim *mundubi*. O herói pediu aos Waiãpi que colocassem as sementes no sol, para secar; as sementes se abriram e delas saíram crianças bem pequeninas: eram os *carai-ko*. Castanhas *murumuru* caíram também: com o mesmo processo saíram crianças negras, eram os *mekoro*. Os Waiãpi pegaram essas crianças e criaram-nas. Cresceram rapidamente...
>
> II — Numa outra versão, a chuva fez cair pedras, de diferentes cores: uma branca que, colocada ao sol, se abriu e deu origem a uma criança bem branca: era *parainsi*, o primeiro francês; de uma outra pedra, preta, saíram os *mekoro* e de outra ainda, desta vez amarela, saíram os brasileiros, ou "amazonas" [11].

E a narrativa prossegue:

> III — Durante muito tempo, os Waiãpi se responsabilizaram pelos brasileiros, franceses e negros; viviam todos juntos e falavam a mesma língua. Como não havia mulheres para todos, *Ianejar* fez mulheres destinadas a cada um desses novos povos. Mas estes aumentaram muito, eram verdadeiramente filhos da chuva, inúmeros. Passaram a tomar conta do lugar. Houve falta de comida, devido à extinção da caça e à insuficiência das roças... O herói deu então início à separação — geográfica e lingüística — dos povos: os *parainsi-ko* foram para o norte, os *carai-ko* para o sul e os Waiãpi ficaram no lugar deles, no centro da terra [12]. *Ianejar* deu para cada povo uma língua diferente da original e então "ninguém entendia mais ninguém"...

(9) Não cabe aqui analisar a hierarquia dos heróis míticos dos Waiãpi (ver Gallois, 1980). É importante assinalar, entretanto, que ocorre freqüentemente uma superposição de duas personalidades: a do herói criador, **Ianeruaçu** o distante "pai" de **Ianejar**. Este, por sua vez, desdobra-se entre duas personalidades: uma que poderíamos chamar de positiva e outra, negativa. Parece-me que esta dupla personalidade de **Ianejar** está associada à composição dupla da pessoa, após a morte: o princípio terrestre, perigoso, e o princípio celeste, positivo, mas distante.

(10) Em geral, **parainsi-ko** é o termo usado para todos os "estrangeiros" que não entram na categoria **carai-ko**, brasileiros.

(11) No dia-a-dia, os brasileiros são também chamados **amanar'yr**, filhos da chuva, porque são muitos e porque literalmente nasceram da chuva.

As características atribuídas aos brancos, nesse mito, são o fruto de experiências recentes dos Waiãpi que, hoje, são conscientes da pressão exercida pelas frentes de expansão sobre suas terras: colonos ao longo da Rodovia Perimetral Norte, garimpeiros invadindo o território indígena. A atualização do mito, nesse episódio relativo ao tradicional tema da separação dos povos [13], não modifica, porém, a lógica do mito Waiãpi. A criação dos brasileiros e franceses, junto aos Waiãpi — assim como sua posterior separação — são semelhantes a outro episódio da tradição mítica, que diz respeito à criação dos índios Aparai, vizinhos e, durante muito tempo, principais inimigos dos Waiãpi:

> IV — Uma cobra sucuriju (principal espírito — aquático — na cosmologia Waiãpi) costumava metamorfosear-se num belo rapaz e, assim, seduziu uma jovem Waiãpi; descobrindo e reprovando o namoro, os irmãos da moça mataram a cobra. Do seu cadáver surgiram vermes e, destes, nasceram crianças que os Waiãpi levaram para a aldeia e criaram. Os Aparai são *mojutapurukwer*, "restos dos vermes da sucuriju". Quando se tornaram adultos, passaram a ocupar uma aldeia próxima dos Waiãpi. Todos falavam a mesma língua. Mais tarde, o herói os separou, dando-lhes uma língua diferente...

É importante observar, neste ponto, que o episódio referente à origem dos Aparai não é contado — pelos Waiãpi do Amapari — dentro da seqüência do ciclo de criação (conjunto 1), como acontece com o trecho referente aos brasileiros. A associação entre *moju*, a sucuriju, e os Aparai explica o poder dos xamãs deste grupo vizinho. Com isso está associado aos mitos "civilizatórios" do conjunto 3.

A diferença de tecnologia como um aspecto da condição humana

O mito que estabelece a diferença de tecnologia entre brancos e índios põe em cena, novamente, os *taimi-we* e os brasileiros. O herói

(12) Neste ponto da narrativa e nos episódios seguintes não se faz mais referência aos **mekoro**, negros fugitivos da Guiana, com os quais, aliás, os Waiãpi do Amapari tiveram poucos contatos diretos.

(13) Ver Viveiros de Castro, 1984: 173 e seg.

criador — aqui trata-se claramente de *Ianejar*, o filho — passou uma longa temporada na terra, ensinando aos homens uma série de elementos de sua civilização. Estes ensinamentos se apresentam sempre sob forma de uma escolha:

> V — *Ianejar* queria ensinar aos *taimi-we* a fabricação do pano vermelho, do avião, do gravador, das facas, dos carros, das panelas, dos fósforos, dos machados, da miçanga, dos rádios [14], mas os antigos não quiseram escutar, se desinteressaram. Pegaram a espingarda oferecida pelo herói e atiraram, mas ficaram com medo do barulho. O herói propôs então aos brancos ficarem com a arma e estes aceitaram. Aceitaram também a "máquina" para fazer os outros objetos. *Ianejar* queria também ensinar a escrever, mas os *taimi-we* ficaram com preguiça; os *carai-ko* aprenderam logo. [15].

Mesmo se constituem explicações a *posteriori*, constantemente modernizadas, estes episódios não se constituem como uma intrusão no mito de origem. São construídos sobre a mesma lógica que outros episódios, citados abaixo, nos quais os homens devem escolher, frente às alternativas propostas pelo herói. Trata-se dos episódios referentes à troca de dentes e à troca de pele, variantes do mito da "vida breve", muito difundido entre os povos Tupi-Guarani. Na versão Waiãpi:

> VI — *Ianejar* propôs aos *taimi-we* arrancar seus dentes que seriam substituídos por dentes de pedra. Os *taimi-we* recusaram e os *carai-ko* também. Nós todos ficamos com dentes feitos de madeira branca e mole. Somente a onça aceitou os dentes de pedra, imputrecíveis. Em seguida, o herói propôs aos homens trocar de pele. Deveriam pular num panelão de água fervente que os faria trocar de pele e, com isso, não envelheceriam jamais. Somente as cobras e as baratas pularam n'água e por isso, não morrem, simplesmente trocam de pele...

Este tema da "vida breve" completa-se com outros episódios que fundamentam a condição de mortal, escolhida pelos homens.

---

(14) A lista é maior ou menor, conforme o narrador: os mais novos costumam alongar a lista, enumerando os objetos que viram nas casas de Serra do Navio ou Macapá.

(15) O episódio põe também em cena os Aparai que aceitaram operar a "máquina" de fazer miçangas e, por isso, são hoje **may'r iar**, "donos das miçangas". Aceitaram também o pano que os Waiãpi precisaram então comprar de seus vizinhos.

> VII — A primeira variante trata do "grito" da pedra e da árvore: *Ianejar* explicou aos antigos que, se não quisessem morrer deveriam gritar quando escutassem a pedra gritar, mas quando escutassem o grito da árvore, deveriam calar. Os Waiãpi se assustaram ao ouvir gritos de pedra e de árvores e gritaram, nos dois casos. Por isso morremos, dizem... *Ianejar* não morre e os homens não morreriam se tivessem acompanhado o grito da pedra: seus corações seriam de pedra. Mas acompanharam o grito da árvore e seus corações, por isso, são feitos de madeira, apodrecem e morrem...

Uma segunda variante é mais interessante porque coloca mais claramente a oposição entre mortal e imortal. Normalmente, este episódio segue a variante anterior, sobre a "vida breve":

> VIII — *Ianejar* queria que somente a pele das pessoas permanecesse na terra, enterrada numa cova. A alma do morto *(taiwe)* iria procurar outro caminho, se afastaria por um tempo, mas poderia voltar. Para isso, os parentes do morto deveriam empreender uma caminhada, seguir o *taiwe* no seu caminho e trazê-lo de volta. Este voltaria inteiro, com nova pele. Isto é, o morto — a pessoa — voltaria. Os *taimi-we*, mais uma vez, não quiseram escutar, tiveram preguiça. *Ianejar*, então, ficou com raiva e levou as sombras *taiwe* para sua morada no céu, deixando aos homens a única alternativa que restava: chorar seus mortos, dos quais estão agora separados.

Uma série de outros episódios completam este quadro que caracteriza a condição dos humanos, mortais e distantes do "paraíso" onde vivem os mortos.

> IX — *Ianejar* disse aos antigos: "depositem a mandioca na terra, é só cobrir um pouco e ela vai crescer sozinha". Os *taimi-we* insistiram em plantar, brocar: agora devem trabalhar muito para obter a mandioca.
>
> X — *Ianejar*, quando morava junto aos Waiãpi, dizia ao ralo de mandioca "rala" e a mandioca se preparava sozinha. Mas as mulheres insistiram: "não, nós é que vamos ralar"; por isso trabalham tanto quando preparam *caxiri*.
>
> XI — No início, as flechas falavam: não voltavam sozinhas. O caçador dizia: "flecha, cai aqui" e a flecha caía, certinha, ao lado do caçador. Mas os *taimi-we* se cansaram de falar com as flechas e pediram que *Ianejar* lhes retirasse o dom da palavra. Agora ninguém sabe onde a flecha vai cair e, por isso, pode matar ou machucar o caçador.

Após terem feito esta série de opções, os homens terão somente na vida pós-morte essas facilidades que os *taimi-we* recusaram: no céu, a mandioca se rala sozinha, as flechas falam, o algodão se fia sozinho, a lenha se racha sozinha, a vida é eterna... No céu, lugar de *Ianejar* e de *iane raiwer*, "nossos mortos" — categoria que inclui brancos e índios — todos têm acesso à "máquina" de fabricar panelas, espingardas, facões...

Esses trechos modernizados do mito de criação foram totalmente integrados à lógica do mito tradicional. Este coloca uma ruptura fundamental na cosmologia Waiãpi: a ruptura entre os vivos-mortais e os mortos-imortais. A "irrupção" dos brancos é tratada perifericamente, não constitui o tema central; os brancos, como os Waiãpi, só podem atingir o paraíso após a morte.

Como mostrou Viveiros de Castro, a partir do exemplo Araweté, a cosmologia dos Tupi-Guarani é marcada pelo "tema do abandono, da divisão do cosmos entre aquilo que "foi" e aquilo que "ficou" ou "existe", isto é aquilo que foi abandonado... A raça humana é a mais notável espécie destes seres abandonados. Mais notável porque, apesar de ter ficado, seu Destino é Ir (1984:206). O destino dos Waiãpi e dos *carai-ko* — apesar das diferenças tecnológicas — é atingir a morada de *iane raiwer*, o "paraíso".

Essa mitologia, como a de outros Tupi-Guarani, é construída sobre um eixo temporal. "Esta é afinal, a marca da diferença do humano dentro do mundo: o *tempo* que o constitui em sua essência" (Viveiros de Castro, 1984:206).

A destruição da primeira humanidade

Vejamos outros mitos nos quais os brasileiros ocupam uma posição de maior destaque. No ciclo da criação, o próximo episódio trata da destruição da primeira humanidade — a dos *taimi-we* — pelo fogo e pela água. A destruição é atribuída ao "nosso pai grande" *Ianeruaçu*.

> XII — Sob a orientação de *Ianejar*, os Waiãpi construíram uma grande casa de barro que, depois de seca, se tornou indestrutível. Alguns Waiãpi e alguns brasileiros (i.e. *taimi-we* e *carai-ko)* entraram, como também entraram alguns animais. A casa resistiu ao fogo e, depois, foi levada pelas águas do dilúvio rio abaixo, muito longe. Os que não entraram morreram todos. Quando os sobreviventes abriram a porta da casa, viram que tudo estava "limpo": o chão nu, sem mata, sem nada. *Ianejar* recriou a floresta e seus habitantes, produziu magicamente uma roça para alimentar o pequeno grupo de eleitos e finalmente, ensinou aos homens a fabricação do *caxiri* e os passos da dança ritual, com diversos tipos de flauta do tipo *turé*. Uma vez terminada esta recriação, *Ianejar* foi embora para o céu...

O tema da salvação de alguns eleitos que sobrevivem à destruição do mundo é extremamente difundido na mitologia indígena; encontramos variantes similares tanto na mitologia de povos Tupi — dos Guarani e Tembé — como de povos Caribe — os Aparai.

O mito estabelece a ruptura definitiva entre os homens e o criador: os humanos ficam na terra e só atingirão a aldeia celeste após a morte. *Ianejar* se distancia dos homens, torna-se um "deus otiosus". Este episódio fecha claramente o ciclo da "condição humana".

A morte de Ianejar

A seqüência do ciclo de criação, tal como é narrado pelos atuais Waiãpi do Amapari não termina neste ponto. Dois outros episódios vêm complementar o trecho citado acima. Como veremos entram em contradição, pelo menos aparente, com o fecho dado no mito anterior.

O primeiro destes episódios trata da morte de *Ianejar*. No episódio XII *Ianejar* não morreu, subiu para o céu. No próximo, o herói é morto pelos homens. Na primeira variante, é morto pelos Waiãpi:

> XIII — Quando *tamo-ko* mataram *Ianejar* ele correu longe, muito longe e, como diz o narrador: "Tá morto de pé, não estraga, não fala, mas mexe os olhos, tá branco... depois vai embora, o corpo dele, tudo vai embora".

Com este comentário, o narrador quer significar que a "pessoa" de *Ianejar* não se cindiu, como ocorre com o comum dos mortais. *Ianejar* não liberou sua sombra *kwaray'aporé* (princípio terrestre da pessoa) que ficou associada a seu *taiwe* (princípio celeste, imortal, que sobe). Está confirmada sua condição de herói, cujo destino é subir, inteiro, para o céu [16]. O episódio, portanto, é condizente com o anterior, tratando da separação entre mortais e imortais.

A causa da morte de *Ianejar* não parece ter tanta relevância nos comentários dos narradores: surgiu depois de uma briga entre os Waiãpi e *Ianejar* quando este começou a quebrar panelas, rasgar redes etc. O caráter irritável e instável do herói (*oñimorõ*) é freqüentemente apontado em outros mitos.

Numa outra variante, *Ianejar* é morto por brasileiros. Não há menção da causa do assassinato. A versão resumida é a seguinte:

(16) Para as concepções Waiãpi sobre as almas, ver Gallois 1984 a.

XIV. Antigamente não havia febre mas, depois que os *carai-ko* mataram *Ianejar*, aí todo mundo ficou com doenças. O filho de *Ianejar* estava procurando seu pai e encontrou-o, morto, embaixo de uma canoa, onde os brasileiros haviam escondido o cadáver. O filho, que era pajé, soprou nas mãos e na cabeça do pai e este voltou à vida. Vomitou muito. O vômito atingiu os brasileiros. *Ianejar* disse "vocês agora vão ficar com gripe, com febre, dor de barriga, dor de cabeça". Por isso os brasileiros estão sempre doentes e trazem gripe para os Waiãpi. Aí *Ianejar* foi embora...

Nesta variante, é preciso a intervenção de um pajé para recuperar a integridade do herói [17] que completa então seu destino, idêntico ao da variante XIII: separa-se dos humanos, vai para o céu. Ambas estas variantes tratam da unicidade do herói. No caso de *Ianejar*, os dois princípios da pessoa que, normalmente, se separam após a morte *(kwaraya'poré* e *taiwe)*, são indissociáveis. Este é o destino, apenas dos heróis. Os humanos, quando vivos, perderam a imortalidade e, quando mortos, liberam a sombra *(kwaraya'poré)* nefasta aos vivos.

A segunda variante é mais dramática pois acrescenta à perda da imortalidade um outro elemento que caracteriza a "condição humana": as doenças trazidas pelos brancos e que agora se abatem sobre os Waiãpi. Esta explicação ou justificativa poderia marcar uma transição do mito para o relato histórico, tratando do contato interétnico e de uma realidade dramaticamente vivida pelos Waiãpi há mais de um século (ver acima, "Dois séculos de contato"). Encontramos o mesmo tipo de explicação no episódio da separação dos povos (III) onde o afastamento dos *carai-ko* e *parainsi-ko* é atribuído a conflitos interétnicos e à insuficiência de terras para agricultura. Essa é a realidade atual: foi integrada ao mito, como justificativa suplementar.

O tema central do mito permanece: trata da separação entre "nós" e os "outros": nós os Waiãpi dos outros brasileiros, nós os vivos-mortais, dos outros, heróis imortais.

A recuperação das ferramentas

A seqüência dos mitos que compõem o ciclo da criação introduz neste ponto um último episódio que arremata definitivamente o ciclo de *Ianejar*. Trata-se da viagem dos antigos para o *Mairi*, a casa do herói. A versão resumida é a seguinte:

XV. Há muito tempo, quando os *tamo-ko* moravam no baixo Inipuku, chegaram ali dois *carai*, dizendo: "Vamos embora,

(17) Este episódio é semelhante a outro que trata do "filho de **Ianejar**" — construído sobre a estrutura típica do mito dos gêmeos Tupi-Guarani — quando este tenta reconstituir sua mãe, devorada pelas onças, juntando os ossos e soprando.

vamos ver *Mairi*". Os *tamo-ko* foram com eles. Isso ocorreu várias vezes, muitos Waiãpi partiram. Levavam a rede até a casa dos brasileiros e depois seguiam, sem rede, por um caminho sinuoso e difícil, até chegar ao *Mairi*, no topo de uma grande montanha, no lugar onde as águas do dilúvio haviam deixado a casa de *Ianejar*. Ali os índios encontraram um velho homem branco, que lhes disse: "Foi *Ianejar* quem fez esta casa, há muito tempo." Pegou então uma grande mala e abriu-a: mostrou flautas de todos os tipos usados pelos Waiãpi. Era um "capitão grande", ele havia visto os *taimi-we* dançar, tinha apanhado as flautas e agora conhecia todos os rituais. O velho pegou então outra mala que continha muitas mercadorias: machados, facas, pano, anzóis etc.... Os *tamo-ko* pegaram todas as mercadorias e, com elas, voltaram para o Inipuku...

O significado deste mito esclarece-se quando comparado às versões semelhantes coletadas entre os Tembé (Nimuendaju, 1951) e Urubu-Kaapor (Ribeiro, 1976). Esses mitos tratam da longa e difícil viagem que alguns eleitos empreenderam para atingir a morada do herói criador. Nos três casos — Waiãpi, Tembé e Urubu — o herói tribal parece ter sido substituído por um homem branco. "É" um homem branco, brasileiro, na versão e nos comentários dos Waiãpi; "parece branco" na versão dos Tembé; e, na versão dos Urubu, "é" o próprio herói *Maira*, porém com atributos dos brasileiros: domina a fabricação das ferramentas.

Nos três casos, o "substituto" do herói ou o próprio herói tem alguma coisa para oferecer aos que conseguiram chegar ao final da longa viagem: os enfeites de dança no mito Tembé, as flautas de dança na versão dos Waiãpi; na versão Urubu, os que alcançariam a casa de *Maira* (situada na direção da cidade de São Luiz) encontrariam em abundância as mercadorias dos brancos. No mito Waiãpi, esses objetos também estão presentes, na segunda mala do morador da casa *Mairi* [18]. É justamente a procura dessas mercadorias que justifica, de acordo com os narradores Waiãpi, a longa viagem dos ancestrais relatada no mito XV.

Considerando o conjunto dos episódios do ciclo de criação, observa-se neste último trecho a mesma superposição de elementos históricos e de elementos propriamente míticos (ou cosmológicos). O morador da casa *Mairi* apresenta duas facetas. Por um lado, ele incorpora os símbolos de um herói tradicional: os instrumentos musicais, a cor branca [19], a sabedoria, a habitação de pedra [20]. Por outro lado, o "Capitão velho" do *Mairi* oferece aos Waiãpi os símbolos do mundo dos brancos: as ferramentas.

(18) A etimologia de **Mairi** não foi ainda esclarecida; em todos os casos os Waiãpi não reconhecem o nome **Maira** como origem desse termo, nem identificam um herói com esse termo.

(19) O branco cintilante é de fato um dos atributos dos **iane raiwer** habitantes do céu. A cor, neste episódio, não se refere à diferença racial "branco/índio" que não faz sentido para os Waiãpi.

(20) A pedra, indestrutível, é um elemento celeste e, quando encontrada na terra, associada à passagem do herói **Ianejar**, nos remotos tempos da criação.

XIV. Antigamente não havia febre mas, depois que os *carai-ko* mataram *Ianejar,* aí todo mundo ficou com doenças. O filho de *Ianejar* estava procurando seu pai e encontrou-o, morto, embaixo de uma canoa, onde os brasileiros haviam escondido o cadáver. O filho, que era pajé, soprou nas mãos e na cabeça do pai e este voltou à vida. Vomitou muito. O vômito atingiu os brasileiros. *Ianejar* disse "vocês agora vão ficar com gripe, com febre, dor de barriga, dor de cabeça". Por isso os brasileiros estão sempre doentes e trazem gripe para os Waiãpi. Aí *Ianejar* foi embora...

Nesta variante, é preciso a intervenção de um pajé para recuperar a integridade do herói [17] que completa então seu destino, idêntico ao da variante XIII: separa-se dos humanos, vai para o céu. Ambas estas variantes tratam da unicidade do herói. No caso de *Ianejar,* os dois princípios da pessoa que, normalmente, se separam após a morte *(kwaraya'poré* e *taiwe),* são indissociáveis. Este é o destino, apenas dos heróis. Os humanos, quando vivos, perderam a imortalidade e, quando mortos, liberam a sombra *(kwaraya'poré)* nefasta aos vivos.

A segunda variante é mais dramática pois acrescenta à perda da imortalidade um outro elemento que caracteriza a "condição humana": as doenças trazidas pelos brancos e que agora se abatem sobre os Waiãpi. Esta explicação ou justificativa poderia marcar uma transição do mito para o relato histórico, tratando do contato interétnico e de uma realidade dramaticamente vivida pelos Waiãpi há mais de um século (ver acima, "Dois séculos de contato"). Encontramos o mesmo tipo de explicação no episódio da separação dos povos (III) onde o afastamento dos *carai-ko* e *parainsi-ko* é atribuído a conflitos interétnicos e à insuficiência de terras para agricultura. Essa é a realidade atual: foi integrada ao mito, como justificativa suplementar.

O tema central do mito permanece: trata da separação entre "nós" e os "outros": nós os Waiãpi dos outros brasileiros, nós os vivos-mortais, dos outros, heróis imortais.

A recuperação das ferramentas

A seqüência dos mitos que compõem o ciclo da criação introduz neste ponto um último episódio que arremata definitivamente o ciclo de *Ianejar.* Trata-se da viagem dos antigos para o *Mairi,* a casa do herói. A versão resumida é a seguinte:

XV. Há muito tempo, quando os *tamo-ko* moravam no baixo Inipuku, chegaram ali dois *carai,* dizendo: "Vamos embora,

(17) Este episódio é semelhante a outro que trata do "filho de **Ianejar**" — construído sobre a estrutura típica do mito dos gêmeos Tupi-Guarani — quando este tenta reconstituir sua mãe, devorada pelas onças, juntando os ossos e soprando.

vamos ver *Mairi".* Os *tamo-ko* foram com eles. Isso ocorreu várias vezes, muitos Waiãpi partiram. Levavam a rede até a casa dos brasileiros e depois seguiam, sem rede, por um caminho sinuoso e difícil, até chegar ao *Mairi,* no topo de uma grande montanha, no lugar onde as águas do dilúvio haviam deixado a casa de *Ianejar.* Ali os índios encontraram um velho homem branco, que lhes disse: "Foi *Ianejar* quem fez esta casa, há muito tempo." Pegou então uma grande mala e abriu-a: mostrou flautas de todos os tipos usados pelos Waiãpi. Era um "capitão grande", ele havia visto os *taimi-we* dançar, tinha apanhado as flautas e agora conhecia todos os rituais. O velho pegou então outra mala que continha muitas mercadorias: machados, facas, pano, anzóis etc.... Os *tamo-ko* pegaram todas as mercadorias e, com elas, voltaram para o Inipuku...

O significado deste mito esclarece-se quando comparado às versões semelhantes coletadas entre os Tembé (Nimuendaju, 1951) e Urubu-Kaapor (Ribeiro, 1976). Esses mitos tratam da longa e difícil viagem que alguns eleitos empreenderam para atingir a morada do herói criador. Nos três casos — Waiãpi, Tembé e Urubu — o herói tribal parece ter sido substituído por um homem branco. "É" um homem branco, brasileiro, na versão e nos comentários dos Waiãpi; "parece branco" na versão dos Tembé; e, na versão dos Urubu, "é" o próprio herói *Maira,* porém com atributos dos brasileiros: domina a fabricação das ferramentas.

Nos três casos, o "substituto" do herói ou o próprio herói tem alguma coisa para oferecer aos que conseguiram chegar ao final da longa viagem: os enfeites de dança no mito Tembé, as flautas de dança na versão dos Waiãpi; na versão Urubu, os que alcançariam a casa de *Maira* (situada na direção da cidade de São Luiz) encontrariam em abundância as mercadorias dos brancos. No mito Waiãpi, esses objetos também estão presentes, na segunda mala do morador da casa *Mairi* [18]. É justamente a procura dessas mercadorias que justifica, de acordo com os narradores Waiãpi, a longa viagem dos ancestrais relatada no mito XV.

Considerando o conjunto dos episódios do ciclo de criação, observa-se neste último trecho a mesma superposição de elementos históricos e de elementos propriamente míticos (ou cosmológicos). O morador da casa *Mairi* apresenta duas facetas. Por um lado, ele incorpora os símbolos de um herói tradicional: os instrumentos musicais, a cor branca [19], a sabedoria, a habitação de pedra [20]. Por outro lado, o "Capitão velho" do *Mairi* oferece aos Waiãpi os símbolos do mundo dos brancos: as ferramentas.

(18) A etimologia de **Mairi** não foi ainda esclarecida; em todos os casos os Waiãpi não reconhecem o nome **Maira** como origem desse termo, nem identificam um herói com esse termo.

(19) O branco cintilante é de fato um dos atributos dos **iane raiwer** habitantes do céu. A cor, neste episódio, não se refere à diferença racial "branco/índio" que não faz sentido para os Waiãpi.

(20) A pedra, indestrutível, é um elemento celeste e, quando encontrada na terra, associada à passagem do herói **Ianejar,** nos remotos tempos da criação.

Vimos nos episódios anteriores do ciclo de criação que, por opção dos *taimi-we*, os índios perderam o acesso às ferramentas e às armas de fogo que passaram para o domínio dos brancos; por isso, os Waiãpi tiveram que obter esses bens através de trocas — diretas ou indiretas — com os brasileiros. Mas após a morte, todos terão acesso à abundância de facas, machados e ferramentas, no "paraíso" celeste. *Ianejar* tem ali a "máquina" para fabricar esses objetos que são distribuídos à comunidade dos *iane raiwer* (nossos mortos, celestes). Os pajés podem, nas suas viagens cósmicas, obter dos habitantes do céu algumas dessas mercadorias, como ocorreu há, aproximadamente, 30 anos com Tamo Awasipiré, um reputado pajé Waiãpi.

Por meio de uma transformação operada no mito, pela qual o herói tradicional é substituído por um velho brasileiro, os Waiãpi recuperam as ferramentas.

O outro pólo das expectativas e preocupações dos Waiãpi, embora atenuadas na versão apresentada acima, permanecem presentes nesse episódio. Trata-se do desejado acesso à vida eterna, simbolizado pela viagem até o *Mairi*. De fato, todas as referências geográficas desse mito fazem alusão a elementos característicos do mundo celeste, lugar da imortalidade e da abundância (a casa indestrutível, "como de pedra"; em volta uma paisagem limpa, sem árvores; a música etc...) com a diferença que situa-se na terra, portanto acessível aos vivos. As peripécias da viagem (muito mais desenvolvidas nas versões dos Tembé e dos Urubu ver Nimuendaju, 1951 e Ribeiro, 1976) são também indicativas dessa tentativa de se atingir — em vida — a morada dos heróis, ou seja, o "paraíso".

A existência deste tema na mitologia de vários povos Tupi-Guarani permite identificá-lo como a matriz dos movimentos religiosos do tipo profetismo que deram origem à migrações em busca da "Terra sem males". Não se sabe se os Waiãpi experimentaram este tipo de movimento. Não há tradições orais a respeito. O mito, entretanto, está aí, tornando-o possível. O que parece ter ocorrido é uma "secularização" desse mito, transformado em função das experiências históricas concretas e da intensa procura de ferramentas, esta sim historicamente comprovada pelos deslocamentos deste povo indígena.

A ambigüidade do "Capitão Velho" que ocupa a casa *Mairi* (é o próprio herói ou é um brasileiro) e do motivo da viagem (para chegar ao "paraíso" de *Ianejar* ou para buscar ferramentas), torna difícil a interpretação desse mito. Importa ressaltar que, de acordo com os narradores do episódio, os *tamo-ko* foram procurar ferramentas e por isso acompanharam os brasileiros até o *Mairi*. Ocasionalmente, informantes identificaram *Mairi* com Almeirim cidade do baixo Jari [21]. Essa substituição-tradução em função de necessidades práticas e atuais do grupo, opera-se através de uma alteração parcial do conteúdo do episódio, cuja estrutura

(21) Essa identificação surgiu nos comentários sobre o mito. Considero-a ocasional e pouco provável historicamente. Por outro lado, não explica a etimologia da palavra **Mairi** que deve ser ainda descoberta.

permanece. O episódio XV dá um fecho ao ciclo de criação, sem destruí-lo: os índios recuperam as ferramentas que os *taimi-we* haviam negligenciado, no episódio V.

Tal recuperação é fundamental para entender as expectativas dos Waiãpi frente à chegada, em 1973, de um Posto da FUNAI na área. As intenções declaradas pelos sertanistas e o prestígio que ganharam entre os índios fizeram com que, até hoje, os Waiãpi esperem que se comportem como o "Capitão Velho" do *Mairi:* doando ferramentas. Quando, após a fase de contato inicial, cessou a distribuição de "presentes", e quando os funcionários da FUNAI passaram a trocar as mercadorias do Posto por artesanato, os Waiãpi se sentiram verdadeiramente traídos. Por isso, até hoje, os mais velhos esperam de qualquer brasileiro "importante" (o delegado da FUNAI, o "Presidente", etc.) um comportamento condizente com sua posição no mito e exigem, com uma incrível tenacidade, o atendimento — imediato — de suas necessidades [22]. Contrariamente ao que foi colocado para o mito Yukuna, interpretado por Jacopin, a integração dos brancos no mito Waiãpi não cria uma ruptura definitiva. O significado do mito é transformado, através da recuperação das ferramentas, o que mostra a capacidade de resistência desta sociedade indígena.

BIBLIOGRAFIA

CARNEIRO DA CUNHA, M. Manuela. Logique du mythe et de l'action: le mouvement messianique Canela de 1963. *L'Homme*, Paris, out.-dez., 1973.

DA MATTA, Roberto. Mito e antimito entre os Timbira. In: *Mito e linguagem social*, Rio de Janeiro, Ed. Tempo Brasileiro, 1970.

GALLOIS, Dominique T. *Contribuição ao estudo do povoamento indígena na Guiana Brasileira, um caso específico: os Waiãpi.* Dissertação de mestrado, São Paulo. Universidade de São Paulo, 1980 (inédita).

————. O pajé *Waiãpi* e seus espelhos. *Revista de Antropologia*, São Paulo, 1984 (no prelo).

————. *Identificando añã: notas sobre o xamanismo Waiãpi.* Comunicação apresentada na Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Brasília, 1984.

GRENAND, Françoise. *Et l'homme devient jaguar: univers imaginaire et quotidien des indiens Waiãpi de Guyane Française.* Paris, L'Harmattan, 1982.

GRENAND, Pierre. *Ainsi parlaient nos ancêtres: essai d'ethnohistoire Waiãpi.* Paris. Travaux et documents de l'ORSTOM, (148), 1982.

JACOPIN, Pierre Yves. La parole et la différence, ou de l'entrée des blancs dans la mythologie des indiens Yukuna. *Bulletin de la Société Suisses des Américanistes*, (41), Genève, 1977.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mythologiques: le cru et le cuit.* Paris. Librairie Plon, 1964.

(22) Os mais novos já se adaptaram ao sistema de troca (mercadorias/artesanato) incluindo essa nova relação com a FUNAI no tradicional sistema de trocas intertribais, onde domina a relação **"iepe"**.

———. Quando o mito se torna história. In: *Mito e significado*. São Paulo. Edições 70, 1978

NIMUENDAJU, Curt. Mitos dos índios Tembé do Pará e Maranhão. *Sociologia, XIII* (2/3), São Paulo, maio 1951.

RIBEIRO, Darcy. Uirá sai a procura de Deus. In: *Ensaios de etnologia e indigenismo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Araweté: uma visão da cosmologia e da pessoa Tupi-Guarani*. Tese de doutoramento. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1984 (inédita).

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Profa. Lux B. Vidal, à Profa. Maria Aracy Lopes da Silva e, de modo especial, à Profa. Renate B. Viertler pela leitura do manuscrito e pelas sugestões oferecidas.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE OS ÍNDIOS KRĨKATI E PUKOBYÊ

Edson Soares Diniz (*)

INTRODUÇÃO

Os índios *Krĩkati* e *Pukobyê* são falantes da língua Jê e estão incluídos entre os Timbira Orientais [1]. Vivem no Estado do Maranhão, respectivamente nos municípios de Montes Altos e Amarante que fazem parte da microrregião de Imperatriz, a qual, por sua vez, está situada na chamada Pré-Amazônica.

Neste trabalho procurar-se-á apresentar aspectos da cultura e da vivência desses indígenas com os regionais, no final da década de 60 (Cf. Diniz, 1982 e 1983). Os dados foram coletados entre outubro e dezembro de 1968 e entre abril e junho de 1969. Então, os *Krĩkati* viviam nas aldeias de São José e São Gregório. Já os *Pukobyê* distribuiam-se pelas aldeias Governador, Rubiaça e Riachinho. Em ambas as etapas da pesquisa de campo, fixamos residência em São José e em Governador. Pudemos, entretanto, obter informações dos habitantes dos outros aldeamentos, devido às festividades realizadas conjuntamente [2]. A população dos *Krĩkati* e dos *Pukobyê* [3], em 1968, era, respectivamente, 196 e

---

(*) Professor Titular junto ao Departamento de Sociologia e Antropologia da Faculdade de Educação, Filosofia, Ciências Sociais e da Documentação — UNESP — Campus de Marília.

(1) Nimuendaju (1946:6) classificou os Timbira, do ponto de vista lingüístico, em Timbira Orientais e Timbira Ocidentais. Os primeiros ele subdividiu em Grupo do Norte Timbira de Arapary (Gurupy), Kreyé de Bacabal e Kukóekamekra de Bacabal; e Grupo do Sul: Kreyé de Cajuapára, Krĩkati, Pukobyê, Gaviões de Oeste ou da Floresta, Kre'pu'mkateye, Krahó, Põrekamekra, Kénkateyê, Apa' nyekra, Ramkókamekra e Ca'mekra. Os segundos englobam apenas os Apinayé. É importante frisar que dos 15 grupos tribais mencionados, restam apenas os Krĩkati, os Pukobyê, os Gaviões de Oeste, os Krahó, os Apaniekra, os Ramkókameká e os Apinayé (Ver mapa n.º 1).

(2) Na primeira etapa da pesquisa contamos com a colaboração de Dolores Newton, da Stony Brook University of New York, a quem registramos nossos agradecimentos. Também agradecemos ao Museu Paraense "Emílio Goeldi", órgão ligado ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), de cujo quadro de pesquisadores estamos licenciado.

(3) As palavras indígenas estão grafadas de modo mais ou menos aproximado à sua pronúncia. As letras e sinais diacríticos utilizados têm o mesmo valor que na língua portuguesa.

ÍNDICE GERAL

I — ARTIGOS

Antonio Porro — "Mercadorias e rotas de comércio intertribal na Amazônia": 7

Berta G. Ribeiro — "Os estudos de cultura material: propósitos e métodos" 13

Dominique T. Gallois — "Índios e brancos na mitologia Waiãpi: da separação dos povos à recuperação das ferramentas" .. 43

Edson Soares Diniz — "Algumas considerações sobre os índios Krikati e Pukobyê" 61

Giralda Seyferth — "A Antropologia e a teoria do branqueamento da raça no Brasil: a tese de João Batista de Lacerda" ... 81

José Luiz de Morais — "Aerofotoarqueologia: um estudo de caso no Projeto Paranapanema" 99

Niede Guidon — "Unidades culturais da tradição nordeste na área arqueológica de São Raimundo Nonato" 115

Orlando Sampaio Silva — "Sociedade wapixána: ritos e mitos (registros preliminares)" 149

Regina Pahim Pinto e Nobue Myazaki — "A representação do índio nos livros didáticos na área de Estudos Sociais" 165

Renate Brigitte Viertler — "A comida dos espíritos *bope* e o seu significado para a cosmologia dos Bororo Orientais" 193

Silvia Maranca — "Dados preliminares para uma classificação do material cerâmico pré-histórico" 235

II — DOCUMENTAÇÃO

Acervo do Museu Paulista — Equipes Técnico-Científicas de Arqueologia e Etnologia: aquisições do período 1980-1984 251