

O outro na mitologia Jê Kaingang: a complementaridade pela diferenciação

DIEGO FERNANDES DIAS SEVERO*

Resumo: Este trabalho busca analisar os elementos diferenciadores presentes na mitologia Kaingang, prioriza uma abordagem etnológica comparativa, onde mitos Krahô são comparados em sua estrutura. Como os mitos de origem do fogo, que se realiza a partir de um roubo, o mito de origem dos cantos e da dança que, na versão Kaingang, é apreendido do tamanduá e esse é respeitado pelos índios, enquanto entre os Krahô a história se repete, o animal está fora da aldeia (como entre os Kaingang), é um tatu e é morto pelos índios. Esse exemplo apresenta a centralidade do outro no pensamento ameríndio, Jê em especial, onde a complementaridade, a hierarquia e a assimetria ficam claras, como na organização social. Em outros momentos ela “maquiada” pela “nuvem” civilizatória, que, tal como as inovações advindas do mundo dos animais, são apreendidas e utilizadas de uma perspectiva cultural particular.

Palavras-chave: mitologia Jê; etnologia; Kaingang; outro; Krahô.

The other in Jê Kaingang mythology: complementarity through differentiation

Abstract: This work seeks to analyze the differentiating elements present in Kaingang mythology, prioritizing a comparative ethnological approach, where Krahô myths are compared in their structure. Like the myths of the origin of fire, which take place through robbery, the myth of the origin of songs and dance which, in the Kaingang version, is learned from the anteater and is respected by the Indians, while among the Krahô the story is he repeated, the animal is outside the village (as among the Kaingang), it is an armadillo and is killed by the Indians. This example presents the centrality of the other in Amerindian thought, Jê in particular, where complementarity, hierarchy and asymmetry are clear, as in social organization. At other times it is “made up” by the civilizational “cloud”, which, like innovations coming from the world of animals, are seized and used from a particular cultural perspective.

Key words: Jê mythology; ethnology; Kaingang; other; Krahô.



* **DIEGO FERNANDES DIAS SEVERO** é professor de Sociologia do Instituto Federal Farroupilha - Campus Alegrete; Doutor em Antropologia (UFPel).

Introdução

Este texto objetiva analisar a estrutura presente nos mitos de duas sociedades Jê, os Kaingang e os Krahô, que embora geograficamente distante apresentam elementos próximos em sua organização social, entre eles o dualismo, que estabelece um terreno profícuo para um exercício comparativo.

Os mitos analisados versam sobre a origem do canto dos kaingang, krahô e dos mebêngôkre, e da origem do fogo kaingang e krahô. Todos apresentam um ponto comum, o canto como o fogo foram conseguidos com seres de fora da aldeia. A forma, com que o mesmo é apresentado em cada uma das versões destoa e se inverte, os krahô matam o provedor do canto e são acolhidos pela onça, enquanto os kaingang acolhem o provedor do canto e enganam o do fogo.

A partir da análise desses mitos podemos entender um pouco da forma com que essas sociedades interagem com seus outros. Sabemos que um mito não pode revelar como os homens pensam (Lévi-Strauss, 1991), mas:

Em compensação, os mitos nos ensinam muito sobre as sociedades de que provêm, ajudam a expor os móveis íntimos de seu funcionamento, esclarecem a razão de ser das crenças, costumes e instituições cujo agenciamento parecia incompreensível à primeira vista; finalmente, e sobretudo, permitem extrair certos modos de operação do espírito humano, tão constantes ao longo dos séculos e disseminados de modo tão generalizado por espaços imensos, que se pode considerá-los fundamentais e buscar encontrá-los em outras sociedades e em outros campos da vida mental onde não se suspeitava que intervissem e cuja natureza, por sua vez, virá a ser

esclarecida. (Lévi-Strauss, 2011: 616)

Os mitos, assim, podem auxiliar a entender os “modos de operação do espírito humano”, a compreender a estrutura que permanece apesar de toda a devastação territorial protagonizada pela sociedade ocidental em meio aos povos indígenas. Nesse intuito, no presente artigo optamos por descrever os mitos analisados em sua totalidade, apesar da longa citação em alguns momentos, ela permite demonstrar as minúcias das fontes trabalhadas.

Alguns aspectos da organização social Kaingang e Krahô

Os Kaingang e os Krahô fazem parte do grupo Jê e combinam em muitos aspectos sua organização social, entre eles um contraste interessante são os múltiplos pares de metades krahô, que se resumem a um único par kaingang. Contudo o caráter de apropriação do exterior da mitologia dessas duas populações evidencia que o dualismo pode ser uma chave importante para entender sua relação com seus diversos outros.

Os kaingang estão organizados em metades exogâmicas, patrilineares, uxorilocais, descendentes dos heróis mitológicos *kamé* e *kajru*, que criaram os animais e as demais plantas da terra (Nimuendajú, 1993).

A metade caracteriza a personalidade e o físico do indivíduo, sendo *kamé* ligado: à força, ao alto, à persistência, aos pés grandes, ao corpo grosso, sendo vagaroso nos movimentos e resoluções, com pintura corporal em linhas abertas. O *kajru* está ligado: a fragilidade, ao baixo, à menor persistência, pés pequenos, ao corpo fino, tendo agilidade nos movimentos e resoluções, com pintura corporal em linhas fechadas. (Crépeau, 2002; Silva, 2002).

O par ideal para todo o tipo de relação entre os kaingang é o formado por membros de metades opostas. Juntando as características que faltam em um, o outro se completa, seja no casamento, na composição de liderança ou na parceria para alguma atividade econômica. A relação entre os *jambré*, membros de metades opostas, na mesma faixa de idade, é uma relação não conflituosa.

Segundo Refej, professor kaingang da aldeia *Por Fi Ga*, em São Leopoldo – RS: o *jambré* é a pessoa de marca contrária da mesma faixa de idade, não podendo ser o sogro ou sogra em potencial, é o melhor amigo, quando tem que apanhar, apanham juntos, e bater também, tem entre si um respeito extremo. De outro modo, as pessoas da mesma marca podem brigar e devem umas as outras se disciplinar, ou seja, mostrarem para seus *regre* (irmãos de metade) as maneiras de agir.

O mito dos Dois Sóis, contado por Vicente Fókâe à Juracilda Veiga (2000: 80), apresenta o caráter disciplinador dos *regre*, membros da mesma metade, no caso do mito, o Sol:

– Porque ele tem medo um do outro (sol e lua). Porque, primeiramente, quando se gerou esse aí, era dois sol. Então daí eles brigaram. Iag turâ-râ ti ag kané-ki tag ndóg, kera. Estou dizendo assim: eles brigaram. Daí o sol deu [bateu] nos olhos da lua. E ela ficou meio cego. Então daí eles combinaram. Agora sou mais fraco, mas eu vou servir para a água. Que ela é do orvalho, então ela nasce de noite para dar orvalho. E o sol, então, para esquentar. Ela enxuga o mato, enxuga a terra, enxuga água. Senão não havia planta, não havia gente, nada. Se tivesse dois sol sempre. Então é tocado por Deus.

A complementaridade fica explícita na narrativa, a hierarquia aparece na metade fundadora, sendo *kamé* que cria *kajru*. O

caráter disciplinador dos membros da mesma metade foi evidenciado pelo *kujã* (xamã) Jorge Garcia, da terra indígena de Nonoai em julho deste ano, falou que no caso dos policiais indígenas os *jambré* não podem efetuar uma prisão, somente os membros da mesma metade.

No xamanismo a relação do *kujã* com seu espírito auxiliar, *jagré*, é de orientação, e mesmo de disciplina, a metade do *jamgré* é a mesma do *kujã*, na maioria das vezes, ignorando aqui a complementariedade, contudo cabe ao *regre*, neste caso o *jamgré* orientar o modo de ser do *kujã* (Crépeau, 2002; Rosa, 2005).

Diferente dos Kaingang, os pares de metades Krahó não regulam o matrimônio, assim como não possuem seções matrimoniais, contudo “boa parte de suas instituições, de suas crenças, de sua simbologia [é] marcada por oposições de elementos dois a dois, formando um modelo diático, mesmo que seja apenas um artifício da consciência de seus membros” (Melatti, 1973: 3)

A sociedade Krahó se caracteriza por vários pares de metades, com critérios de filiação variáveis, um desses pares são as metades *wakmëye* e *katamye*. Independente do sexo, todo indivíduo pertence a uma dessas metades, de acordo com o nome pessoal do portador. As metades se ligam a traços específicos: *wakmëye* se liga ao dia, à estação seca, o oriente, o pátio da aldeia, as listras verticais da pintura do corpo etc; *katamye* se liga a noite, à estação chuvosa, o ocidente, a periferia da aldeia, as listras horizontais da pintura do corpo. Animais e vegetais também são classificados nas metades (Melatti, 1973: 3).

De acordo com Melatti (1970), a metade não é atributo da descendência, pois mesmo um grupo de irmão germanos podem pertencer a metades distintas, a atribuição “corresponde um repertório de nomes pessoais; portanto, cada indivíduo pertencerá a uma das metades segundo o nome que receber” (Melatti, 1970: 207).

Os pares se complementam, há precedência de poder de acordo com a estação, chuvosa ou seca. Os comportamentos são descritos por um interlocutor de Melatti (1970: 208-209): “os *Katamye* são ‘moles’ e têm ‘vergonha’ dos *Wakmëye*”; “os *Katamye* não se apressam; os *Wakmëye* são sempre apressados”.

Entre os diversos pares de metade Krahô, as sazonais, *Wakmëye* e *Katamye*, põe em evidência uma hierarquia: “os *Katamye* têm ‘vergonha’ dos *Wakmëye* e escondem o rosto com folhas em certos ritos. Uma versão do mito de origem dessas metades diz mesmo que os *Katamye* deveriam esperar os *Wakmëye*, para iniciar a corrida de toras, de joelhos e de cabeça baixa, para não vê-los” (Melatti, 1970: 285).

As metades Krahô e Kaingang mantêm uma certa correspondência, *wakmëye* possui características próximas de *kamé* e *katamye* de *kajru*. A unidade só existe, nos dois sistemas sociais a partir da existência desses dois elementos distintos. Minha hipótese é de que a organização social é o cenário de criação mítica, e nas fabulações míticas é possível identificar uma propensão do pensamento ameríndio ao outro.

Após essa sucinta abordagem comparativa sobre alguns princípios da organização social Kaingang e Krahô, a próxima seção se dedicará a apresentação dos mitos de origem dos cantos (Kaingang, Krahô e Mebêngôkre) e do fogo (Kaingang e Krahô) que

ênfatizam, de diferentes modos, a incorporação do outro.

Mitos de origem do canto

Kaingang: Mito de origem do canto e da dança

Não sabiam cantar nem dançar. Em suas reuniões bebiam o *quiquy*, sentados junto ao fogo; sua boca, porém, estava fechada; por esse motivo suas festas eram monótonas, e, salvo a alegria produzida pela embriaguez, tristes. Dezejavam aprender a cantar e dançar, mas não havia quem os ensinasse; as outras gentes ainda não existiam. Um dia em que homens de *Cayurucrê* andavam caçando, encontraram em uma clareira do matto um grande tronco de árvore caído; sobre ele estavam encostadas umas pequenas varas com folhas; a terra junto ao tronco muito limpa; examinando-a pareceu-lhes ver umas como pequenas pegadas de crianças; admiraram-se disso; á noite, em seus ranchos, contaram o que tinham visto e convidaram os outros a irem examinar o que seria. Ao outro dia foram todos, aproximaram-se cautelosamente do tronco e escutaram; dahi a pouco viram um pequeno purungo, na ponta de uma varinha, que se movia produzindo um som assim: *xi, xi, xi*; as varas que estavam encostadas ao tronco, começaram a mover-se compassadamente, ao mesmo tempo que uma voz débil, poram clara, cantava assim: - *emi no tin rê... ê, ê, ê. Andô chô caê voá á. Há, há, há. Emi no tin rê ê. E, ê, ê. Emi no tin rê...*

Compreenderam que aquillo era canto e dança, decoraram as palavras, sem com tudo as entender; aproximaram-se do tronco e só viram as varas e os pequenos purungos. Examinaram o chão e não encontraram nenhum esconderijo; ficaram sem saber quem seriam os

dançadores. Passados dias voltaram á clareira usando das precauções anteriores; viram o pequeno purungo e as varas mover-se e a voz cantar: - *dou camá corô ê, quê agnan kananban. Côyogda emi nô ting. É qui matin... É qui matin.* – Decoraram o canto, aproximaram-se do tronco e só viram o pequeno purungo, as varas e pegadas pequenas no chão. Examinando o purungo, encontraram dentro dele pequenas sementes duras, de côr preta. Prepararam outros eguaes; fizeram uma festa, dançaram, e, abrindo a boca, cantaram os cantos que tinham ouvido, fazendo com as varas nas mãos os movimentos que tinham visto.

Com o tempo foram compondo outros cantos e inventando outras danças; mas, em suas festas principiam sempre por estes. Passadas algumas luas destes factos, *Cayurucrê* que sempre procurava descobrir quem seriam seos mestres de canto e dança, andando caçando, deparou com um Tamandoá-mirim, (*cacrekin*). Levantando o seo cacete para matal-o, o Tamandoá ficou de pé e principiou a cantar e danças as modas que elles tinham aprendido. Então conheceo *Cayurucrê*: Dá-me teo cacete que eo quero examinal-o para te dizer a que sexo pertencerá o filho que tua mulher logo te dará. Deo-lh’o *Cayurucrê*, e ele depois de dançar disse: - Eu fico com o cacete, teo filho é homem.

Isto há de servir de signal a tua gente; quando encontrarem commigo e me derem seos cacetes, se eu ficar com elles seos filhos serão homens, mas, se os deitar fora, depois de ter, com ele na mão, dançando, serão mulheres.

Os Tamandoás sabem muitas outras cousas mais; pensamos que elles são as primeiras gentes que aqui existiam antes de nós, e que por velhos não sabem mais falar. Não os

matamos. Quando encontramos, sempre lhes damos nossos cacetes; se elles os seguram, ficamos alegres, porque nossas mulheres nos darão filhos homens. (Borba, 1908: 24-26)

Krahô: Mito de origem do canto – *Kupëkrãya’krore*

Um índio saiu para caçada, foi abeirando o mato. Escutou o rabo de couro (*krere*, uma espécie de tatu) cantando. Chegou de longe e ficou escutando a cantiga. Chegou mais perto e estalou um galho de pau. O rabo de couro falou: “Eh, já enxerguei você, você não está escondido não, não tem por onde você esconder!” “Eh, já me enxergou, vou embora.” E foi embora. Quando chegou, contou para os outros: “Oh, mas acolá, fui chegando na beirada do mato e fui escutando a cantiga de um bicho; eta cantiga bonita!”

E cantou-a para os outros e eles ficaram gostando da cantiga. Um outro falou: “Agora vamos nós dois, para nós ouvirmos de perto, porque, dá fé, você está mentindo.” E foram. Já iam chegando e escutaram a cantiga. Foram indo devagar e ficaram de longe. Escutaram um bocado de cantiga, mas um pau estalou e o rabo de couro parou de cantar: “Eh, já enxerguei; vocês não escondem não!” “Eh, já nos enxergou; nós não nos escondemos não!” Voltaram. Chegaram e contaram. Agora foram três índios. Chegaram perto e aí diz-se que deitaram e ouviram até meio-dia e voltaram. Disseram para os outros: “Agora nós vamos todo o mundo para ouvir.” Foram um bocado deles de madrugada e se esconderam. O rabo de couro cantou até perto de quatro horas da tarde. O rabo de couro parou a cantiga e eles voltaram. Aí combinaram na aldeia para matar o bicho. Foram, mas sem cavador, cavador de pau, não de ferro. Foram para flechar o bicho,

mas não flecharam porque ele morava dentro de um buraco. Voltaram sem matá-lo. Retornaram então para matá-lo e levaram o cavador de pau. Chegaram lá, quebraram a parede num ponto; quebraram em outro ponto; e não o acharam. Em outro ponto furaram e não o encontraram. Furaram outra vez e não acharam. O rabo de couro se mexeu no meio. Eles furaram e o encontraram. Espetaram-no com a ponta do arco e o mataram. Antes de aprenderem com o rabo de couro, os índios tinham outra cantiga: era feia mesmo. As cantigas do rabo de couro são as que se cantam na praça com o maracá, as que se cantam andando ou correndo pelo caminho da aldeia. (Melatti, 2010: 34)

Mebêngôkre: O mito dos homens-morcegos (*kubẽ ngep*)

Os meninos (*mëbôktire*) foram matar lagartas. Encontraram os homens-morcegos (*kubẽ ngep*) que moravam em casas de pedra. Na volta, os meninos contaram aos homens da aldeia o que tinham visto e todos foram embora para ver os homens-morcegos. Todos os homens pegaram palha seca para fazerem fogo e aniquilarem os homens-morcegos com fumaça. No dia seguinte, algumas mulheres foram lá ver os homens-morcegos. Já estavam mortos. Enquanto as mulheres estavam olhando, uma delas falou para sua irmã entrar na casa dos homens-morcegos. Encontrou duas crianças-morcegos vivas e as levou para a aldeia. As crianças aprenderam a falar mebêngôkre e saíram para dançar todos os dias. Um homem pediu para sua irmã descobrir porque os meninos-morcegos dançavam todos os dias. Chamavam-se

Tàkànhikra e Tàkàktum. Tinham corpos humanos, mas, de noite, penduravam-se num pau pelos joelhos para dormirem. Quando queriam dançar, pintavam-se de urucu. Dançavam todos os dias para nos ensinar, e hoje em dia ainda fazemos a festa *mëdjàkjêri mëbiôk* e a dança *eejama* [que faz parte da *mëmy-biôk*].

[A seguir, intervenção do tradutor]

“O *ngre nhõ djwoj* começou quando um homem queria saber como os homens-morcegos dançavam. Quando os meninos-morcegos morreram, aquele homem virou *ngre nhõ djwoj*.” (Lea, 2012: 336)

Os mitos descritos acima representam uma variante de um mesmo modo de operação quando um elemento não conhecido pelos índios surge. No início o susto causa a vontade de destruição, posteriormente os costumes são reproduzidos e ao fim a prática dos cantos é incorporada, passando a compor a cultura do grupo.

Resumidamente pode-se entender os mitos acima na forma de unidades significativas:

Mito do canto Kaingang:

- 1 – *Kajru* durante uma caçada encontra em uma clareira no mato com porongos e escuta cantos, mas não sabe de quem;
- 2 – índios fazem festa com os novos aprendizados;
- 3 – *Kajru* encontra o tamanduá e descobre que dele veio os aprendizados;
- 4 – Tamanduá prevê sexo dos filhos;

Mito do canto Krahô

- 1 – índio em uma caçada escuta canto do tatu;

2 – índio conta para os demais e resolvem encontrar o animal novamente;

3 – índios matam o tatu após duas tentativas;

4 – antes de aprenderem os cantos com o tatu, os índios tinham cantos feios;

Mito da dança Mebêngôkre

1 – meninos saem para matar lagartas e encontram os homens morcegos e avisam a aldeia;

2 – todos saem para ver os homens morcegos e fazem fogo para os aniquilarem com a fumaça;

3 – mulheres encontram duas crianças morcegos e as levam para viver na aldeia;

4 – crianças aprendem a falar mebêngôkre e dançam todos os dias;

5 – um homem queria saber porque as crianças dançavam;

6 – índios reproduzem a festa e a dança tal como aprenderam das crianças morcegos;

Todos as versões partem de uma caçada, um indivíduo sozinho, ou duas crianças (na versão Mebêngôkre) ouvem barulhos ou encontram algo diferente e saem para avisar a aldeia. Nos mitos Kaingang e Krahô, os cantos são aprendidos e reproduzidos pelos índios, mas a caçada insistente continua para descobrir ou capturar o animal, no mito Krahô os índios já sabem, no Kaingang ainda não descobriram.

No mito Kaingang o tamanduá é respeitado, pois revela o sexo do futuro filho do índio, na versão Krahô o tatu a todo momento se esconde e brinca com a incapacidade dos índios o pegarem, Já na versão Mebêngôkre, os homens

morcegos são mortos logo no começo, mas duas crianças que sobrevivem são levadas para a aldeia, onde apreendem a língua nativa e convivem com os demais, somente a dança diária e o fato de dormirem de cabeça para baixo os distinguem dos demais.

As três versões apresentam similaridades: o ser não humano/animal está fora da aldeia; ele ou seu elemento é incorporado a rotina dos índios; os índios aprendem os cantos/dança bonitas, antes não cantavam ou suas músicas eram feias.

Na versão kaingang, o índio que encontra as músicas é da metade *kajru*, propício a aprender novos conhecimentos e criativo, leva os cantos para a aldeia e descobre o dom de revelação do tamanduá. O mesmo ocorre na versão Krahô, mas a atitude intempestiva e zombeteira do tatu faz os índios o matarem. Na versão Mebêngôkre, o aprendizado das crianças morcegos da língua os fazem membros do grupo, e os índios aprendem com os mesmos a dançar.

Os mitos apresentam o caráter assimilador dessas sociedades Jê, para de fato ser incorporado requisitos são pré-inscritos, como o falar a língua, o respeito com a sociedade e uma significativa contribuição para com ela (como a revelação do sexo do filho).

No quadro abaixo busquei agrupar os feixes de relações estabelecidas acima:

Kajru escuta cantos na mata (Kaingang)				Índios fazem festa com novos aprendizados (Kaingang)
Índio escuta canto do tatu (Krahô)	Índios matam homens-morcegos (Mebêngôkre)			Antes dos cantos do tatu tinham cantos feios (Krahô)
	Índios matam tatu após duas tentativas (Krahô)	Mulheres levam crianças morcego para a aldeia (Mebêngôkre)	<i>Kajru</i> encontra Tamanduá e descobre que é adivinho (Kaingang)	
Meninos encontram homens morcegos (Mebêngôkre)			Crianças morcegos falam língua indígena (Mebêngôkre)	Índios reproduzem festas das crianças morcegos (Mebêngôkre)

Na primeira coluna o encontro dos índios com os animais e com os homens morcegos, na segunda os índios matam o tatu e os homens morcegos. Na terceira aparece somente um item, as mulheres que levam as crianças morcego para a aldeia, a quarta *Kajru* encontra com o tamanduá e descobre que ele é adivinho e as crianças morcegos falam a língua mebêngôkre. A quinta coluna apresenta o uso dos aprendizados pelos índios.

Observando as colunas da esquerda para a direita, nota-se que a primeira e a segunda figuram uma relação de eliminação da diferença. Na quarta e quinta coluna essa relação é invertida, pois o tamanduá adivinha algo de interesse dos índios e as crianças morcegos falam a língua dos índios, o que desencadeia no uso dos novos conhecimentos por parte dos índios (quinta coluna).

A mediação entre essas relações é feita na terceira coluna, em que as mulheres levam as crianças morcego para a aldeia, nela a destruição para com o

desconhecido é socializado e incorporado ao uso dos índios.

Mitos de origem do fogo

Origem do fogo – Krahô

Houve um tempo em que não havia fogo e os índios assavam os alimentos no sol. Um rapazinho do tamanho de Sorrão [que tinha então uns 15 anos de idade] foi convidado pelo cunhado para tirar arara. Cortaram um pau para alcançar o buraco. A arara já estava empenada [emplumada] e queria morder, razão por que o rapazinho não a queria tirar do buraco. O cunhado insistiu para que ele a tirasse, mas, como ele não o fizesse, zangou-se e derrubou o pau. O rapazinho ficou lá em cima. Ficou magrinho. A onça veio beirando o pé da serra e, vendo a sombra do rapaz no chão, quis pegá-la. O rapaz então cuspiu no chão. A onça deu então com a causa de seu engano e perguntou: “O’, por onde você subiu?” “Foi o cunhado que me pôs aqui em cima e eu estou para morrer de fome.” A onça pediu-lhe

araras; o rapaz jogou duas e ela comeu. Em seguida ela mandou que se jogasse. O rapaz teve medo que ela o devorasse. Como ela insistisse e o acalmasse, dizendo que não ia comê-lo, pois já tinha devorado as araras, ele se jogou. A onça segurou-o e levou-o nas costas. Estava magrinho, com sede, com fome. Passaram por uma fonte. A onça não o deixou beber, afirmando que aquela água fedia e era de urubu. Passaram por outra fonte. A onça novamente não o deixou beber, pois não era água de gente. Finalmente chegaram a um lugar onde havia água boa. Ela o aconselhou a beber pouco, pois senão morreria. O rapaz também se banhou, pois estava sujo de poeira. A onça então levou-o para a mulher dela. Disse à onça fêmea que ficasse com o rapazinho para não ficar sozinha. Na casa da onça havia fogo. A onça macho recomendou-lhe que ficasse com o rapazinho, pois ia caçar. Assim que o marido saiu, a mulher virou-se para o sobrinho e disse: “Sobrinho, olhe-me, o que é isso?” — pondo as unhas para fora. O menino chorou e foi atrás da onça macho. “Eu já estou cansado de dizer para sua tia para ficar quieta!” Voltou, sentou um bocado e saiu de novo. A onça fêmea continuou a pôr as unhas de fora. O menino outra vez correu atrás do macho. No outro dia, a mesma coisa. Aí a onça macho fez-lhe um arquinho, flechinhas e recomendou ao rapaz: “Quando ela lhe mostrar as unhas, flecha-a bem na mão e corre. A sua aldeia fica bem pertinho. Basta ultrapassar a serra e estará na aldeia.” Como a onça fêmea mostrasse novamente as unhas, o rapazinho flechou-lhe bem o centro da pata e correu. A onça estava grávida e não se esforçou em pegá-lo. Ao chegar à aldeia, o rapaz avisou: “Olhem, acolá há fogo.” Aí os rapazes que corriam bem foram apanhar o fogo. Foram matando bichinhos de pena, ratinhos e

levaram. Chegando à casa da onça, entregaram-lhe a caça: “Olha, minha tia, olha o teu comer!” A onça pedia: “O’ meu sobrinho, tire uma brasa para mim.” Aí foram correndo até chegar em casa. E o povo começou a tirar brasas para fazer fogo em casa e aí começaram a fazer coisa assada. Assim apareceu o fogo. (Melatti, 2010: 19-20)

Como conseguiram o fogo – Kaingang

Só *min-ârân* tinha fogo; não o queria dar aos Cainganges; estes comiam a carne crua ou secca ao sol. Dezejavam ter fogo, mas não o sabiam produzir. *Fyietô*, que era um Cayurucré esperto, disse: - *min-arân pin iemé iêtmô*, eu vou trazer o fogo de *min-arân*. *Min arân* não era Caingange, não sabiam de que gente era, vivi só com a mulher e a filha; transformou-se, *Fyietô* em filho de gralha branca, (*xakxó*), e foi boiando á tona d’agoa até onde estavam se banhando a mulher e a filha de *Min-arân*.

Esta, quando o viu, pediu á mãe que o pegasse, levaram-o á casa e, como estivesse molhado, para enxugar-se, puzeram-o sobre as achas de lenha que estavam ao fogo. *Min-arân* era muito desconfiado, vendo-o espicaçar com o bico um tição disse: - <<isto não é filho de passarinho; parece que quer no roubar o fogo, vamos matal-o.>> Mas, a filha o impediu chorando. *Fyietô* continuou a espicaçar o tição e quando conseguiu separar um graveto com fogo, fugio com ele no bico. *Min-arân* correu atraz de *Fyietô* e quando ia alcançá-lo este entrou em uma fenda de pedra *Min-arân*, introduziu na fenda o cacete, procurando matal-o, mas, *Fyietô* desviava-se para os lados; depois deo um murro no próprio nariz, apanhou o sangue que dele sahia, esfregou-o no cacete. *Min-arân*, vendo o cacete ensanguentado, pensou que tivesse morto *Fyietô* e disse á mulher: - Já o

matei, olhe aqui o sangue dele, e mostrava o cacete; ninguém terá fogo senão eu. Passados poucos minutos, *Fyietô* sahio da fenda, subiu a uma palmeira, tirou desta um ramo secco, accendeo-o no graveto e foi arrastando-o por um campo grande que se incendiou. *Min-ârân* vendo o fogo no campo correo a apagal-o; não conseguindo ficou triste por ter outras gentes que pudessem ter o fogo, e morreo. O campo queimou por muitos dias; todas as gentes guardavam fogo e principiaram a açar a carne nelle. Quando nos acontece apagar-se o fogo em nossos ranchos, o produzimos friccionando uma *vareta* de madeira dura sobre uma pequena cova feita na extremidade inferior dum ramo secco de palmeira. (Borba, 1908: 26-27)

Da mesma forma que nos mitos anteriores, é possível resumir os mesmos em unidades significativas:

Mito do fogo - Krahô

- 1 – não havia fogo;
- 2 – cunhado abandona garoto no ninho de araras;
- 3 – Onça salva garoto;
- 4 – Onça leva rapaz para casa, a fim de que fizesse companhia para sua esposa;
- 5 – Onça tinha fogo;
- 6 – Mulher da onça assusta garoto com as garras;
- 7 – Onça fez arco e recomendou o rapaz a atirar e voltar para a aldeia caso repetisse a ameaça;
- 8 – rapaz atira na onça fêmea e volta para a aldeia;
- 9 – rapazes levam caça para onça fêmea e tiram brasas de fogo;
- 10 – os índios começam a fazer as coisas assadas;

Mito do fogo - Kaingang

1 – *Min-ârân* tinha fogo e não queria dar aos índios que comiam carne crua;

2 – *Fyietô* transformou-se em filho de gralha branca e boiou até onde a mulher e a filha se banhavam;

3 – *Min-ârân* desconfia do impostor;

4 – *Fyietô* foge com o fogo;

5 – *Fyietô* engana *Min-ârân*;

6 – *Min-ârân* tenta apagar o fogo e morre ao saber que outras gentes o teriam;

7 – todas as gentes passam a comer carne assada;

Um ponto que salta aos olhos na comparação destes mitos com os analisados anteriormente é a complacência da onça na versão krahô com os índios e o empreendimento enganador dos índios, na versão kaingang, para obter o fogo da onça (*Min-ârân*), que destoa com a atitude de matar o tatu, no mito de origem do canto krahô, com o respeito dado ao tamanduá, na versão kaingang de origem do canto.

Na versão kaingang, *Fyietô* (uma espécie de pássaro), ligado à metade *kajru*, resolve obter o fogo de *Min-ârân* e se arrisca se disfarçando. Na obtenção dos cantos, também são os *kajru* que saem em busca dos novos conhecimentos. Já na versão krahô, não dada uma centralidade no sistema de metades, elas não são relevantes em nenhum momento, mas a função do parentesco fica evidente: o cunhado deixa o garoto no ninho das araras; a onça o salva e o toma como filho; a onça fêmea, que é chamada de 'tia' (termo designado em português para parente afim ou consanguíneo), a todo o momento lança as garras para o novo hóspede. Ele com medo é orientado pela onça a se defender e fugir. No retorno, a onça fêmea em troca de animais de caça deixa os índios pegarem o fogo.

Nos dois mitos krahô expostos temos atitudes diferentes dos índios, no primeiro eles matam o tatu, que brinca com a incapacidade dos mesmos de o alcançar, no outro os índios são recebidos em casa, tratados como membros da família e por meio da troca obtém o que faltava em sua sociedade. Já nas versões kaingang a ordem se inverte, no primeiro os índios não matam o animal e o respeitam, pois ele têm a capacidade de prever o sexo do futuro filho, já no segundo enfrentam e enganam *Min-ârân* para obter o fogo.

Considerações finais

A partir dos mitos expostos consegue-se chegar a um ponto comum, a diferença de conhecimentos do personagem que se encontra fora da aldeia faz com que os índios o procurem, a forma com que esses reagem à presença dos índios resulta na forma dos índios o conceberem. Em um ponto os índios rejeitam o personagem e incorporam as inovações, em outro acolhem o novo elemento e fazem do mesmo um ser com as características ameríndias.

Buscando nos mitos a forma de conceber o outro percebemos que ele é primordial em sociedades de organização dualista, porém um aspecto parece enigmático: sendo a sabedoria do outro incorporada e respeitada, a quem cabe o processo de socialização do mesmo na sociedade indígena?

No caso Kaingang esse processo é realizado por membros da mesma metade do indivíduo, no caso Krahô, apesar dos vários pares de metades, esse processo é de responsabilidade de parte do grupo (variando de classe de idades, metades sazonais entre outras). Não há saída viável para o problema se o indivíduo, tal como as crianças morcegos, do mito Mebêngôkre, não fazer parte do

grupo, seguindo suas regras, tornando-se membro.

Referências

- BORBA, Telémaco Morocines. 1908. *Actualidade Indígena*. Curitiba: Imprensa Paranaense.
- CRÉPEAU, Robert. 2002. “A prática do xamanismo entre os Kaingang no Brasil meridional: uma breve comparação com o xamanismo Bororo”. *Horizontes Antropológicos*. Edição n. 18, pp. 113-129, jan./jun.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1991. *O cru e o cozido*. São Paulo: Brasiliense.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2011. *O homem nu*. São Paulo: Cosac Naify.
- LEA, Vanessa R. 2012. *Riquezas intangíveis e pessoas partíveis: os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp.
- MELATTI, Júlio Cezar. 1970. *O sistema social Craô*. São Paulo: Doutorado em Ciências Sociais (Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade de São Paulo.
- MELATTI, Júlio Cezar. 1973. *O sistema de parentesco dos índios Krahô*. Brasília: UnB. Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/artigos/a-parentescocrao.pdf>.
- MELATTI, Júlio Cezar. 2010. *Outras versões de mitos craôs*. Brasília: UnB.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 1993. *Etnografia e indigenismo*. Campinas: Editora da Unicamp.
- ROSA, Rogério Reus Gonçalves. 2005. “Os Kujà são diferentes”: um estudo etnológico do complexo xamânico dos kaingang da terra indígena Votouro. Porto Alegre: Doutorado em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- SILVA, Sérgio Baptista da. 2002. “Dualismo e Cosmologia Kaingang: o xamã e o domínio da floresta”. Edição n. 18, pp. 189-209, jan./jun.

Recebido em 2024-05-30
Publicado em 2025-01-01