



**Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia • UFPA**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA  
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA – ANTROPOLOGIA SOCIAL

**Dilma Costa Ferreira**

**Cultura, Oralidade e Língua Mëbêngôkre Sob o Prisma de Seus Mitos**

Dissertação de mestrado

Belém/Pará

2020

**Dilma Costa Ferreira**

**Cultura, Oralidade e Língua Mëbêngôkre Sob o Prisma de Seus Mitos**

Dissertação de mestrado

Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Federal do Pará, ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, como parte dos requisitos para obtenção do grau de Mestra em Antropologia.

Área de concentração: Antropologia social. Linha de pesquisa: Povos indígenas e populações tradicionais.

Orientadora Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Nayara da Silva Camargo.

Belém/Pará

2020

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD  
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará  
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

---

F383c Ferreira, Dilma Costa  
Cultura, Oralidade e Língua Mebêngôkre Sob o Prisma de Seus  
Mitos / Dilma Costa Ferreira. — 2020.  
115 f. : il. color.

Orientador(a): Prof<sup>a</sup>. Dra. Nayara da Silva Camargo  
Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em  
Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,  
Universidade Federal do Pará, Belém, 2020.

1. Mebêngôkre. 2. Cultura. 3. Língua. 4. Mito. I. Título.

CDD 215.72

---

**Dilma Costa Ferreira**

**Cultura, Oralidade e Língua Mëbêngôkre Sob o Prisma de Seus Mitos**

Dissertação de Mestrado

Banca Examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Nayara da Silva Camargo (PPGA/UFPA)  
Presidente da banca e orientadora

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Ângela Fabíola Chagas (ILC/UFPA)  
Examinadora externa

---

Prof. Dr. Cristiano Bento da Silva (IEX/UNIFESSPA)  
Examinador externo

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Beatriz de Almeida Matos (PPGA/UFPA)  
Examinadora interna

---

Prof. Dr. Fabiano Souza Gontijo (PPGA/UFPA)  
Examinador interno – suplente

**Belém, 16 de março**

**2020**

*Ao povo Mëbêngôkre pela acolhida, carinho, ensinamentos e paciência. À minha família, em especial aos meus pais, por terem me concedido a oportunidade de nascer, crescer e tornar a pessoa que sou hoje. Ao meu filho, razão de muitas das minhas lutas diárias. E, ao meu companheiro e amigo por me apoiar incondicionalmente em todos os caminhos trilhados na realização deste trabalho.*

## **Agradecimentos**

Agradecer é algo que nos enche de alegria e emoção. Dizer a alguém: obrigada por ter acreditado em mim e apoiado minhas escolhas, meus passos e minha jornada, é mais do que especial, é a concretização de um sonho, sonhado coletivamente. Acredito que estas linhas não serão suficientes para expressar meus agradecimentos, primeiramente a minha família: meus irmãos, Dione e Dionise, e em especial aos meus pais, José e Elenita, que me permitiram tornar uma mulher adulta e determinada a alcançar os sonhos e objetivos, alguns idealizados por eles e muitos idealizados por mim, mas que sem a participação de cada um, mesmo que indiretamente, não se tornariam realidade. Mesmo sem condições, ajudaram no que foi possível e hoje sou imensamente grata.

Ao meu querido filho Mateus, motivo pelo qual continuo alçando muitos dos meus voos em direção a um mundo melhor para nós, mesmo que para isso em alguns momentos me fiz distante. Mas, cada passo dado foi pensando no quão almejo que tenhamos um lugar melhor para viver, lugar em que se respeitem as diferenças. Almejo um mundo em que as diferenças econômicas possam não ser tão gritantes e o gigante capitalismo não consuma todos nós.

Ao meu companheiro de jornada, Paulo, que me fez acreditar em meu potencial, acreditar que posso fazer a diferença e não apenas assistir no palco da vida. Sou muito grata por me apoiar incondicionalmente. Se hoje estou escrevendo os agradecimentos devo ao seu apoio constante. Obrigada.

Aos Mëbêngôkre pelo carinho com o qual me acolheram em seus lares, me tornando parte do ciclo de familiares e amigos. Por permitir que eu compartilhasse dos saberes, língua e de suas vidas cotidianas. Por permitir a realização da presente pesquisa, para que outros possam ter a mesma empatia que tenho. Entender que vidas indígenas importam e que terras indígenas é vida. E, que não são os indígenas que têm de se adequar à “sociedade” brasileira, somos nós, enquanto pessoas que desde 1500, oprimimos, assimilamos e matamos, que temos uma grande dívida com os povos indígenas. Nossos trabalhos não servem para que o indígena possa não perder as suas narrativas ou a sua cultura, mas sim para indigenizar mentes ocidentais, ávidas por poder e tomadas por diversos preconceitos.

Ao Programa de Pós-graduação em Antropologia (PPGA) da UFPA, por meio do seu corpo docente. Ao professor Fabiano Gontijo, grande incentivador, por suas sábias palavras e por compartilhar seus conhecimentos. À professora Katiane Silva, por sua compreensão e conhecimentos compartilhados. À professora Beatriz Matos, por partilhar seus ensinamentos

na disciplina de etnologia amazônica, voltando meu olhar para situações que não conseguia perceber e assim possibilitando o caminhar durante a pesquisa. Ao professor Diogo Menezes com seus conhecimentos sobre arqueologia que também tiveram grande contribuição para esta pesquisa. À professora Julia Otero, de quem não tive a oportunidade de assistir aulas, mas se disponibilizou em participar da minha banca de qualificação. Sua contribuição foi muito importante. Não poderia deixar de agradecer também a professora Ângela Fabiola Chagas por também ter participado de minha banca de qualificação e ter contribuído de forma bastante significativa.

E, gostaria de agradecer especialmente a minha orientadora, Nayara Camargo, que se manteve firme e paciente. Pelo cuidado e por possibilitar que eu atravessasse todos os problemas enfrentados no decorrer das aulas e pesquisa, no mestrado. Além disso, ser linguista e ter uma orientanda de antropologia social merece todos os aplausos. Esse caminho trilhado por nós não foi uma tarefa fácil, mas fizemos o melhor que pudemos.

Não poderia deixar de agradecer à Secretaria do PPGA/UFPA, na pessoa do secretário Antônio Carlos, por suas orientações e nos momentos difíceis estender a mão. Obrigada pelo apoio.

Aos meus companheiros de sala pela amizade que construímos coletivamente. À Maira, Leonardo, Marcos Antônio, Luciana Railza, Rayane, Luciana, Helena, Barbara, Tiago Muniz, Igor Erik, Clarisse, Laura, Andrey, Esteban, Diego, Agnaldo e outros.

Agradeço também as pessoas que direta ou indiretamente contribuíram para a realização deste trabalho, em especial a professora Luciana de Barros Ataíde e o professor Cristiano Bento da Silva.

À Capes pela bolsa de estudos que recebi durante estadia na cidade de Belém, PA, e que me permitiu prosseguir com os estudos.

## RESUMO

A presente pesquisa buscou evidenciar nos mitos Mëbêngôkre, o entrelaçamento entre cultura, língua e oralidade, evocando temas como memória, literatura oral e história, através de investigação bibliográfica e aproximação do campo realizada em algumas aldeias Mëbêngôkre no Sul do Pará, especificamente no município de São Félix do Xingu. Observou-se que os mitos evidenciam, dentre outros, aspectos históricos e culturais, ao apresentar os modos de vida dos ancestrais e seus feitos, que propiciaram a formação cultural dos Mëbêngôkre, refletidas na atualidade. O objetivo dessa pesquisa foi, através de levantamento bibliográfico, e observação participante, com coleta de dados em campo, dialogar com os dados existentes sobre mitos Mëbêngôkre, a fim de compreender o lugar do mito para esse povo. Para os fins que se propõe o presente trabalho, comparou-se quatro versões de um mito Mëbêngôkre, no intuito de proporcionar melhor compreensão do entrelaçamento entre mito, história e cultura. Os interlocutores desse estudo foram oito pessoas Mëbêngôkre, dentre eles, uma mulher. Sendo as versões do mitos aqui apresentadas, narradas por três destes interlocutores. A pesquisa se torna relevante por proporcionar conhecimentos sobre o lugar dos mitos entre os Mëbêngôkre, refletindo sobre temas que os perpassam, como a formação cultural, a importância da oralidade e memória e, como mito e história se tocam entre os ameríndios. A presente pesquisa buscou refletir os modos de vida ameríndios, tendo por base os Mëbêngôkre, de forma a incentivar o caráter subversivo frente as realidades indígenas, no sentido de contribuir significativamente com estes. A incursão em campo ocorreu por meio da realização de pesquisa, inicialmente de observação participante. Foram observados o cotidiano dos indígenas em suas relações, entre si e com o meio. O segundo momento consistiu em consolidação do campo e coleta de dados. O trabalho está estruturado em quatro capítulos e o embasamento teórico teve contribuição dos autores Louis-Jean Calvet (2002; 2011), Jack Goody (2012), Claude Lévi-Strauss (1991; 2018), Marshall Sahlins (1997), Viveiros de Castro (2017; 2018), Aryon Rodrigues (2000; 2001 e 2013) e outros.

**Palavras-Chave:** Mëbêngôkre. Cultura. Língua. Mito.



## ABSTRACT

The present research sought to evidence in the myths Mëbêngôkre, the intertwining between culture, language and orality, evoking themes such as memory, oral literature and history, through bibliographic research and approximation of the field carried out in some Mëbêngôkre villages in southern Pará, specifically in the municipality of São Félix do Xingu. It was observed that the myths show, among others, historical and cultural aspects, when presenting the ways of life of the ancestors and their deeds, which provided the cultural formation of the Mëbêngôkre, reflected today. The objective of this research was, through bibliographic survey, and participant observation, with data collection in the field, to dialogue with the existing data on Mëbêngôkre myths, in order to understand the place of myth for these people. For the purposes that the present work proposes, four versions of a Mëbêngôkre myth were compared, in order to provide a better understanding of the intertwining between myth, history and “culture”. The interlocutors of this study were eight people Mëbêngôkre, among them, a woman. Being the versions of the myths presented here, narrated by three of these interlocutors. Research becomes relevant because it provides knowledge about the place of myths among the Mëbêngôkre, reflecting on topics that permeate them, such as cultural formation, the importance of orality and memory and, as myth and history, they touch among amerindians. The present research sought to reflect the amerindian ways of life, based on the Mëbêngôkre, in order to encourage the subversive character in the face of indigenous realities, in order to contribute significantly to them. The field incursion occurred through the research, initially of participant observation. The daily life of the indigenous peoples in their relations, between themselves and with the environment, were observed. The second moment consisted of field consolidation and data collection. The work is structured in four chapters and the theoretical basis was contributed by authors Louis-Jean Calvet (2002; 2011), Jack Goody (2012), Claude Lévi-Strauss (1991; 2018), Marshall Sahlins (1997), Viveiros de Castro (2017; 2018), Aryon Rodrigues (2000; 2001 and 2013) and others.

**Keywords:** Mëbêngôkre. Culture. Language. Myth.

**Lista de Figuras**

Figura 1.....	23
Figura 2.....	24
Figura 3.....	28
Figura 4.....	29
Figura 5.....	31
Figura 6.....	32
Figura 7.....	35
Figura 8.....	82
Figura 9.....	83
Figura 10.....	88
Figura 11.....	93
Figura 12.....	96
Figura 13.....	111
Figura 14.....	111
Figura 15.....	112
Figura 16.....	113
Figura 17.....	113
Figura 18.....	114
Figura 19.....	114
Figura 20.....	115
Figura 21.....	115
Figura 22.....	115

**Lista de Quadros**

Quadro 1.....	25
Quadro 2.....	36
Quadro 3.....	37
Quadro 4.....	37
Quadro 5.....	59
Quadro 6.....	86
Quadro 7.....	92
Quadro 8.....	97
Quadro 9.....	99

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 O POVO MÊBÊNGÔKRE.....	23
1.1 Breve histórico de ocupação territorial.....	28
1.2 Cerimônias, nomes e <i>nekretx</i> .....	33
1.3 O contexto atual do subgrupo Mêbêngôkre do sul do Pará.....	41
2 UMA ABORDAGEM COMPARATIVA DOS MITOS MÊBÊNGÔKRE: KUBÊ BRIRE (HOMEM SAPO), KUBÊ - ROP (HOMEM ONÇA) E HOMEM CACHORRO.....	43
2.1 Os Mêbêngôkre e seus mitos.....	43
2.2 Os narradores e seus lugares de falas.....	51
2.2.1 <i>Kubê brire</i> - Homem sapo.....	53
2.3 <i>Kubê-rop</i> – Homem-onça.....	57
2.4 Homem-cachorro.....	59
3 O ENTRELAÇAMENTO ENTRE CULTURA, MEMÓRIA, ORALIDADE E MITO.....	65
3.1 O conceito de cultura e os povos indígenas.....	65
3.2 Oralidade e memória.....	69
3.3 Literatura oral e mito.....	73
4 A LÍNGUA MÊBÊNGÔKRE.....	80
4.1 Aspectos fonológicos.....	86
4.1.1 A ortografia.....	87
4.2 Aspectos Morfossintáticos do Mêbêngôkre:.....	89
4.2.1 Aspectos morfológicos.....	89
4.2.2 Aspectos sintáticos:.....	91
4.3 Algumas marcas textuais-discursivas.....	91
4.3.1 Marcadores <i>mÿjkam</i> , <i>djam</i> , <i>nâr</i> , <i>jam</i> , <i>mÿj</i> , <i>djori</i> e <i>nhym</i> .....	92
4.3.2 Diferenças entre falas masculinas e femininas.....	92
4.3.3 Diferenças de falas no choro cerimonial.....	94
4.3.4 As marcas textuais presentes em mitos Mêbêngôkre.....	96
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	100
REFERÊNCIAS.....	103
ANEXOS.....	108
APÊNDICE.....	111

## INTRODUÇÃO

Há, pois, mais pessoas no céu e na terra dos índios do que sonham nossas antropologias. Descrever este mundo onde toda diferença é política, porque toda relação é social, como se fosse uma versão ilusória do nosso, unifica-los mediante a redução da invenção do primeiro às convenções do segundo, é escolher uma solução demasiado fácil – e politicamente iníqua – para determinar as complexas relações de transformação que permitem passar de um ao outro.

(VIVEIROS DE CASTRO, 2018: 54)

O presente trabalho disserta sobre cultura, língua e oralidade Mëbêngôkre com base em seus mitos, na tentativa de compreender como esses elementos permeiam os mitos, atrelando-se aos temas: memória, literatura oral e história, recorrentes em mitos coletados no decorrer desta pesquisa, e em documentados por Anton Lukesch (1976) e Curt Nimuendaju (1986). Para tanto utiliza-se de revisão bibliográfica e de aproximação de campo, realizada em algumas aldeias Mëbêngôkre localizadas no município de São Félix do Xingu - PA.

A motivação para esta pesquisa ocorreu durante o período em que trabalhei como professora da educação escolar indígena nas aldeias Kawatire e Apêxti, em São Félix do Xingu, por um período de quatro anos. Oportunidade que tive de ensinar, mas também aprender sobre a língua, a cultura, os modos de organização política e social. Presenciei a agência das mulheres Mëbêngôkre, na organização do trabalho em casa, nas roças, nas pescarias e acampamentos, na pintura dos corpos, produção de artefatos, preparação para cerimônias e enfrentamentos de cunho político, frente a sociedade brasileira, em prol de melhorias para a comunidade.

Pude presenciar, em vários momentos, as mulheres reivindicando de seus maridos que lutassem com ousadia em defesa dos interesses do Povo. Não que o homem seja dominado pelas mulheres, mas, ao contrário do que comumente se pensa sobre a mulher Mëbêngôkre, renegadas à passividade e aceitação diante da tomada de decisões. Na verdade, a mulher indígena possui um lugar de grande destaque na comunidade. Lugar esse, que também é evidenciado nos mitos com os feitos das mulheres ancestrais.

No período em que vivenciei a presença da escola nas aldeias, também foi possível perceber que diversos pais querem que seus filhos aprendam nesta instituição o Português e coisas do “branco” para poderem lutar por seus direitos e consideram desnecessário o ensino da Língua Mëbêngôkre nas escolas indígenas, pois se aprende a ser um Mëbêngôkre com os velhos e vivenciando as atividades no seio da comunidade. Ao passo que, especialmente alguns jovens que já tiveram acesso ao ensino escolar em nível médio ou superior, acreditam

ser importante o ensino e produção de materiais didáticos na Língua Mëbêngôkre (L1). Mas ainda há muito o que refletir em relação a essa e outras situações com as quais nos deparamos e não encontramos respostas.

Diante disso, percebi a necessidade de pesquisas que se voltem para as realidades indígenas, no intuito de compreender e contribuir com esses povos de maneira mútua. Talvez nossos estudos não façam muito sentido para o indígena, mas pode ter um caráter subversivo na medida em que os não indígenas passem a conhecer e refletir sobre as realidades indígenas brasileiras, que em muito se difere da realidade não indígena, merecendo nosso respeito e atenção. Tristemente, muitas das vezes, o respeito só se adquire mediante conhecimento da causa. Talvez essa seja uma das finalidades de nossas pesquisas, levar o não indígena a conhecer as realidades dos povos indígenas, para que, ao menos, os respeite.

Com base nessa premissa, me propus estudar sobre os mitos que ouvia sendo contados às crianças nas aldeias em que estive, e por vezes a mim, o que despertou a minha curiosidade de entender como são repassadas essas histórias, quem têm legitimidade para contá-las, para quem contá-las, e até que ponto contá-las.

Essas histórias se misturam com o real, sejam ressignificadas através dos costumes e mesmo pela materialização por meio dos artefatos. Contudo, no decorrer da pesquisa, percebeu-se que, na verdade, os mitos estão em toda parte. Eles são a história dos Mëbêngôkre. E, para além da história, eles são a própria cultura ancestral, constantemente revisitada através da memória de seus velhos.

Dessa forma, a escolha do tema se deu pela compreensão da importância dos mitos no âmbito das comunidades Mëbêngôkre. Inicialmente, tendo em vista o lamento de lideranças e membros das comunidades sobre algumas “perdas culturais”, como a morte de velhos contadores de histórias resultando na diminuição da prática de contar histórias nas aldeias e a queixa dos velhos sobre o desinteresse dos mais jovens em aprendê-las, sobretudo por influência de outras práticas socioculturais.

O estudo dos mitos e/ou narrativas orais é de fato relevante, pois,

As narrativas orais são ferramentas de manutenção da identidade cultural e da memória da nação indígena. Os conhecimentos desses bens culturais ainda são incipientes no meio acadêmico, embora sejam objetos passíveis de estudos e fontes de conhecimento da cultura desses povos (BENÍCIOS DE CARVALHO, 2018: 1).

O povo Mëbêngôkre, também chamados de Kayapó por não-indígenas, ou por indivíduos de outros grupos indígenas, vive na Amazônia, mais especificamente, nos estados do Pará e Mato Grosso, com uma população de aproximadamente 12 mil pessoas, segundo dados do IBGE de 2010. A Língua Mëbêngôkre (L1), falada por tais indígenas pertence à

família linguística Jê, do tronco Macro-Jê, classificação que será mais bem explicada no quarto capítulo deste trabalho.

Vanessa Lea (2012), argumenta que o primeiro contato desse povo com não-indígenas foi por volta de 1860, iniciado com trocas de objetos e marcado por constantes conflitos entre os indígenas e os colonos. Para os colonos, os indígenas eram como uma peste a ser erradicada e, assim, até o século XX, tal situação constitui uma cadeia aparentemente infinita de ataques e contra-ataques.

A julgar pelos diversos ataques sofridos pelos povos indígenas, podemos afirmar que no cenário atual o contexto ainda não é favorável aos indígenas. Basta olhar o retrato de violência e miséria que se estende nas terras que habitam os Guarani e Kaiowa e a luta constante desse povo na tentativa de recuperar o que lhes foi tomado pela ganância do homem “branco”. A luta cosmopolítica<sup>1</sup> dos Guarani e Kaiowa em busca do *tekoha* – a terra sem males, tem por objetivo curar os males agora presentes na natureza que o “homem branco” provocou através das práticas comerciais na ânsia por riquezas e poder. Para esses indígenas uma vez retomada a terra sem males, o xamã trará de volta os bichos, os indígenas poderão plantar, colher e praticar rituais numa terra farta como a de seus antepassados.

Fica evidente que a situação vivenciada pelos povos indígenas, desde o período colonial, não foi favorável para que houvesse uma documentação de aspectos das línguas e de suas histórias. Os indígenas foram tidos, desde os primeiros contatos com os ocidentais, como povos sem língua, sem cultura, sem religião, sem história, dentre tantas coisas que lhes “faltavam”. Foi negado o direito à palavra, enquadrando-os como povos sem escrita e sem história. Não se levou em consideração que a oralidade persistente, representa o mesmo grau de poder que a escrita de sociedades que a dominam. Esquecem que os mitos ameríndios possuem muito mais conteúdo do que se poderia escrever em papéis.

Para Pierre Clastres (2003) o pensamento ocidental aplicado a sociedades não ocidentais é problemático, sobretudo quando se faz comparações, como: são sociedades sem Estado, sem escrita, sem história, dentre outras situações. Essa ideia de que falta algo, só existe se analisarmos as sociedades não-ocidentais sob o ponto de vista ocidental. Se pensarmos nos moldes atuais, concluiremos que “[...] Por trás das formulações modernas, o velho evolucionismo permanece, na verdade intacto” (CLASTRES, 2003: 208). Há um evolucionismo cultural que ainda persiste no imaginário brasileiro, sobretudo pela

---

<sup>1</sup> A proposta da cosmopolítica é discutir possibilidades de reativar ou retomar certas práticas marginais e desqualificadas pelo mundo moderno capitalista, como a magia e a feitiçaria. E se configura como possibilidades de resistência política de recuperação de um bem comum (SZTUTMAN, 2018).

classificação selvagem e civilizado, expressa em ações pejorativas e discriminatórias para com os povos indígenas, que têm constantemente sofrido essa realidade na pele, vivendo sob o lema “resistir para existir”.

Mesmo as universidades não têm propiciado aos indígenas a possibilidade de debater e escrever plenamente sobre os seus conhecimentos, pois têm de enquadrá-los nos parâmetros universitários de produção de conhecimento, como a escrita em língua não indígena, por exemplo. Célia Xakriabá (2018) em comunicação no 3º *Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina – Cipial*, fez a seguinte pergunta para reflexão: “será que quando entram nossos corpos nas universidades, também entram nossas mentes?” E em nossas pesquisas enquanto não indígenas com os povos indígenas, esses sujeitos possuem voz?

Partindo de tais questionamentos, propõe-se, com o objetivo de evidenciar, por meio do diálogo estabelecido entre mito, cultura, memória, oralidade e língua, um possível meio de registro das histórias e dos saberes de um povo, além de possibilitar a compreensão das dinâmicas culturais, considerando que os mitos, embora aconteçam na ancestralidade, são peças fundamentais para compreender o presente Mëbêngôkre, não de forma homogênea, pois há versões e particularidades, pois assim como os nomes e *nekretx*<sup>2</sup>, os mitos são transmitidos pelas famílias, não por qualquer membro, mas, por legítimos contadores a quem lhes é dado o direito de ensinar.

São os velhos os verdadeiros contadores de histórias e há uma preocupação com a morte destes, sob o risco de morrer com eles também, todo o conhecimento Mëbêngôkre. Embora existam jovens que aprenderam esse conhecimento com os sábios, só os poderão ensinar quando lhes forem concedida autorização, ou seja, alcançarem certa categoria de idade. O indígena Paulinho Paiakan (1994), na redação de projeto na qual propõe a criação de uma universidade Kayapó, argumenta que

A cada ano que passa nós jovens Kayapó estamos perdendo nossos parentes mais velhos, e com eles perdemos também um grande manancial de nossa cultura. Os velhos são a nossa enciclopédia, e a cada morte de velho soa para nós como se parte de nossa estante desabasse. (PAIAKAN, 1994: 03)

São os velhos os possuidores do conhecimento e cabe a eles o dever legítimo de repassá-los aos jovens. É responsabilidade dos *nhêngêt*<sup>3</sup> e *kwatynh*<sup>4</sup> de ensinar as histórias do

---

<sup>2</sup> Conforme Vanessa Lea (2012) há diversas categorias de *nekretx* e pode ser compreendido como parte do legado de uma determinada matricasa como por exemplo adornos, instrumentos musicais, papéis cerimoniais e cantos, xerimbabos, porções de carne, instrumentos musicais e outros.

<sup>3</sup> O termo “[...] *nhêngêt* é usado para se referir ao irmão da mãe e aos avôs (*ngetwa* na forma vocativa)” (LEA, 2007: 24).

Povo aos seus *tabdjwy*<sup>5</sup>. Caso os irmãos da mãe ou irmãs do pai de uma criança morra quando ela ainda for pequena, quando adulta e alguém lhe perguntar sobre as histórias, provavelmente dirá que não sabe por que não os teve para os ensinar durante a infância e a adolescência.

Paulinho Paiakan (1994) reflete ainda, na proposta do projeto de criação de universidade para seu povo, sobre situações externas acometidas aos Mëbêngôkre que podem interferir em suas fontes de conhecimentos.

Sabemos que na sociedade branca existe universidade, museu e biblioteca para guardar a história para as gerações futuras, para ensinar, formar, educar todos os seus componentes. Para o índio, entretanto, as nossas universidades são: florestas, terras, rios, peixes, animais, pássaros, montanhas e igarapés. Estes componentes formam o grande celeiro de conhecimento do Mëbêngôkre, e estão sendo destruídos pelos homens brancos. É como se de repente começássemos a não ter onde guardar os nossos “livros”. (PAIAKAN, 1994: 03)

Talvez, com nosso olhar ocidental, podemos nos perguntar como tudo isso faz parte do conhecimento desse povo. Para nós, destruir um rio é destruir uma fonte alimentícia. Desmatar e retirar a morada de vários animais é lucrativo, do ponto de vista do agronegócio e demais ramos. Pode até diminuir a caça e demais matérias primas que são oriundas da floresta, mas logo o ocidental substituirá por outros meios. Para muitos indígenas a água é fonte de transformação, como evidenciado em vários mitos, os animais são fontes de alimentos, mas também de conhecimento. O animal é colocado na posição de parceiro do homem. Mesmo assim, muitos capitalistas não conseguem entender por que os indígenas querem terras, se não produzem, como o agronegócio.

Para discorrermos a respeito de todas estas questões tratadas aqui, o presente trabalho se estrutura em quatro capítulos. O primeiro capítulo traz, uma abordagem sobre o povo Mëbêngôkre, situando-os geograficamente, trazendo um breve histórico de ocupação e demarcação de terras. Faz-se referência ainda às principais cerimônias, o processo de nomeação de pessoas e os *nekretx*. Para tanto, fundamentou-se na obra de Vanessa Lea (2012), que traz um texto completo sobre os Mëbêngôkre, resultado de sua tese de doutorado, fruto de extensa pesquisa de campo, com foco nas matricasas e focaliza as relações entre pessoas no processo de transmissão de nomes e *nekretx*. Há ainda, contribuições de Anton Lukesch (1976), *et all*.

No segundo capítulo busca-se compreender a representação do mito para os Mëbêngôkre, a importância dos ancestrais e dos elementos presentes nos mitos. Para esse estudo, a obra de Anton Lukesch (1976), intitulada *Mito e vida dos índios Caiapós*, foi de

<sup>4</sup> O termo “[...] *kwatjy* é usado para se referir à irmã do pai e às avós (*tujwa* na forma vocativa)” (LEA, 2007: 24).

<sup>5</sup> Conforme Lea (2007) é usado por homens e mulheres para designar netos e netas.



fundamental importância, pois além de trazer a documentação de vários mitos, suas análises são bastante pertinentes. Esse tópico conta também com fundamentação na obra de Vanessa Lea (2012), a qual traz abordagem das riquezas (*nekretx*) Mëbêngôkre, baseando-se em alguns mitos, haja vista que os *nekretx* adquiridos nos mitos são essenciais para compor o patrimônio das Casas.

Há ainda nesse capítulo, uma comparação dialógica de quatro versões de um mito Mëbêngôkre, sendo duas destas possuidoras do mesmo título, ao passo que as demais, variam quanto ao animal e foram documentadas entre subgrupos diferentes. As versões são intituladas: *Homem onça*, documentado por Curt Nimuendaju (1986), entre os Irã'ãmrãire, um grupo já extinto. O *Homem-cachorro*, documentado por Anton Lukesch (1976), entre os Mëbêngôkre de Gorotire e Kubenkrakein. E, *Homem sapo*, versão existente entre os Mëbêngôkre do Sul do Pará, documentada no decorrer desta pesquisa, com duas versões, de mesmo título, coletadas.

Outro pensamento que contribuiu com esta pesquisa é do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2018; 2017), especialmente através de suas obras, *Metafísicas Canibais*, na qual traz teoria que envolve mitologia e xamanismo e, *A Inconstância da Alma Selvagem*, que tem como foco o perspectivismo ameríndio, segundo o qual significa dizer que,

Em suma, os animais são gente, ou se veem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada a ideia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma “roupa”) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs. Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2017: 304-305).

O terceiro capítulo trata da teoria sobre cultura, oralidade, memória e mito, como temas que se entrelaçam nos mitos Mëbêngôkre, povo caracterizado como de tradição oral. Encontra embasamento em Marshall Sahlins (1997) fundamentando-se em dois artigos de sua autoria, a saber *O pessimismo sentimental parte I e II*. Nos quais o autor discute sobre o uso do termo cultura aplicado a estudos sobre povos tradicionais e que dialoga com os estudos de Manuela Carneiro da Cunha (2017), a qual discute o uso dos termos “cultura” e cultura, com aspas e sem aspas, ambas importantes discussões para estudos culturais.

Para tratar de oralidade, a fundamentação baseia-se em estudos de Louis-Jean Calvet (2002; 2011), o qual defende a importância da tradição oral, equiparando as sociedades de tradição oral às sociedades de tradição escrita. Para ele não há atribuição de maior valor à tradição oral em detrimento da tradição escrita, ambas são colocadas em um mesmo patamar. “[...] a ausência de tradição escrita não significa, de maneira alguma, ausência de tradição

gráfica” (CALVET, 2011: 11). Na visão de Calvet (2011) toda sociedade de tradição oral traçará um caminho para a escrita, mas essa necessidade deve surgir devido a demandas internas e não por imposição externa, pois todas as sociedades de tradição escrita já foram sociedades tradicionalmente orais.

Para dialogar com Calvet (2002; 2011) o terceiro capítulo encontra embasamento em estudos do antropólogo Jack Goody (2012) que faz referência a literatura oral em sociedades sem escrita e correlaciona mito, ritual e oralidade, perpassando pela definição de mito com base no povo por ele estudado, os *LoDagaa*. Questiona as interpretações estruturalistas e funcionalistas no que se refere a literatura oral, enfatizando questões relacionadas as variações, imaginação, criatividade e problemas criados por determinadas metodologias e análises.

O quarto capítulo trará um apanhado geral sobre a Língua Mëbêngôkre e seus principais aspectos. Iniciando a discussão com o mito da grande árvore do milho, que evidencia o princípio das diferenciações linguísticas entre os povos Jê. Seguindo de revisão bibliográfica das principais características da língua em termos fonéticos, fonológicos e morfossintáticos, tendo como base os estudos de Andres Pablo Salanova (2001), Maria Amélia Reis Silva (2001), Aryon Rodrigues (2001) e dados obtidos pelo SIL - *Summer Institute of Linguistics*. Traz ainda exemplos de diferenciações textuais-discursivas na língua, com exemplos de marcação de perguntas, diferenças entre falas masculinas e femininas e algumas marcas textuais presentes nos mitos em Mëbêngôkre que seguem em anexo.

Para realização da presente pesquisa foi empreendida, além de pesquisa bibliográfica, um trabalho de aproximação do campo, embora esse não tenha sido o primeiro contato com os Mëbêngôkre. Muito do que sei, bem como o interesse pelo tema, surgiu durante os quatro anos em que estive residindo e trabalhando como professora em duas aldeias. Na ocasião, iniciou-se com observação participante, tendo como técnica a conversa informal com os membros das comunidades observadas, sobretudo os mais velhos. Com observações nas aldeias Kawatire, Kruwanhongô e Rikaro, localizadas às margens do Rio Xingu, no município de São Félix do Xingu/PA, em fevereiro de 2018<sup>6</sup>. Foi de grande valia o conhecimento que tenho sobre a língua, aspectos da cultura e a convivência anteriormente estabelecida nas aldeias, fator auxiliador em toda a pesquisa.

Na oportunidade, foi possível conversar com os velhos das aldeias. Mas, a maior parte das observações foram realizadas na aldeia Kawatire, onde pude perceber uma forte influência

---

<sup>6</sup> Foi possível o trânsito entre as três aldeias por serem localizadas bem próximas umas das outras. Essa aproximação do campo consistiu em um contato inicial para os fins desta pesquisa.

cristã que não permite, inclusive, que alguns deles falem de suas narrativas mitológicas. O homem considerado o ancião da comunidade, mencionou que não poderia me contar suas narrativas pois temia a ira de Deus.

Outro interlocutor da mesma aldeia, porém mais jovem, não hesitou em contar-me uma narrativa. Narrou sobre a criação/origem do Mëbêngôkre do ponto de vista “cristão”. Relatou que primeiramente Deus criou o Mëbêngôkre e depois os outros humanos. De posse dessa informação, foi perceptível que mesmo as narrativas ocidentais introduzidas no seio do Povo, adquire novas significações e até mesmo novas versões. Essa aproximação com o campo foi de extrema importância para as demais que seguem.

A segunda viagem ocorreu em julho de 2018, na aldeia Krimejny, localizada na região da PA – 279, Km 14, também no município de São Félix do Xingu, PA. Foi apresentado o projeto de pesquisa e posteriormente houve a coleta de alguns dados. Foram coletados quatro mitos, gravados em aparelho celular LG K10: três em Língua Mëbêngôkre (L1), narradas por Pitu e Ireràj, enquanto contavam para crianças no pátio da aldeia, e um, o mito da grande árvore do milho, foi comunicado em português, por Pitu.

Nos dias em que estive em Krimejny, uma TV foi colocada no exterior de uma casa ao centro da aldeia para que pudessem se reunir e assistir vídeos de cerimônias e demais assuntos da cultura. Assistiam a um ritual de nomeação que, conforme relataram, raramente ocorre entre os Mëbêngôkre, atualmente, *o panhte*. Foi possível perceber que a cultura Mëbêngôkre não está morrendo, como alguns, embasados no senso comum, costumam pensar.

Pelo contrário, novos elementos introduzidos na cultura podem ser ressignificados nos próprios termos Mëbêngôkre. A televisão servia naquele instante para que os adultos presentes rememorassem seus rituais. Quanto às crianças, estas, aprendiam juntamente com os adultos. Talvez algumas delas nunca tiveram a oportunidade de participar ou presenciar um ritual daqueles pessoalmente, por serem muito jovens e devido morarem em uma aldeia pequena, na qual não há a realização de rituais e cerimônias, como é de costume em aldeias maiores.

Geralmente, quem promove as grandes cerimônias são as aldeias com maior número de pessoas. As aldeias pequenas participam como convidadas. Quando há relações de parentesco na aldeia maior, pode ser que uma família da aldeia pequena seja convidada para ser “dona da festa” (*me krareremex*), quando tem a oportunidade de nomear seus filhos com nomes bonitos.

Nesse período em campo, tive o privilégio de ouvir alguns mitos como o de *Bepkororoti*, no qual há explicação para o surgimento da chuva, relâmpagos e trovões. O mito

de *Nhakupôkti*, uma mulher estrela que desce do céu e casa com um indígena. Vendo a necessidade do povo, a mulher volta ao céu, seu lugar de origem, para buscar mudas de batata, banana, inhame e mandioca, a fim de dar início às roças Mëbêngôkre. Antes de *Nhakupôkti* trazer as mudas, os Mëbêngôkre comiam *pĩ amak*<sup>7</sup> e *pingô*<sup>8</sup>.

Outro mito que me foi relatado é sobre a aquisição do fogo, roubado da onça. De posse de tal elemento, puderam assar as carnes que antes eram expostas ao sol para secar e depois consumida. Mas, um mito recorrente na memória dos colaboradores desta pesquisa é a história dos irmãos *Kukrykakô* e *Kukryt – tuire*, ancestrais Mëbêngôkre que mataram o grande gavião.

Como relatou Pitu<sup>9</sup>, o gavião comeu a avó dos meninos, quando estava na roça. Então, os dois foram colocados no rio em uma casca de jatobá. Passaram um bom tempo dentro do rio até cresceram e ficaram fortes. Ao saírem, foram pintados, e após ritual, mataram o grande gavião. Foi a partir desse episódio que os Mëbêngôkre aprenderam o canto e o choro, pois como relata Pitu, antes disso, eles não sabiam cantar bem como hoje, e nem chorar. É também nessa narrativa que se explica o surgimento das aves e inclusive do gavião pequeno.

Outro mito no qual tive o privilégio de ouvir e que evidencia a transformação do homem em animal e vice-versa é a narrativa do *Birá*, que como conta Pitu, trata-se de um belo homem amante de todas as mulheres da aldeia. Um dia o pajé, fez um remédio que transformou o belo rapaz em anta. Avisou os outros guerreiros que ele já era anta e que já podiam ir caçá-lo. Então mataram *Birá*, assaram e repartiram sua carne para toda a aldeia comer. Quando os filhos de *Birá* foram comer, avisaram que estavam comendo o próprio pai. As mulheres ficaram bravas e tristes. Para vingarem a morte, pediram ao pajé que fossem transformadas em peixes. Então cada uma pulou no rio e se transformou em uma espécie de peixes. Quando a última mulher ia pular, o pajé colocou em seu bumbum (*tekre*) uma flecha. Quando ela entrou no rio, se transformou em arraia. Um homem com saudade da

---

<sup>7</sup> Conhecido popularmente como orelha de pau, seu nome científico é *Polyporus sanguineus*, um tipo de cogumelo que possui formato de orelha e consistência dura, justificando assim, seu nome popular. Também conhecido como urupê e pironga, o fungo cresce em troncos de árvores em decomposição. De coloração laranja intensa, esta espécie é um decompositor, realizando um importante papel de reciclar a matéria da natureza. Adapta-se bem à luz do sol, apesar da maioria dos fungos gostarem de lugares sombreados e úmidos. Disponível em < <http://www.parqueestadualserradomar.sp.gov.br/pesm/especie/orelha-de-pau/> >. Acesso em: 12/04/2019.

<sup>8</sup> Conhecido popularmente como gongo ou bicho do coco, seu nome científico é *Pachymerus nucleorum*. É uma larva de besouro da família dos bruquídeos. Possui ampla distribuição em regiões brasileiras e se desenvolve no interior do fruto de várias palmáceas, como o babaçu, o coqueiro, a carnaúba, entre outras. É uma espécie muito encontrada no Maranhão, sendo uma iguaria na região e de valor cultural e gastronômico para a população maranhense. Também é conhecido pelos nomes de gongo, coró e morotó. Informações disponível em < <https://pt.wikipedia.org/wiki/Bicho-do-coco> > Acesso em: 12/04/2019.

<sup>9</sup> Pitu Kayapó é um dos interlocutores desta pesquisa, o qual narrou algumas versões dos mitos aqui expostos, dentre eles a versão de *Kube brire* objeto de comparação no capítulo dois.

companheira, pegou um caroço de ingá e colocou no anzol para pescá-la, ele conseguiu pescar a amada, mas os outros não.

A colaboradora Ireràj Kayapó, narrou o mito intitulada *Pingô*, que conta sobre o surgimento do homem branco, originado de uma lagarta que morava em uma árvore. Quando anoitecia se transformava em um lindo homem e tinha relações sexuais com uma indígena, dando origem ao não indígena. “Por isso *kubẽ é pingô*”. Ireràj, narrou também o mito de *Nhêti*, o morcego grande, que assustava as crianças danadas e choronas, ainda hoje contado para crianças a fim de “manter a ordem”. O mito traz as personagens *Kukrykakô* e *Kukryt-tuire*, os heróis míticos que matam o grande morcego, assim como fizeram com o grande gavião.

Nos momentos de contação de histórias, cada gesto e tom de voz arrancava um olhar curioso e atento das crianças ali presentes. A performance encantava os ouvintes atentos e curiosos. Alguns pediram para que eles contassem mais histórias. Um pequeno de olhar atento chegou até a sugerir narrativas para serem contadas pelos narradores ali presentes.

De acordo com os narradores Pitu e Ireràj, os mitos são histórias de seus antepassados, foram eles, quem ensinaram o *kukradjà*<sup>10</sup> que existe hoje, foram de seus inimigos que conseguiram parte dos *nekretx* e demais acessórios que usam atualmente. Foi através da ação dos ancestrais como *Nhakupôkti* que possibilitou o surgimento das roças. Através da força e bravura dos irmãos *Kukrykakô* e *Kukryt-tuire*, obtiveram força, aprenderam a chorar bonito e a cantar bonito.

Em 2019, conheci Bári’y Kayapó, um jovem da aldeia Kokrajmôr, que ficou hospedado na cidade por algumas semanas. Estabelecemos diálogo e com ele foram gravadas algumas versões de mitos novos e versões de mitos que já havia coletado com os outros colaboradores. Com ele foi coletada uma das versões do mito *Homem sapo*, que será trabalhada no quarto capítulo. Bári’y o gravou e posteriormente o escreveu na língua Mëbêngôkre para que pudéssemos realizar a tradução livre para o português. Os Mëbêngôkre estão cada vez mais competentes em escreverem na língua Mëbêngôkre e no Português “e o ideal seria delegar a eles a tarefa de transcrição de seus discursos e seus mitos. Caberia ao antropólogo ou linguista apenas incentivar e valorizar tais atividades” (LEA, 2007: 21). Foi possível confirmar isso com os textos de Bári’y que seguem em anexo.

---

<sup>10</sup> “[...] é um termo polissêmico que os líderes empregam, hoje em dia, para falar de sua cultura. É usado para designar as partes que compõem uma totalidade, como as diversas sequências de uma cerimônia” (LEA, 2007: 28-29).

Neste trabalho, partimos da premissa de que o exercício de contação e rememoração das histórias dos antepassados Mëbêngôkre, brilhantemente contada por seus velhos, significam e ressignificam vozes ancestrais na contemporaneidade, permeando toda a cultura desse povo. A presente pesquisa busca averiguar e evidenciar as questões culturais que perpassam o mito Mëbêngôkre, propiciando reflexões sobre os modos de conceber o mundo que os cerca.

## 1 O POVO MĚBĚNGÔKRE

Que as etnias se tornem eventualmente sujeitos, que recortes coloniais se transformem em referências culturais indispensáveis e “evidentes” para os atores contemporâneos, isso não deve implicar que projetemos sua figura em um passado onde elas não tinham sentido, que lhes acordemos, sob o manto da legitimação, o benefício da eternidade. Nossa tarefa é muito mais livrar o conhecimento da história de seus desvios coloniais ou pós-coloniais. Isso supõe que, dolorosa ou perigosamente, a antropologia mude de objetos.

(BAZIN, 2017: 126)

Este capítulo representa uma discussão acerca de aspectos inerentes ao povo Měbêngôkre, como a língua falada, terras habitadas, cerimônias, nomeação e *nekretx*. Disserta sobre o uso do termo Měbêngôkre, nome por eles utilizado para se autodenominarem como povo. Já Kayapó é um termo que designa vários grupos, dado por não pertencentes ao subgrupo Měbêngôkre. O presente capítulo traz ainda, de forma resumida, elementos relacionados a historiografia e cultura dos povos Jê, em geral.

O povo Měbêngôkre habita terras indígenas localizadas no sul e sudeste do Pará e parte do Mato Grosso, como pode ser observado nos mapas expostos nas figuras 1 e 2. O primeiro mapa indica a localização destes a nível nacional e estadual. Já o segundo mapa, produzido por Vanessa Léa (2012), traz a localização das terras indígenas habitadas pelos Měbêngôkre e os respectivos municípios



Figura 1 – Mapa com localização de terras indígenas com aldeias do povo Měbêngôkre (expandido) no país, especificamente nos estados do Pará e Mato Grosso. Fonte: Associação Floresta Protegida (2019).



Mapa adaptado de *Povos Indígenas no Brasil 1984*, São Paulo, Cedi, 1985, p. 152, e *Povos Indígenas no Brasil 2006/2010*, São Paulo, ISA, 2011, p. 445, onde se contemplam apenas as áreas que compõem as atuais Terras Indígenas (TIs) Mëbêngôkre e as aldeias existentes em meados da década de 1980.

Figura 2 – Mapa das terras indígenas habitadas pelos Mëbêngôkre atualmente. Fonte: (LEA, 2012).

Comumente chamados de Kayapó, os Mëbêngôkre são conhecidos também como “gente do buraco d’água”<sup>11</sup>, conforme apontado em algumas literaturas produzidas com esse

<sup>11</sup> Em relação à tradução da palavra há várias sugestões. “Por exemplo, Turner (1992, p. 311, 314; 1966, p. 3) remete à expressão, lendo nela o significado literal de “gente do espaço dentre da (s) ou entre a (s) água (s)”, às origens históricas entre os rios Araguaia e Tocantins. Lukesch (1976: 25) apresenta duas interpretações, ambas bonitas sugestões. Por uma, lê a palavra-expressão isolando um final *-ôkre* (bravo, valente), afirmando assim que “essa denominação poderia ser explicada como derivando de *me-be(n)-ôkre* = gente forte, valente, ‘os



povo<sup>12</sup>. Contudo, a maioria dos falantes não reconhecem essa tradução e dizem não ter significação concreta e definitiva que possa ter uma tradução literal para o português. Em todo caso, uma das possibilidades da palavra ser descrita é a expressa no quadro abaixo.

<b>Mêbêngôkre</b>			
<i>Mê</i> Gente/todos/coletividade	<i>bê</i> ser/transformar	<i>ngô</i> água/rio	<i>kre</i> buraco

Quadro 1 – Significados da palavra Mêbêngôkre, como abordado em algumas pesquisas linguísticas e antropológicas.

A palavra Kayapó, conforme Lea (2012: 60), foi atribuída aos Mêbêngôkre por indígenas Tupi. Traz em sua etimologia significados essencialmente pejorativos como “parecido com macaco” ou “feito/como macaco” e infelizmente ainda tem seu uso disseminado, talvez por pessoas que desconheçam tais significados, de modo que até mesmo os Mêbêngôkre vacilam em rejeitá-lo.

[...] Kayapó nada mais é do que uma tentativa etnocêntrica de reduzir (aviltar, envilecer) a humanidade alheia à sua própria lógica, quer para fins culturais, de autoafirmação, captura e vingança, quer para fins mercantis, de extermínio, ocupação e exploração do território (RODRIGUES, 2017: 65).

A nomeação dos povos ameríndios, sem considerar a autodenominação, levando em conta apenas impressões tidas, foi uma prática comum nos primeiros contatos, inclusive as diversas formas de tentar classificá-los, que surgiram. Jean Bazin (2017: 127), no texto *A cada um o seu Bambara*, faz críticas ao uso do termo etnias. Para ele “Diferentemente do povo ou da nação, produtos de uma história, a etnia é efetivamente o resultado de uma operação preliminar de classificação [...]”. Dessa forma,

Ao lado desse bambara do etnólogo, considerado único, mas que ninguém nunca encontrou, há todos os outros, todos aqueles que, a um título qualquer, carregam ou carregaram esse nome em função das taxinomias práticas efetivamente utilizadas pelos atores de um determinado campo social: cada um deles certamente tem sua opinião sobre o que faz, para o bem ou para o mal, a barbaridade dos bambaras, mas sem que nenhum designe necessariamente o mesmo conjunto, considerando-se a posição ocupada e a perspectiva que disso resulta (BAZIN, 2017: 127-128).

A reflexão acima é justamente sobre a nomeação dos povos indígenas e populações tradicionais, pelo outro. Dessa forma “Não se poderia ser um bambara sem ter sido nomeado como tal: Nomeado por quem, em que contexto, quando?” (BAZIN, 2017: 128). Tal

---

fortes’; por outra, considerando a hipótese de que a expressão denote a origem pelo buraco d’água, sugere que esta remeta às mulheres pescadas por seus maridos, depois de se terem lançado às águas em represália pelo assassinato de seu amante – assim, seria a origem de uma segunda humanidade” (CONH, 2005: 27).

<sup>12</sup> Conforme apontado por Lea (2012: 60) “*Mê* é um prefixo que designa uma coletividade de pessoas; *be* é um verbo do tipo ser/estar, *ngô* é igual água e *kre* é igual buraco”.

questionamento deve ser feito também, quando optamos por usar o nome que o povo se autodenomina ou o dado pelo outro, comumente conhecido por nós.

Os Mëbêngôkre, um povo Jê que, conforme discutido por Andrés Salanova (2001), são considerados como habitantes tradicionais dos campos, cerrados e visto por muitos, inclusive outros grupos indígenas, como os povos “tapuias” do interior, bárbaros, sem aldeias, canoas, cerâmica, agricultura e outras tecnologias, falantes de línguas difíceis.

[...] os Jê aparecem na base de uma hierarquia de complexidade social (estado – cacicado – tribo – bando), junto com os povos do Chaco e Patagônia, como “grupos marginais”. Os “marginais”, que teriam sido empurrados por outros povos mais “avançados” às regiões mais improdutivas da América do Sul, seriam principalmente caçadores e coletores, possuindo uma tecnologia de subsistência, e carecendo de instituições políticas (SALANOVA, 2001: 2-3).

Sobre a suposta condição dos povos Jê, discutida por Salanova (2001), como a aparição destes na base de uma hierarquia de complexidade social, vale contextualizar, de forma breve, a teoria da complexidade, vertente de estudo da arqueologia, para entendermos as discussões acerca da existência ou não de sociedades complexas na Amazônia. Têm sido empreendidos estudos por pesquisadores como Betty Meggers, que, conforme Denise Schaan (2007), descrevia o ambiente amazônico como impróprio ao surgimento de grandes populações e de organizações sociais mais complexas, as terras não seriam propícias para o cultivo de alimentos que fossem ricos em proteínas, o que teria desencadeado a migração.

Por outro lado, as autoras Roosevelt e Denise Schaan, em oposição a Meggers apontam evidências de que as sociedades foram capazes de manejar o meio, à exemplo do cultivo de milho para o sustento, fator que influenciou no aumento da população e ocasionou a criação de organizações sociais complexas, governadas por chefes hierárquicos e centralizados, do tipo cacicados (cf. MACHADO, 2006; SCHAAN, 2007).

Schaan (2007) vai contra o pensamento de que não seria possível o desenvolvimento de um sistema complexo de organização social e de produção de alimentos e artefatos, a ser percebido entre os povos da Terra firme. A autora se vale sobretudo dos “Geoglifos – marcas na terra”, como evidência de complexidade, pois estes indicam que grandes populações viveram ali, em um solo considerado inadequado para sustentar a complexidade social.

Seguindo essa mesma linha de pensamento, Schaan (2007: 69) aponta para

[...] uma história amazônica plena de episódios de superação das supostas dificuldades ecológicas[...], os Geoglifos são evidências que [...] demonstram a existência de uma população considerável manejando áreas tidas como inadequadas para suportar grandes densidades populacionais [...].

Diversos autores também têm se dedicado a compreender a temática da complexidade nas sociedades amazônicas. Mas, partindo de tais pressupostos, é imprescindível entender o

que vem a ser a teoria da complexidade. A teoria da complexidade entra em cena a partir da década de 60, na forma de teoria dos sistemas, e “evoca sistemas em desequilíbrio nos quais as propriedades emergentes são os meios para apreender o todo e não a soma de suas partes” (COSTA, 2012: 34).

Nessa linha de pensamento, Costa (2012) argumenta sobre o fato de as sociedades humanas serem sistemas complexos e como tal não podem ser entendidas como um todo por meio somente do estudo de suas partes, considerando ainda a dinamicidade de tais sociedades, que estão em constante mudanças e transformações. É necessário compreender as relações humanas através dos processos de interação, dessa forma a teoria da complexidade pode ser entendida como o “estudo das propriedades emergentes de interações entre agentes” (COSTA, 2012: 32-33).

Nesse sentido, o objetivo de estudo deve ser a compreensão da origem da diversidade e complexidade social, tendo em vista a existência não apenas de sociedades complexas, mas formas complexas de organização social. Os artefatos constituem importantes fontes de conhecimento dessas sociedades, mas há de se levar em consideração não o artefato em si, mas as complexas relações de interação que se formam no tocante a produção do artefato.

Tendo por base a cerâmica marajoara, Barreto (2010) sugere uma mudança de foco, buscando analisar não apenas a funcionalidade desses artefatos cerâmicos, tendo em vista processos de fabricação, mas propõe uma “análise estilística da cerâmica cerimonial”. Considera o estilo dos artefatos dotados de intencionalidade que adquirem características mediadoras e transformadoras das relações sociais. Assim, é perceptível que a complexidade da cerâmica marajoara não está apenas na existência de um grande número de técnicas decorativas, mas são muito mais complexas que isso. Remontam a uma complexa organização social, política, econômica e religiosa, dentre outros aspectos.

Diante do exposto, e considerando o que se sabe sobre os povos Jê, é impossível enquadrá-los fora de uma complexa rede de interações, os classificando pela ausência de cerâmica, agricultura e outros artefatos e tecnologias, haja vista que as próprias interações demanda imenso grau de complexidade nas relações entre si, com o meio, os artefatos e outros aspectos.

Os povos Jê, conforme Maria Amélia Reis Silva (2001), descrito na figura abaixo, são classificados ou divididos, em algumas literaturas, como Jê meridional, Jê central e Jê setentrional<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Os Mëbêngôkre são classificados como Jê setentrional.

<i>Jê setentrional</i>	<i>Jê central</i>	<i>Jê meridional</i>
Mebengokre (Kayapó, Xikrin) Apinayé Suyá Panará Timbira (Ramkokamekra, Apãnjekra, Krahô, Krĩkati, Pykobje, Parkateje)	Xavante Xerente	Kaingang Xokleng

Figura 3 – Classificação dos Jê. Fonte: Maria Amélia Reis Silva (2001: 2).

De acordo com Salanova (2001), os Jê ocupavam a região ao longo do Rio Tietê e se estendia até as regiões onde atualmente estão localizados os estados do Piauí e Maranhão. Além de parte do rio São Francisco, se estendendo ao Araguaia e as proximidades de formação do rio Paraguai.

Mas, “com a penetração das bandeiras paulistas, e da colonização do interior do Nordeste, alguns destes grupos se viram pressionados a atravessar o Araguaia, e incursionaram em territórios de outras nações, tendo encontros hostis com várias delas [...]” (SALANOVA, 2001: 3). Nesse período, além de mortes por encontros hostis e roubos de pessoas. Há de se colocar que os encontros com não indígena provoca inclusive o extermínio de povos e línguas. Contudo, “as nações de línguas Jê<sup>14</sup> vivem hoje nos estados brasileiros do Maranhão, Pará, Tocantins, Mato Grosso, Minas Gerais, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul” (SALANOVA, 2001: 12).

### 1.1 Breve histórico de ocupação territorial

A narrativa documentada por Ruth Thomson (1981) intitulada “Como Chegamos à Terra” conta a história da descoberta da terra (*Pyka*) onde habitavam os Mëbêngôkre, por um antepassado indígena que estava em expedição de caça, buscando um tatu. Ao cavar um buraco, o tatu caiu. O caçador ao avistar a Terra quase caiu também, mas o vento o soprou de volta para cima. O homem contou para os outros, que ao avistarem o local, decidiram descer. Juntaram alguns objetos de algodão e fizeram uma corda bem grande. Muita gente desceu, mas uma criança danada cortou a corda e alguns não conseguiram completar a descida.

Há relatos dos próprios Mëbêngôkre de que, aqueles que conseguiram descer, construíram a primeira aldeia circular à imagem do buraco e das camadas do ninho de

<sup>14</sup> Esse foi um breve resumo sobre os povos Jê. Conforme Salanova (2001) informações mais detalhadas sobre os Jê podem ser encontradas em Terence Turner (1991; 1992); Carneiro da Cunha (1993); Verswijver (1992), Vidal (1977); Nimuendaju (1952); e outros.

marimbondo, a aldeia *pykatôti* que significa “terra dura ou forte”. Como não foram todos que desceram, as fogueiras dos que ficaram são hoje consideradas as estrelas que avistamos no céu.

O diagrama abaixo, de autoria de Bepry Kayapó e Måtmare Kayapó, retirado do Livro de alfabetização na língua Mëbêngôkre, organizado por Maria Cristina Troncarelli (2015), ilustra as aldeias Mëbêngôkre por eles observadas, originando-se de Pykatôti<sup>15</sup>.

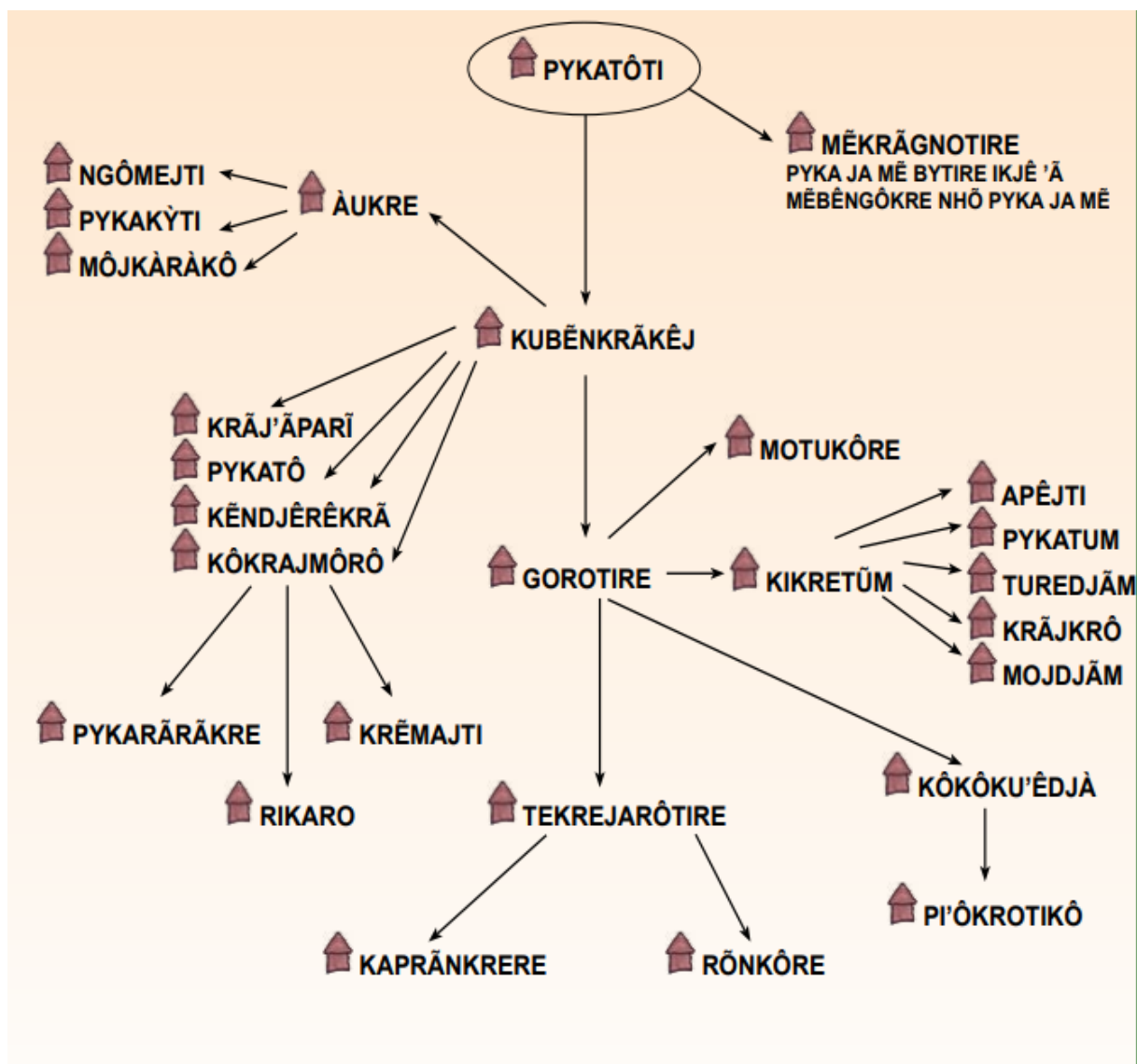


Figura 4 – Organograma das aldeias habitadas pelos Mëbêngôkre na atualidade, originárias de Pykatôti. Fonte: Troncarelli (2015: 71).

Em literaturas sobre esse Povo, encontramos que historicamente os Mëbêngôkre viviam entre os rios Tocantins e Araguaia, e após ataques sofridos por volta de 1860, conforme Lea (2012), migraram para o oeste e posteriormente sofreram diversas cisões.

<sup>15</sup> Atualmente no município de São Félix do Xingu registra-se ainda as aldeias Piyredjäm, Ngôjamôrti, Tepdjäti, Kenopyre, Krimejny, Krinhôere, Pokrô, Kruwanhôngô e outras.

Assim, em 1800 se tinha o grupo denominado Goroti Kumre, que se dividiu inicialmente em grupos denominados Xicrin e Gorotire. Do subgrupo Xicrin originou-se os Cateté e Bacajá.

Conforme (LEA, 2012), nos anos 1840 a 1860 entre o grupo Gorotire também houve cisões e originou-se, por volta de 1850, o subgrupo Irã'ãmrãjre, atualmente extintos, os quais fixaram na região entre o rio Araguaia e o rio Arraias. Os Irã'ãmrãjre foram vítimas da Missão Católica estabelecida na região de Conceição do Araguaia que, ao tentar “evangelizá-los”, terminou por dizimar toda a população indígena, de maneira trágica, com doenças passadas pelos não índios.

Algumas literaturas registram que os Gorotire, por volta de 1900, aproximadamente, se deslocaram em direção ao oeste, já sem os Irã'ãmrãjre. Nesse período, conforme Lea (2012) eles habitavam a histórica aldeia Pykatoti, também considerada a primeira aldeia fundada, a aldeia ancestral presente no mito documentado por Thomson (1981). Ainda, por meio de cisões deu-se origem à formação dos subgrupos Mekrãgnõti, do qual posteriormente originou-se os Metyktire e o subgrupo Gorotire Krikati, que deu origem aos Kubenkrakejn, Kokrajmoro, Krikretum e Àukre. Uma visão geral das diversas cisões historicamente sofridas por esse povo pode ser mais bem visualizada no organograma abaixo, de Vanessa Lea (2012) adaptado por Sobreiro (2018).

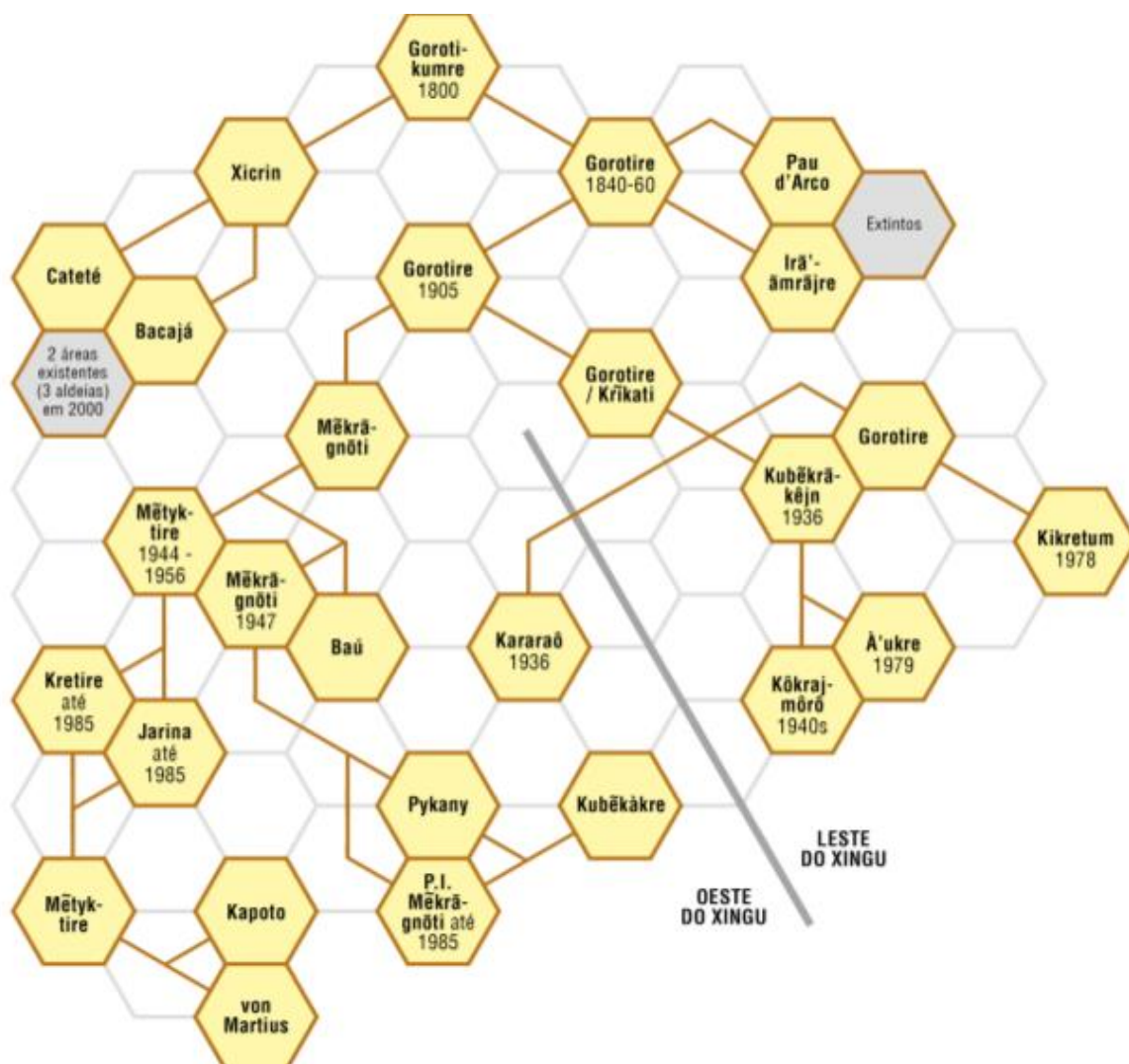


Figura 5 – “Genealogia histórica dos Mëbêngôkre” adaptada com base em informações de Vanessa Lea (2012).  
Fonte: Sobreiro (2018: 139).

Além do contato com os colonos e luta para sobreviver aos ataques sofridos constantemente em suas terras, “os Mëbêngôkre atribuem muitas cisões importantes de aldeias a acusações de adultério; algo que pode ser um dos fatores que contribuem para isso, ou um evento catalisador. O que não exclui os outros fatores” (LEA, 2012: 74).

Atualmente os Mëbêngôkre, segundo Eliane Pequeno (2004) e dados do ISA, ocupam as terras indígenas Capoto/Jarina homologada por Decreto em 25/01/1991, TI Mëkrãgnoti homologada por Decreto em 19/08/1994, TI Kayapo homologada por Decreto em 29/10/1991, TI Baú homologada por Decreto em 19/06/2008, TI Badjonkore homologada por Decreto em 23/06/2003, TI Las Casas homologada por Decreto em 22/12/2009, TI Xicrin do Cateté homologada por Decreto em 24/12/1991, TI Trincheira/Bacajá homologada por Decreto em 02/10/1996 e TI Kararaô homologada por Decreto em 14/04/1998.

Ao todo, os Mëbêngôkre ocupam 130.380km<sup>2</sup> do território brasileiro e suas aldeias estão distribuídas conforme o mapa a seguir. Os Mëbêngôkre que fizeram parte desta pesquisa estão localizados na TI Kayapó, em aldeias ao longo do rio Xingu e do KM 14, município de São Félix do Xingu – Pa.

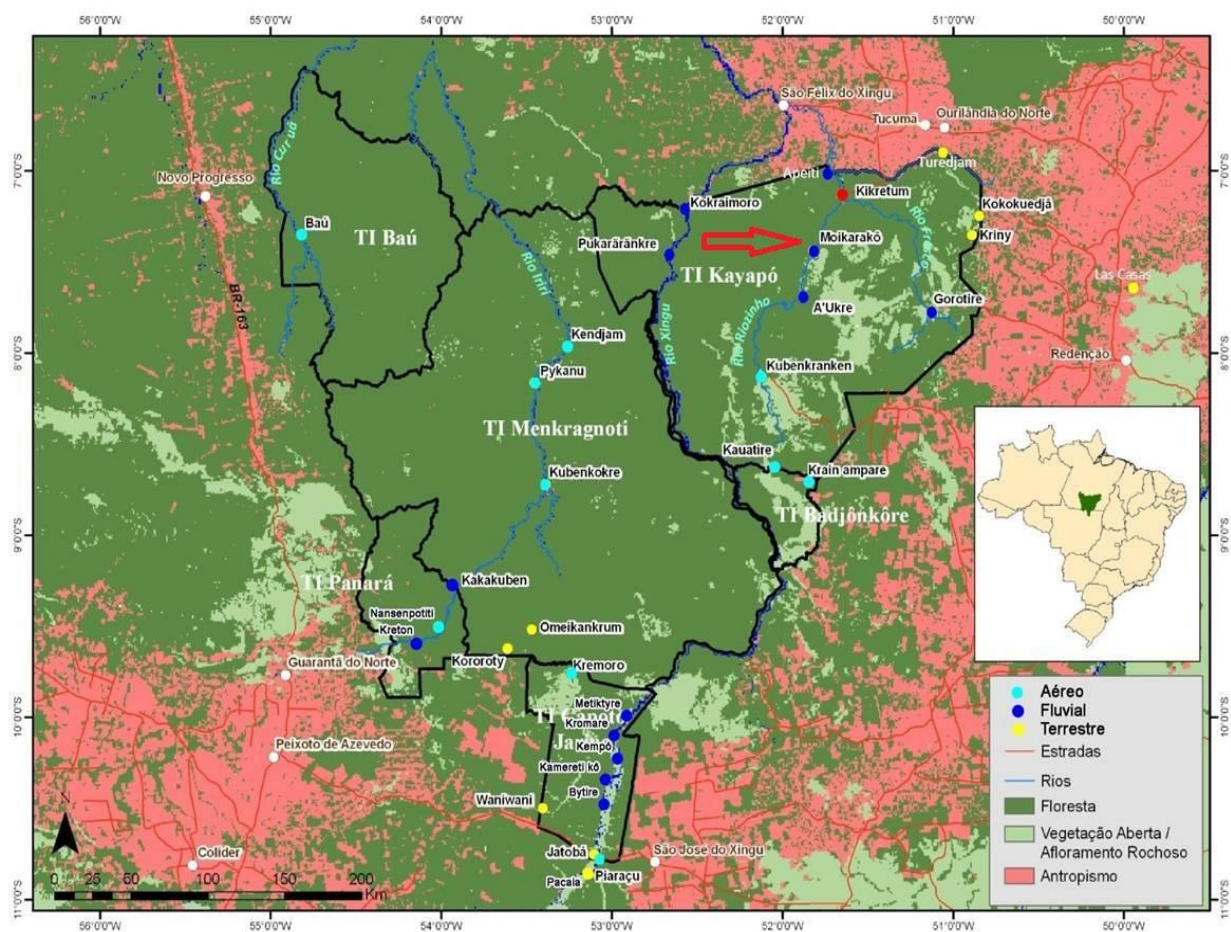


Figura 6 – Mapa de terras e aldeias Mëbêngôkre. Fonte: II Feira Mëbêngôkre de sementes tradicionais.

Como se vê, embora existam terras reconhecidas como terras indígenas habitadas pelos Mëbêngôkre, ainda há muito a ser feito em relação a demarcação dos territórios, que são áreas historicamente reconhecidas como territórios Mëbêngôkre, mas que na prática ainda não foram demarcadas. A única reserva que oficialmente está em processo de demarcação é a Terra Indígena Kapôt Nhinore, reivindicada pelos povos Mëbêngôkre e Yudjá, a qual engloba partes dos municípios de Vila Rica-MT, Santa Cruz do Xingu-MT e São Félix do Xingu-PA. Esta luta por demarcação de terras perpassa todos os povos indígenas e também deve ser empenhada por nós enquanto não indígenas, antropólogos e demais pesquisadores, contribuindo de alguma forma com nossas pesquisas.



## 1.2 Cerimônias, nomes e *nekretx*

As cerimônias Mëbêngôkre possuem grande importância para a afirmação cultural desse povo. Além de serem de rituais importantes, são nelas que ocorrem os ritos de passagem e de nomeação. Os nomes são dados geralmente para crianças, os *tàbdjwý*<sup>16</sup>. Esse ritual acontece no final das cerimônias e constitui um ato “oficial” de dar nomes às pessoas. Mas, os nomes não são dados de forma aleatória. Existem cerimônias em que só homens recebem nomes, outras em que os dois, tanto homens quanto mulheres recebem nomes, e há aquelas em que são dados nomes apenas para as mulheres (FERREIRA; KAYAPÓ, 2018).

Alguns nomes e danças de cerimônias têm suas origens nos mitos. O mito documentado por Anton Lukesch (1976) intitulado *O homem que se transformou em jacaré*, possui uma explicação para a origem de nomes e como os Mëbêngôkre aprenderam a nomear os filhos em cerimônias.

Conforme a versão de Lukesch (1976), diz-se que uma mulher estava sentada ao lado de uma fogueira, e seu filhos brincava ao seu redor. A mulher se desfez do fogo, restando apenas as brasas. A criança por descuido, caiu sobre as brasas e se queimou. Os tios que passavam por perto viram o ocorrido e disseram que se fossem o tio que deu o nome à criança, teriam se queimado também. Então o tio que havia dado o nome, logo caiu sobre as brasas e se queimou. No intuito de aliviar a dor ele mergulhou na água e assim que o fez, se transformou em um jacaré. Como jacaré, os peixes o ensinaram todas as danças que conheciam, bem como, os nomes. Terminadas as danças, o jacaré subiu para a terra e retornou a sua forma humana, voltando para a aldeia.

Os companheiros então lhe perguntaram o que havia feito debaixo da água e ele respondeu que estava observando os peixes dançarem. Além disso, explicou que os peixes têm muitos nomes, “[...] Entre outros chamam-se koko-o e kokonyo-og, bemb, tokog, nyog-ti, ngreri, kaiti e tem ainda muitos outros nomes” (LUKESCH, 1976: 231). Terminadas as indagações o tio propôs que dançassem a *kukojtoro*, a qual tinha aprendido recentemente, a dança dos macacos. Então começaram os preparativos. “E o homem ensinou aos Caiapós todas as danças que viu com os peixes. Foi assim que os Caiapós chegaram a conhecer tantas danças bonitas” (LUKESCH, 1976: 233). O homem contou tudo o que lhe ocorrerá e os

---

<sup>16</sup> O termo “[...] *tabdjwý*” é usado pelos homens e pelas mulheres para designar os netos e netas. Outra glosa é “sobrinho”, mas não corresponde ao termo “sobrinho” em português.” Somente os filhos/as dos irmãos ou irmãs do mesmo gênero são classificados como filhos (*kra*). Já os filhos de irmãos do sexo oposto são considerados os *tabdjwý* (LEA, 2007: 23).

nomes dos peixes que lhes foi confidenciado. “[...]. Os Caiapós gostaram tanto daqueles nomes que os deram aos seus filhos” (LUKESCH, 1976: 233).

A apreensão de elementos de outros povos ou seres, os *kubẽ*<sup>17</sup>, é uma prática ancestral comum nos mitos Mẽbêngôkre, prática que supostamente tenha começado a partir da aquisição da força e bravura dos irmãos que mataram o grande gavião, simbolizando a aquisição também das características que marcam esse povo até os dias atuais. “[...] Os Mẽbêngôkre apropriaram cerimônias, cantos, nomes e adornos cerimoniais de todos esses *kubẽ* [...]” (LEA, 2012: 376). Essa prática antiga de apropriação da “riqueza (*nekretx*) de outros povos era para incorporar o legado das Casas” (LEA, 2012: 376).

O quadro abaixo, produzido por Vanessa Lea, apresentado em oficina sobre terminologia de parentesco Mẽbêngôkre, na Unifesspa em 2019, no município de São Félix do Xingu-PA e posteriormente disponibilizado pela pesquisadora via e-mail, mostra exemplos de nomes Mẽbêngôkre, termos e seus significados possíveis.

---

<sup>17</sup> A palavra *kuben* designa, em geral, o indivíduo estranho à tribo e o habitante de outra aldeia Caiapó. Está errado traduzir a palavra *kuben* simplesmente por ‘gente’, conforme o fazem alguns dos especialistas, a exemplo dos neobrasileiros (Banner, 1957: 53; Métraux, 1960: 9 e outros). A atitude do Caiapó frente a todo elemento estranho é marcada por profunda desconfiança, inclusive em se tratando de habitantes da aldeia Caiapó mais próxima. Muitas vezes, essa reação é provocada por experiências amargas, sofridas no passado. Quando estive em Gorotíre, sempre ouvi falar a respeito dos habitantes de Kubenkräkein: mais dia, menos dia, virão nos atacar, vão incendiar nossas casas e destruir tudo!. Presságio igualmente sombrio ouvi, mais tarde, em Kubenkräkein, a respeito dos habitantes de Gorotíre. Maior ainda é o medo dos *kuben*, no que se refere a neobrasileiros. Tal atitude abrange até esferas metafísicas, tornando o forasteiro um *kuben punure* = estrangeiro ruim, ser maléfico de natureza sobrenatural” (LUKESCH, 1976: 16).

Termo Mëbêngôkre	Significados	Exemplos de nomes
<i>kakô</i>	<b>aquilo que cabe/encontra-se dentro de algo</b>	<i>Bekwoj-kakô</i> <i>Ire-kakô</i> <i>Nhàk-kakô</i>
	- espiga de milho	
	- caule	
	- eixo da pena	
	- batoque labial	
	- batoque auricular	
<i>kà</i>	<b>envoltório</b>	<i>Be-kà</i> <i>Bep-kà</i> <i>Bekwoj-kà</i> <i>Ire-kà</i> <i>Kókô kà</i> <i>Nhàk-kà</i> <i>Pājn-kà</i>
	- pele	
	- roupa, vestimenta	
	- canoa	
	- casca de árvore,	
	- seio	
<i>karô</i>	<b>imagem</b>	<i>Ire-karô</i>  <i>Nhàk-karô</i>
	alma	
	sombra	
	eco	
	máscara	
	espírito	
	fotografia	
	planejar	
	prever <sup>28</sup>	
'ô	<b>folha</b>	<i>Bekwoj-'ô</i> <i>Ire-'ô</i> <i>Ngre-'ô</i> <i>Kókô-'ô</i> <i>Nhàk-'ô</i> <i>Pājn-'ô</i>
	<b>pelo</b>	

Figura 7 – Termos Mëbêngôkre, exemplos de nomes e significados. Fonte: Lea (2019, apresentado em oficina).

O quadro apresenta quatro palavras em (*Mëbêngôkre* – *kakô*, *kà*, *karô* e *'ô*) indicando uma composição nominal, e suas diversas possibilidades de significados em português. Palavras como estas são acopladas a qualquer um dos classificadores cerimoniais (*Bep*, *Kókô*, *Ngre* etc; ver Lea 2012). Pelo fato de serem acopladas apenas a um classificador cerimonial, o significado exato fica impossível de determinar, o que gera o efeito de quimera. Cada um desses nomes pode ser entendido de diversas formas simultaneamente (LEA, 2019, comunicação em oficina).

Como visto, destaca-se o critério de classificadores cerimoniais de nomes, que são próprios de cada cerimônia. O *Bemp* é uma cerimônia na qual homens recebem nomes que serão iniciados com o classificador cerimonial *Be*: Existe ainda o rito denominado *Tàkàk*, no qual tanto homem, quanto mulher recebem nomes. Aos homens são conferidos nomes que

iniciam com o classificador *Tàkàk*, e às mulheres são dados nomes com classificador *Nhàk*. Abaixo será apresentado quadro, com exemplos de nomes e possíveis significados.

<i>Classificador cerimonial</i>	<i>Termo Mèbêngôkre que se junta ao classificador</i>	<i>Possíveis significados</i>	<i>Nomes</i>
<b>BEP-</b>	-kororo + -ti -aka -raj -kà + -djyr -kruwa	‘barulho grande’ ‘branco/transparente’ ‘grande’ ‘pele envelhecida’ ‘flecha’	Bepkororoti Bep’aka Bepraj Bepkàdjyr Bepkruwa
<b>TÀKÀK-</b>	-ti -bôj -nôro -nôro + -ti -kwê + -ti	‘grande’ ‘chegar’ ‘dormir’ ‘dormir muito’ ‘furúnculo grande’	Tàkàkti Tàkàkbôj Tàkàknôro Tàkàknôroti Tàkàk kwêti
<b>NHÀK-</b>	-pôk + -ti -ken -kangô -bô -kôro	‘estouro grande’ ‘pedra’ ‘caldo’ ‘artefato de folha de coqueiro’ ‘com sede’	Nhàkpôkti Nhàken Nhàkangô Nhàkbô Nhàkôro

Quadro 2 – Nomes que são derivados dos classificadores *Bep*, *Tàkàk* e *Nhàk*. A maior parte dos nomes aqui apresentados são de crianças e adolescentes.

Há duas cerimônias que raramente acontecem atualmente, a *Panhte* e a *Kôkô*. Na *Panhte* são dados nomes às mulheres cujo classificador inicia-se com *Panh*. Em *Kôkô*, são conferidos nomes a mulheres e em alguns casos aos homens também, os quais se iniciam com *Kôkô*. Outras cerimônias também possuem esse ritual de nomeação, como *Menire bij’ôk* em que participam apenas mulheres e são conferidos nomes com classificador *Bekwynh*, geralmente usado por mulheres. Mas, é possível encontrar nomes masculinos que iniciam com esse classificador cerimonial (FERREIRA; KAYAPO, 2018).

<i>Classificador cerimonial</i>	<i>Termo Mèbêngôkre que se junta ao classificador</i>	<i>Possíveis significados</i>	<i>Nomes</i>
<b>PANH-</b>	-tekre -menh -nôro -kara krô	‘atrás/bumbum’ ‘bonita’ ‘dormir’ kara* <sup>18</sup> krô*	Panhtekre Panhmenh Panôro Panhkara Panhkrô

<sup>18</sup> Os itens marcados com asterisco são os que não se encontrou um correspondente em português

<b>KÔKÔ-</b>	- <i>ti</i> - <i>í</i> - <i>kabenh</i> - <i>krā</i> + <i>-ti</i> - <i>ry</i> + <i>-ti</i>	‘grande’ ‘osso’ ‘falar’ ‘cabeça grande’ ‘alta/ comprida’	Kôkôti Kôkô-í Kôkôkabenh Kôkôkrāti Kôkôryti
<b>BEKWYNH-</b>	- <i>môro</i> + <i>-ti</i> - <i>ti</i> - <i>rax</i> - <i>menh</i> - <i>kakô</i>	‘chora muito’ ‘grande’ ‘muito grande’ ‘bonita’ ‘que cabe dentro de algo <sup>19</sup> / oca vazia’	Bekwynhmôroti Bekwynhti Bekwynhrax Bekwynhmenh Bekwynhkakô

Quadro 3 – Nomes de pessoas derivados dos classificadores cerimoniais *Panh*, *Kôkô* e *Bekwynh*. Como no quadro 2, a maior parte dos nomes aqui apresentados são de crianças e adolescentes.

Vale ressaltar que existem outros classificadores de nomes, que são conferidos em outras cerimônias e, em alguns casos há aqueles que possuem um nome, mas não foi “oficializado” em nenhum ritual ou não é um “nome bonito” como denomina a antropóloga Vanessa Lea (2012). Talvez isso se deva ao fato de que as cerimônias atualmente, não ocorrem mais com tanta frequência e os pais têm de esperar um pouco mais para que sejam dados ao filho nomes oficiais. Abaixo seguem alguns exemplos.

<i>Classificador</i>	<i>Termo Mëbêngôkre que se junta ao classificador</i>	<i>Possíveis significados</i>	<i>Nomes</i>
<b>IRE-</b>	- <i>pĩ</i> - <i>rwyk</i> - <i>karô</i> <sup>20</sup>	‘pau/árvore’ ‘descer’ ‘imagem/fantasma’	Irepĩ Irerwyk Irekarô
<b>NGRENH-</b>	- <i>tire</i> - <i>moro</i> - <i>tô</i> + <i>-ti</i>	‘muito grande’ ‘que chora’ ‘tatu grande’	Ngrenhtire Ngrenhmoro Ngrenhtôti

Quadro 4 – Nomes que são derivados dos classificadores *Ire* e *Ngrenh*.

Faz-se necessário salientar que dos classificadores apresentados no quadro de número quatro, *Ire* pode ser usado tanto em nomes de homens quanto de mulheres, *Ngrenh* também pode ser usado para formar nomes de homens e mulheres, embora seja mais comum o uso em formação de nomes de mulheres. Nessa pesquisa, não foi possível saber se os nomes derivados de *Ngrenh* e *Ire* são confirmados em alguma cerimônia.

<sup>19</sup> Essa é uma definição dada pela Antropóloga Vanessa Lea. Vide figura nº 7.

<sup>20</sup> *Karô* é um termo polissêmico, que pode significar alma, espírito, imagem, etc.

Conforme Lea (2012: 54), “aquilo que se guarda dos mortos são seus nomes e prerrogativas. Mas as pessoas nunca são apenas clonadas; são desmontadas e remontadas em novas combinações”.

O roubo dos nomes e de *nekretx* provoca indignação e repulsa por parte dos Mëbêngôkre porque constituem aspectos partíveis da pessoa. Os mortos influenciam pouco ou nada o cotidiano dos vivos; a ênfase está no rompimento de relação com eles, como foi notado frequentemente na literatura. [...]. Nomes e prerrogativas têm uma qualidade que os assemelham a genes em sua transmissão de uma geração a outra; dois indivíduos nunca são idênticos porque cada pessoa tem nomes e prerrogativas transmitido por vários parentes matrilaterais e patrilaterais. As pessoas têm custódia e usufruto vitalício de nomes e *nekretx* de Casas que não são a matricasa natal de um indivíduo, mas apenas podem transmitir livremente a outras pessoas nomes e prerrogativas de sua própria Casa, devolvendo aqueles emprestados a seus donos legítimos (LEA, 2012: 52).

Em relação à compreensão do que são nomes e *nekretx* para os Mëbêngôkre, é necessário que

Ao compreender que os nomes e *nekretx*, incluindo adornos e papéis cerimoniais (elementos que fabricam a pessoa Mëbêngôkre), são atributos de Casas, torna-se possível considerar o centro como sendo englobado pelas matricasas e não vice-versa, como é comum na literatura existente, em que mulheres foram geralmente relegadas a periferia da sociedade. A casa dos homens (*ngà*) leva o olhar de seus habitantes para além da aldeia [...]. As casas das mulheres mantêm o foco no interior de um espaço fechado, e elas gerenciam tudo que se relaciona à fabricação social das pessoas, além de cuidar de pessoas, animais e plantas. Por pessoa me refiro a todos os aspectos do indivíduo que lhe são atribuídos por meio sociocultural: gênero, geração, nomes e *nekretx*, matricasa, parentela, amigos formais etc. (LEA, 2012: 53).

Como exposto, há de ser considerado ainda, no que diz respeito aos nomes, que estão ligados às Casas, como salienta Lea (2012: 406) “Para os Mëbêngôkre, as Casas são concebidas como grupos de descendência uterinos; a singularidade de cada Casa é substancializada, de forma metafórica, por seus emblemas – seus nomes pessoais e *nekretx*”.

Outro aspecto quimérico dos nomes é que a associação feita ao ouvir um determinado nome depende do grau de conhecimento do ouvinte. Por exemplo, para uma criança o nome Tàkàktum pode designar apenas uma outra criança X; enquanto um adulto pode saber que a criança X é Tàkàktum ‘Júnior’, que obteve seu nome de Tàkàktum ‘Sênior’. Quem detém o conhecimento dos epônimos originários dos nomes vai reconhecer que Tàkàktum foi uma criança-morcego adotada pelos Mëbêngôkre no tempo mitológico. Isso é mais significativo do que saber que Tàkàk é um classificador cerimonial e *tum* significa “velho”. Ou seja, o que se associa com um nome não é apenas uma questão de percepção, mas do conhecimento que se projeta naquilo que se ouve (LEA, 2019, comunicação em oficina).

Pode se inferir que “[...] nomes e *nekretx* constituem a essência ancestral, a matéria anímica (*soul-stuff*) que compõe a identidade distintiva de cada Casa” (LEA, 2012: 98). E que, grande parte de nomes, cantos, ritos e *nekretx* foram aprendidos nos mitos, contudo, “[...] os mitos não têm donos, mesmo aqueles correlacionados às Casas; mesmo assim é um acontecimento corriqueiro os narradores serem acusados de estar mentindo”(LEA, 2012: 99),

sobretudo porque os mitos podem ser considerados patrimônios imateriais que ligam o passado ancestral ao presente. Mas, é imprescindível compreender que “[...] o importante é a continuidade entre o tempo mítico e a atualidade, que abole o vácuo entre o passado e o presente[...]” (LEA, 2012: 401).

Contudo, é preciso compreender que é na Casa que se deposita os bens consubstanciados por *idji* e *nekretx*. O termo *idji* pode ser traduzido como “nome” e corresponde ao sistema onomástico Mëbêngôkre. Já o termo *nekretx* pode ser traduzido para “riqueza” e corresponde às prerrogativas em relação a utilização de adornos e exercício de determinados papéis cerimoniais.

Mas, conforme Lea (2012) o termo *nekretx* também corresponde a diversas categorias de itens e direitos, como o direito a certos animais de estimação, porções específicas de carnes de determinados animais, adornos corporais, máscaras cerimoniais, instrumentos musicais, armas para uso cerimonial, itens do *kubê*, papéis cerimoniais e cantos.

O que pode ser considerado por *nekretx* é algo muito particular da cultura Mëbêngôkre e sua compreensão por parte de um não Mëbêngôkre demanda uma certa quantidade de esforço cognitivo ou corre-se o risco de fazer interpretações equivocadas. Como exemplo de *nekretx* poderíamos citar que uma Matricasa, como denomina Lea (2012), pode ser proprietária do direito de criar filhos de um certo tipo de animal como animal de estimação, direito de utilizar um capacete de cera abelha com penas de arara vermelha, exercer um canto específico em determinada cerimônia, etc.

Cada Matricasa possui um legado que lhes caracteriza e a individualiza. Dessa forma “um artigo de *nekretx* é desvalorizado quando tem muitos usuários, por perder seu poder de diferenciação” (LEA, 2012: 380), pois o valor do *nekretx* reside em ser único e as regras de transmissão de *nekretx* também se aplicam a transmissão de nomes (LEA, 2012). Uma das regras aplicadas é a de que “o doador sempre menciona o nome do último dono que o transmitiu, certificando seu direito de fazer isso, atestando o prestígio do doador” (LEA, 2012: 413).

Os desentendimentos causados pelo uso indevido ou roubo de *nekretx* que levavam a agressões e inclusive a mortes, não é muito comum nos dias de hoje, pois “atualmente, várias pessoas confeccionam adornos sem ter essa prerrogativa” (LEA, 2012: 359). Muitos comercializam, incentivados financeiramente por organizações não governamentais e outros.

Mas do ponto de vista da formação da pessoa Mëbêngôkre, nomes e *nekretx* “parecem uma segunda pele que os indivíduos vestem durante sua vida, e que transmitem a seus sucessores e herdeiros, geração após geração”(LEA, 2012: 400), os individualizando enquanto

ser Mëbêngôkre, de modo que “as possíveis combinações de nomes e *nekretx* são tantas que cada indivíduo é único” (LEA, 2012: 400).

Quanto às cerimônias, vivencia-se nas aldeias do povo Mëbêngôkre, percorridas durante essa pesquisa, uma dinâmica cultural, sobretudo no que diz respeito aos ritos cerimoniais. Foi possível perceber que noutros tempos as cerimônias seguiam uma certa linearidade, sendo estas uma forma de marcar o tempo, as estações do ano, caracterizadas com inverno e verão. As fases da lua também possuíam um papel importante nessa contagem.

As cerimônias mantinham uma estreita ligação com elementos da natureza, porém atualmente, nota-se uma atualização nas formas de organização das cerimônias. O primeiro fator que tipifica essa dinâmica pode ser observado pelo fato de não serem mais realizadas com tanta frequência e não seguirem à risca a determinação pelo tempo, ou seja, estações secas ou estações chuvosas e fases da lua, entre outros fatores.

Alguns alimentos considerados típicos de cada cerimônia, não são mais os únicos almeçados, outros alimentos também já estão sendo inseridos, ou até mesmo a introdução desses alimentos pode significar a invenção de uma nova comida típica. Essa mudança em hábitos culturais, conforme relatado pelos colaboradores Pàtkôre da aldeia Kawatire e Bepdjà da aldeia Mojkarakô, no âmbito de realização das cerimônias, pode influenciar na determinação do dia em que se iniciarão. Razões econômicas, como a falta insumos monetários para comprar comidas, pode ser fator de prorrogação de início de determinada cerimônia (FERREIRA; KAYAPO, 2018).

Atualmente, algumas cerimônias não acontecem mais, e é alegado que apenas os mais velhos as sabem, no caso, os pajés (*Wajanga*). No entanto, muitas ainda são praticadas. Dentre as cerimônias que acontecem atualmente, destacam-se, *Kwryrykangô*, conhecida popularmente pelos “brancos” da região de São Felix do Xingu, como a festa da mandioca. Nesta, participam homens e mulheres. A cerimônia *Bemp*, que é entendida por alguns não indígenas como o ritual do casamento. As cerimônias *Tàkàk*, *Kôkô* e *Panhte*, embora aconteçam com menos frequência, são rituais exclusivos de nominação (FERREIRA; KAYAPO, 2018).

Porém há duas cerimônias que ocorrem com maior frequência. *Memy Bij'ók*, a cerimônia dos homens pintados, para homens, e *Menire Bij'ók*, a cerimônia de mulheres pintadas, uma cerimônia para mulheres, sendo a única em que há apenas a presença feminina (FERREIRA; KAYAPO, 2018). No entanto, cabe aos homens a caça das carnes que serão degustadas no decorrer da “festa”. Demarchi (2015: 25) afirma que “As festas, na verdade,



não têm exatamente nem começo nem fim; de certa forma, elas são um aquecimento das condições do ritual que estão sempre ali como um fogo baixo alimentado com lenha dura”.

### 1.3 O contexto atual do subgrupo Mëbêngôkre do sul do Pará

Os Mëbêngôkre, estão organizados em aproximadamente vinte e três aldeias<sup>21</sup>, no município de São Félix do Xingu – PA, mas há aldeias também em Ourilândia do Norte, Redenção, Cumaru do Norte e Tucumã, basicamente. Atualmente mantêm seus contatos, constantes com o meio urbano. Alguns moram na cidade por motivos diversos, tais como trazer os filhos para estudarem nas escolas, emprego de membros da família em funções que exerçam atividades remuneradas, entre outros. Esse contato com a sociedade não indígena produz diversas modificações no modo de vida do Povo.

[...]. A consolidação dos contatos com a sociedade nacional está produzindo uma vida cada vez mais sedentária. A construção de uma farmácia e de uma escola na aldeia, com paredes de tijolos e pisos de cimento, é um dos impedimentos de mudanças frequentes na localização das aldeias. A existência de uma pista de pouso é outro impedimento. A adoção do padrão regional de habitação tornou a construção das casas um processo muito mais complexo e demorado do que era no passado, quando as casas eram construídas pelas mulheres (LEA, 2012: 76).

Essas influências têm apresentado impactos significativos inclusive na realização das cerimônias. Muitas cerimônias, que outrora eram realizadas, hoje já não se realizam. Atualmente ainda se pode perceber as expedições de caça, embora grande parte de aquisição dos alimentos de uma festa sejam industrializados, como arroz, refrigerante, café e bolachas.

As grandes cerimônias de nomeação são realizadas até duas vezes por ano, uma vez durante a seca e uma durante a chuva, juntando a população. Para acumular comida o suficiente capaz de alimentar a aldeia inteira, na noite final da cerimônia, as pessoas fazem expedições de caça que duram algumas semanas (LEA, 2012: 76).

Há de se considerar ainda no contexto atual dos Mëbêngôkre que a vida cotidiana parece estar envolta de rituais constantes. A fabricação dos corpos, a educação indígena, tudo parece convergir para a realização das cerimônias, onde, como já foi referido anteriormente, acontecem os ritos de nomeação dos filhos.

O ritmo da vida na aldeia é marcado pela junção das pessoas na aldeia principal para a realização de cerimônias e pela dispersão para caçadas realizadas por indivíduos ou por grupos pequenos no espaço de um único dia ou pelas expedições de caça e coletas mais demoradas, que duram uma semana, um mês ou mais [...] (LEA, 2012: 76).

Quanto aos adolescentes, ainda são submetidos aos mesmos rituais de iniciação que no passado, porém algumas situações foram modificadas, como, por exemplo, a permanência dos

---

<sup>21</sup> Embora esse número cresça a cada ano com as novas cisões ocasionadas por diversos motivos, seja pela produção de uma nova roça, os desentendimentos entre as famílias, dentre outros.

rapazes na casa dos homens por um longo período. Não sendo possível inferir se por influência dos contatos com não indígenas, ou se é resultante da própria dinamização da cultura.

Hoje em dia os rapazes adolescentes ganham uma rede, estendida perto da cama de sua família. No passado, os meninos eram levados até a casa dos homens quando atingiam uns oito a dez anos de idade, lá permanecendo até o nascimento do seu primeiro filho. [...]. Os homens adolescentes tendem a ficar envergonhados de admitir que estão casados antes de ter um filho, porque é isso que oficializa o casamento e não uma cerimônia (LEA, 2012: 108).

No entanto, como explica Lea (2012: 110) “[...] está se tornando mais comum para os jovens residirem com suas esposas antes do nascimento de seus filhos, embora a quantidade de mães solteiras esteja aumentando também”. Outra situação observada no cotidiano atual Mëbêngôkre é que “As mulheres adultas (com filhos) quase sempre têm sua própria lareira, onde o fogo serve para gerar calor e onde a maior parte dos alimentos é cozida na vida cotidiana [...]” (LEA, 2012: 110). E ainda, “É significativo que uma aglomeração de habitações vizinhas, pertencentes às mulheres aparentadas matrilinearmente, tende a compartilhar um único *forno de pedra* (*ki*) [...]” (LEA, 2012: 116).

Portanto, os Mëbêngôkre têm presenciado uma dinâmica cultural, que ressignifica seus costumes e seus modos de vida. Talvez o contato com não indígenas tenha aquecido a chama da dinamicidade, ou talvez não. Como se sabe, os Mëbêngôkre desde os tempos míticos, através de seus ancestrais, têm incorporado elementos dos *kubê* às suas práticas diversas. O que é comum, haja vista que nenhuma cultura é estática. Porque então seria com os Mëbêngôkre?

O capítulo a seguir, abordará alguns mitos Mëbêngôkre, sendo possível observar características dos mitos, aqui evidenciadas, considerando que “[...] a análise mítica não tem, nem pode ter, por objeto mostrar como os homens pensam nos mitos, mas como os mitos se pensam nos homens, e à sua revelia” (LÉVI - STRAUSS, 1991: 21). Buscou-se mostrar como os mitos evidenciam a própria formação cultural Mëbêngôkre, através dos feitos dos seus ancestrais míticos.

## 2 UMA ABORDAGEM COMPARATIVA DOS MITOS MĚBĚNGÔKRE: KUBĚ BRIRE (HOMEM SAPO), KUBĚ - ROP (HOMEM ONÇA) E HOMEM CACHORRO

Os etnólogos se interessam principalmente pelo que não está escrito, nem tanto porque os povos que não estudam não escrevem, e mais porque aquilo que lhes interessa é diferente de tudo o que os homens geralmente pensam em fixar na pedra ou no papel.

(LÉVI-STRAUSS, 2008: 40)

O presente capítulo busca explorar, inicialmente, o lugar do mito entre os Měbêngôkre, bem como a função exercida sobre a cultura do povo. Traz uma abordagem comparativa do mito Měbêngôkre intitulado *Kubě Brire*, que em uma tradução livre significa “homem sapo ou inimigo parecido com sapo”, com versões documentadas por Curt Nimuendaju (1986), intitulada *Kubě-rop* (homem onça) e Anton Lukesch (1976), com versão cujo título foi traduzido para *Homem cachorro*.

### 2.1 Os Měbêngôkre e seus mitos

Para início de conversa há de se problematizar o papel exercido pelo mito entre os Měbêngôkre. Ao que parece o mito permeia todas as atividades, sejam rituais, danças, modos de ver o mundo, explicação para a origem das coisas, ou seja, são fontes de conhecimentos que estão imbricadas na própria existência Měbêngôkre. “[...]. Para o indígena, o mito e o relato histórico são tão reais quanto uma borduna, na qual se pode pegar e com a qual se pode bater [...]” (LUKESCH, 1976: 2). Além disso, percebe-se que os mitos ameríndios estão permeados por elementos xamânicos que colocam seus personagens em posição de espíritos ou xamãs<sup>22</sup>.

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

---

<sup>22</sup> [...] o xamanismo ameríndio pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais entre as espécies e adotar a perspectiva de subjetividades “estrangeiras”, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos. Vendo os seres não humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer [...] (VIVEIROS DE CASTRO, 2018: 49).

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

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

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

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

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

*antigamente os Mëbêngôkre comiam apenas gongo e orelha de pau<sup>23</sup>. Mas, um indígena ao admirar a estrela d'alva todos os dias, se apaixonou, desejando que ela descesse do céu para que pudessem se casar. Um dia ela desceu e disse que o desejo do rapaz foi realizado e que agora eles podiam se casar. A estrela, chamada Nhakpoti, viu que os Mëbêngôkre não tinham o costume de fazer roças, não plantavam banana, mandioca e batatas. Ela então disse ao marido: - vou voltar ao céu, e trarei mudas de plantas para que possamos plantar. Ela subiu em uma vara bem grande e foi lançada ao céu. O marido ficou triste, com medo de que ela não voltasse. Passou-se alguns dias e ela voltou trazendo as mudas, ensinou-o a plantar e hoje os Mëbêngôkre sabem fazer roças (TOMJAJKWUA KAYAPÓ, 2018).*

---

<sup>23</sup> Vide notas nº 7 e 8 do presente trabalho.

Podemos estabelecer uma interrelação entre estes mitos. A versão da mulher estrela parece ser uma continuação da história Mëbêngôkre de povoamento da terra e aquisição de novos conhecimentos e técnicas de cultivo. O fogo roubado da onça também indica novas formas de adaptações, de como os Mëbêngôkre foram explorando e moldando ou dominando o mundo a seu redor. Não é sem motivos que foram considerados destemidos e sanguinários por muitos.

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

É nesse sentido que Anton Lukesch (1976) também explica ser a autodenominação Mëbêngôkre, como persiste atualmente, a “gente do fundo do rio”. É “do elemento água e seu mundo que provêm inclusive a grandeza, a força e a renovação da energia vital que se manifesta através das gerações humanas [...]” (LUKESCH, 1976: 25). A narrativa dos irmãos ancestrais exemplifica bem a noção de gente que sai do rio, transformados em gente do espaço entre as águas, onde adquiriram força e braveza.

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

Em versão documentada por Anton Lukesch (1976) a ave já havia devorado muitos indígenas e assombrava os moradores da comunidade que não conseguiam mais sair da aldeia. Os irmãos, ancestrais dos Mëbêngôkre, após longo período no rio, adquiriram força e braveza e munidos de armas, feitas pelo avô, foram até a árvore onde residia o grande gavião e o mataram. Na luta, “[...] a ave perdeu sua penugem. Os dois ancestrais Caiapós sopraram no monte de penas, espalhando-as em todas as direções do vento. Com isto, a penugem transformou-se em pássaros pequenos e, desde então, existem pássaros de toda a espécie” (LUKESCH, 1976: 56).

Infere-se ainda que, “de acordo com essa narrativa, a primeira humanidade mítica não é de fato, nem de direito ou mérito, uma humanidade kayapó. A ela estão associados papéis invertidos aos que assumiram historicamente esses índios. São mansos, medrosos, presas” (MANO, 2012: 140). Essa primeira humanidade os coloca na condição de *uabô*<sup>24</sup> ou mansos, o que traz consequências inclusive para situações de caça e pesca. Após, serem colocados no rio, e saírem de lá “suficientemente grandes e fortes”, se tem a representação da verdadeira humanidade Mëbêngôkre, a “gente do buraco da água” (MANO, 2012).

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

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

O mito do jovem Birá, amante das mulheres, também se relaciona com a narrativa citada acima, pois “[...] as mulheres pulam na água, a fim de vingar-se dos maridos, pela morte do amante. Lá se transformam em peixes. Depois de pescadas pelos maridos são restituídas à sua forma humana, e tornam-se as ancestrais dos Caiapós” (LUKESCH, 1976: 59).

As transformações, com base nas discussões de Anton Lukesch (1976), seguem uma analogia específica, pois o homem abandona o elemento terra, seu habitat legítimo e adentra em território estranho, onde não pode existir sob a forma humana, sobretudo de domínio dos animais.

O legítimo meio-ambiente do homem é a superfície terrestre, ao passo que alguns animais habitam o espaço debaixo da terra, pertencendo assim a outro domínio. Assim que o caçador entra na cova do tatu, o qual persegue e de quem se torna companheiro, ocorre sua transformação em tatu (LUKESCH, 1976: 81).

---

<sup>24</sup> Semanticamente implica em dizer que eram fracos e medrosos (MANO, 2012).

Dessa forma, “a transformação ou se processa como autotransformação, conforme o caso das mulheres que se tornaram peixes, ou mediante a interferência de terceiros, conforme o caso do homem que transforma em queixada a irmã e sua família” (LUKESCH, 1976: 81).

Pode se dizer ainda que

As transformações sempre oferecem novas possibilidades ao transformado [...]. Nas transformações em animal, sempre prevalece determinado atributo, pela qual o animal supera o homem, como por exemplo, o voo dos pássaros, a velocidade do corço, a agilidade do macaco, bem como o nadar dos peixes; destarte a metamorfose acarreta a uma intensificação da vida [...] (LUKESCH, 1976: 81).

As relações de transformação de homem em animal ou o contrário, oferecem possibilidades de aquisição e domínio de atributos materiais e imateriais que o homem não dominava. As caçadas são exemplos de ambientes propício para a interação entre homens e animais ou vice-versa, pois “a caçada é sempre uma competição entre homem e animal, exigindo habilidade, astúcia, força e velocidade. A partir do motivo “saber caçar”, a transformação em animal adquire força criadora para todo o mundo dos Caiapós” (LUKESCH, 1976: 84). Mas é curioso que, aparentemente, existe maiores ocorrências nos mitos Mëbêngôkre, de pessoas transformando-se em animais, mas o contrário é pouco verificável, a não ser a reaquisição da forma humana.

Na maioria das vezes, a retransformação de animal em homem, quando este último adquire sua forma humana, vem sendo contada no mito como fato de pouco destaque; jamais é processada na paixão, sob o impacto do momento, mas, ao contrário, pois a essa altura o afeto provocador da transformação originária já deixou de existir (LUKESCH, 1976: 84-85).

Ainda segundo Anton Lukesch (1976: 85) “[...] é lícito dizer-se que a transformação animal, bem como a reaquisição da forma humana, conforme aparecem no mito, constituem testemunho altamente significativo da vida dinâmica e concepção do mundo indígenas”. Nessa linha de pensamento, sob o prisma do perspectivismo ameríndio, Eduardo Viveiros de Castro (2017: 307), esclarece que

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

Entende-se, que se tratando de mitos ameríndios, há uma constante transformação e retransformação das formas humanas em não humanas ou vice versa, de modo que por vezes seja sutil a diferenciação entre estas no plano mítico. Viveiros de Castro (2018: 55) acrescenta ainda que,

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

Dessa forma, pode se compreender como a relação entre o homem e o animal em uma caçada, para o indígena, “[...] representa uma luta até as últimas consequências, com o objetivo de matança. Apesar disso, o animal continua sendo um parceiro do qual o homem depende” (LUKESCH, 1976: 89). Isso ocorre com base na premissa de que o animal é a fonte de alimento e ao mesmo tempo parceiro. “[...] Tal aspecto se manifesta no dia-a-dia indígena, pela manutenção de animais domesticados. A doença e morte de tais animais é lamentada da mesma forma como o é a morte de um parente ou amigo” (LUKESCH, 1976: 91).

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

Quanto as relações de guerra, para Mano (2012: 150), “como no mito, na história colocou-se em ação uma relação guerreira, predatória e ontológica, pela qual se efetivou um processo deliberado de destruição do mundo exterior para a produção do mundo interior”, com a aquisição de bens materiais e simbólicos do *kubẽ*. E, “todos os fatos mostram como, justamente, seres míticos e *kubẽ* foram donos de certos bens materiais e simbólicos no tempo pretérito, tendo-os perdido para os kayapó, seus donos no tempo presente” (MANO, 2012: 150).

Algumas vezes me perguntei, ao assistir a matança de queixadas nas aldeias, porque se empenhavam tanto para eliminar a manada inteira e como aquele embate era tão ritualizado. O alvoroço na aldeia parecia indicar uma situação de perigo iminente. Os ataques às queixadas eram similares a uma zona de guerra. Considero oportuno esclarecer que na caçada, das vezes que presenciei, não houve participação ativa das mulheres, mas estas ficavam do quintal de suas casas incentivando seus maridos a matarem os animais. Assim que estavam mortos já iam preparando os fogões para assarem as carnes e distribuírem entre seus parentes.

Assim como ocorreu com o grande gavião morto pelos ancestrais Mëbêngôkre, essas táticas e características adquiridas no âmbito mítico, estão constantemente sendo atualizadas e requisitadas, quer seja através das expedições de caça e pesca, nos rituais ou no embate com os não indígenas. “[...] tal como no mito, na guerra histórica conquistaram bens materiais e



simbólicos, construíram pessoas e corpos, e reproduziram seus *ethos*, sua visão de mundo e sua sociedade” (MANO, 2012: 147). E ainda, “[...] nesse cenário, se sobre as penas do gavião mítico eles fundaram sua sociedade e sua cultura, posteriormente, sobre a pele dos não índios, reproduziram sua cultura e fizeram sua história” (MANO, 2012: 150).

As mulheres, embora não estejam diretamente envolvidas nas caçadas e situações de guerras, são figuras essenciais presentes nos mitos Mëbêngôkre. Em muitos deles inclusive, são elas as verdadeiras protagonistas. Em *Kubê brire*, mito do qual falaremos adiante, são as mulheres que, após saberem sobre a morte dos maridos, saem para se vingar, matando seus algozes. Para a formação das roças é a *Mulher estrela*, quem busca do céu as mudas para plantação.

Lukesch (1976: 98) faz referência a *Mulher estrela* como a “filha da chuva” que mantém a terra fecunda. “[...] Para os Caiapós existe ainda uma identificação mística da mulher como portadora de fertilidade, com outra fonte mística de fecundidade, a filha da chuva”. Há ainda a analogia, com base no referido mito, de que “[...] com o pau de cavar, a mulher abre a terra e nela desce as mais importantes plantas do bulbo do céu. E a terra dá à luz produzindo muitos frutos” (LUKESCH, 1976: 99).

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

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

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

Como se pode perceber, dentre outras situações, os mitos Mëbêngôkre evidenciam que estes, em tempos antigos, não possuíam domínio sobre diversos elementos, e seus ancestrais

tiveram de construir suas formas de vidas, com base na guerra, no embate com os inimigos para assim obterem suas riquezas materiais e imateriais, bem como dominá-las. Inclui a aquisição do fogo, antes de roubá-lo da onça ou do jaguar, como aparece em algumas versões míticas, os Mëbêngôkre não coziam os alimentos, mas os aqueciam sob o calor do sol. O domínio sobre esse elemento só foi possível a partir do embate com o inimigo onça. Curiosamente,

Sempre se aceitou como prova da existência do homem nos tempos pré-históricos o fato provado deste ter possuído o fogo. A posse do fogo e a capacidade de utilizá-lo racionalmente para determinados fins representam a prova da ação da mente humana. A crença dos Caiapós é diametralmente oposta a tal opinião. A tendência evolucionista nos mitos Caiapós revela-se como representação dramática da mudança de um nível mais baixo para outro mais elevado, uma forma de vida rudimentar para uma forma de vida mais aprimorada, dentro da atual ordem das coisas, na qual se realiza e adquire plenitude na vida. [...]. O fogo ocupa o primeiro plano entre as coisas mais preciosas e vitais que faltava nos primórdios da era primitiva. Ao lado de alimentos importantes que também teriam faltado naquela época, mencionam-se sempre atividades culturais e meios necessários à sua execução. No mito do fogo do jaguar diz-se expressamente: “Nos tempos antigos, muito antigos, não havia fogo”. A fim de melhor ilustrar o caráter rudimentar da vida de então, continua-se dizendo tampouco havia beijos de mandioca, a serem cozidos ao fogo, não existia batata doce, nem macaxeira, pratos cujo preparo requer a utilização do fogo. Havia seres humanos desempenhando atividade cultural, mas suas vidas eram incrivelmente pobres e rudimentares. Conforme relatam vários mitos, alimentavam-se unicamente de frutos silvestres e madeira podre (LUKESCH, 1976: 173-174),.

Chama a atenção ainda, o fato de no mito de aquisição do fogo, ser a mulher do jaguar a cuidadora deste (fogo), o que nos leva ao argumento de Anton Lukesch (1976: 180) de que “o comportamento da fêmea do jaguar, cuidando do fogo, além das tarefas domésticas, constitui o exemplo clássico do modo de ser da mulher indígena”. É a mulher, a verdadeira dona da Casa Mëbêngôkre, a *kikre* “[...] que, ao pé da letra, significa “para o fogão a toca, moradia [...]” (LUKESCH, 1976: 143). Diante disso, convém dizer ainda que

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

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

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

nós com os outros, que funda culturalmente o interior, o nós [...] (MANO, 2012: 138).

Nesta concepção, o “nós” Mëbêngôkre é fundado no plano mítico através do embate com o outro, em uma relação dual, do interior com o exterior. Essas relações do plano mítico se atualizam em fatos históricos e as relações históricas dos Mëbêngôkre lhes possibilitaram a construção do “nós”, através da agregação e domínio de diversos elementos as suas formas de vida. Essa atualização dos míticos os trazem para o presente cotidiano Mëbêngôkre, sejam através de suas lutas contra invasão de suas terras e melhores condições de vida, frente a sociedade nacional. Táticas empreendidas por seus ancestrais míticos estão em constantes atualizações.

Ainda, sobre o mito e suas características, uma reflexão trazida por Viveiros de Castro (2018: 56), em relação ao discurso mítico é a de que este,

[...] consiste em um registro do movimento de atualização do presente estado das coisas a partir de uma condição pré-cosmológica virtual dotada de perfeita transparência – um “caocosmos” onde as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente. Esse pré-cosmos, muito longe de exibir uma “identidade” primordial entre humanos e não humanos, como se costuma caracterizá-lo, é percorrido por uma diferença infinita, ainda que (ou justamente porque) interna a cada personagem ou agente, ao contrário das diferenças finitas e externas que constituem as espécies e as qualidades do mundo atual. Onde o regime de multiplicidade qualitativa próprio do mito: a questão de saber se o jaguar mítico, por exemplo, é um bloco de afetos humanos ou um bloco de afetos felinos em forma de humano é indecível, pois a “metamorfose” mítica é um acontecimento, uma mudança não espacial: uma superposição intensiva dos estados heterogêneos, antes que uma transposição extensivas de estados homogêneos.

Com base nas informações trazidas, no intuito de entender o lugar dos mitos na vida dos Mëbêngôkre, voltemo-nos o olhar para versões de um mito coletado em épocas e entre grupos distintos, introduzido pelos lugares de fala dos contadores de duas versões, colaboradores desta pesquisa.

## 2.2 Os narradores e seus lugares de falas

Iniciamos com Bâri’y Kayapó, jovem que mora na aldeia Kokrajmôr, aprendeu as histórias com seu “avô materno” Barawy, um velho contador de histórias que já faleceu. Quando criança sempre ficava perto do avô, que passava muito tempo lhe contando as histórias (*akamàt am akati me kuri ò nhy Mëbêngôkre djôjarenh ò nhy*). Ele comunicou que seus irmãos aprenderam a ser liderança (*benjadwyr*) com o avô paterno, conhecido como Brajre, antigo cacique que esteve à frente da aldeia Kokrajmôr nos anos 80.

Bâri’y é filho do atual cacique da aldeia Kokrajmor e afirma não ter aprendido a ser liderança com o seu avô Braj’re, mas, sabe bem os mitos Mëbêngôkre, contudo, por ser

jovem, ainda não tem legitimidade para ser um verdadeiro contador, pois esse é papel exercido na velhice. Essa é uma situação que se confirma com vários outros indígenas. Quando pedi a Beprêre, um indígena Mëbêngôkre de meia idade, para contar a história do grande gavião, ele brincou dizendo “*djam ibenhengêt*”, que em tradução livre significa “e eu sou velho?”

Bàri’y disse que quando criança, gostava de aprender as histórias, e hoje quando fala sobre elas a alguns jovens, perguntam onde ele aprendeu. Acrescentou ainda que se alguém quer saber ele as conta, mas ainda não está “culturalmente” autorizado a contá-las. Essa informação de certa forma coloca por terra a ideia inicial que tinha em relação aos jovens e o interesse em aprender as narrativas. Bàri’y é um exemplo claro de que há muito interesse dos jovens pelas narrativas, mas há uma força maior que os impede de contá-las.

A mesma situação pude presenciar em Krimejny. No momento de contação de histórias com os narradores Ireràj e Pitu, os jovens e crianças ali presentes ficaram em silêncio ouvindo atentamente cada palavra. Quando os narradores terminavam de contar as histórias, algumas crianças pediram para continuarem e até sugeriram histórias para serem contadas.

As histórias Mëbêngôkre, sejam acontecimentos míticos ou fatos históricos mais recentes como os relatos de ocupação das terras do médio Xingu, muito bem contadas pelo antigo cacique Brajre, devem ser ensinadas às crianças e jovens pelos velhos da Casa, respeitando-se as relações de parentesco dos sujeitos que são legítimos contadores e têm a responsabilidade de ensiná-las.

Quando estávamos em uma roda de conversa com alguns moradores da aldeia Kokrajmor, e começamos a falar sobre as narrativas, vimos entusiasmo, mas, ao mesmo tempo, certa melancolia, pois alguns ali presentes não tiveram os “avós” ou “tios” para lhes ensinarem, pois morreram quando ainda eram crianças. Um deles chegou a referir-se ao cacique Brajre como grande contador de histórias e se fosse “neto” dele ia aprender muito sobre as histórias de ocupação das terras, os feitos e braveza dos Mëbêngôkre.

Essa noção do mito sendo transmitido pela família e não necessariamente pelo povo faz toda a diferença na aceção de mitos Mëbêngôkre. Pois não há uma única versão do povo ou da aldeia, mas da Casa como bem coloca Lea (2012). Isso nos leva a pensar que em uma única aldeia há várias versões de um mito, os quais pertencem e são transmitidos pelas Casas, através de seus velhos.

Talvez essa seja a chave para compreendermos a grande preocupação com a morte dos velhos. Nem todos os velhos de uma aldeia são especialistas em contar histórias, e os que os fazem, não o pode fazer para qualquer criança, apenas para os seus. Os pais não têm

legitimidade de contar essas histórias, apenas terão quando tiverem “netos” e se souberem as histórias. Não é legítimo nesse sentido uma oficina de contação de histórias no centro da aldeia. As crianças apenas ouviriam suas histórias, mas não teriam legitimidade para contá-las no futuro.

Nesse sentido, parte-se do princípio de que todos já ouviram as histórias do seu povo, mas não são legitimados a contá-las, ou seja, “não sabem” (*mari kêt*). Para entendermos a dinâmica que envolve a contação de histórias entre os Mëbêngôkre, temos de levar em conta que o termo *mari* (saber), não possui o mesmo significado que tem para o não indígena, pois refere-se, a grosso modo, ao verdadeiro sábio, especialista, o guardião das histórias de seu povo, responsáveis por transmitir o legado aos seus “netos”.

O segundo colaborador desta pesquisa, foi o cacique Pitu Kayapó, da aldeia Krimejny. Homem de aproximadamente 50 anos, sabedor de várias histórias e façanhas Mëbêngôkre, foi indicado por demais Mëbêngôkre como sabedor dos mitos. Este, argumentou sobre a importância de os jovens saberem as suas histórias, pois são parte da sua cultura. Se não há pessoas para contar, as crianças se tornam adultas que não saberão ensinar histórias a seus “netos”.

Pitu contou sobre vários mitos. Mas a versão do mito *Kubê brire* que trago para comparação foi contada para as crianças durante minha estadia na aldeia. Posteriormente Pitu ajudou-me a traduzir o mito que tinha contado, o qual consta neste capítulo. Se trata de uma tradução livre e não mantém o conteúdo tal qual foi contado as crianças na língua Mëbêngôkre, pois há muitos termos na língua portuguesa que não encontram correlação em Mëbêngôkre.

Além de Pitu, vale registrar a presença da narradora Ireràj Kayapó, sua companheira, também contadora de mitos que foram gravados, mas os quais não optei por usar, não porque não foram contados com riqueza de detalhes, muito pelo contrário, as mulheres parecem ter o dom da oratória quando se trata de contar suas histórias, atraindo para si toda a atenção do público. Mas, optei por realizar neste trabalho, uma abordagem comparativa entre as possíveis versões de um mito, intitulado *Kubê brire* (homem sapo), porém documentados entre outros grupos Mëbêngôkre sob os títulos: *Kubê rop* (homem onça) e *Homem-cachorro*.

### **2.2.1 *Kubê brire* - Homem sapo**

A escolha pelo mito do *Homem sapo* se deu por não ser encontrada na literatura sobre mitos Mëbêngôkre, nenhuma documentação em que conste o sapo (*brire*) como o ser presente

no mito. Há versões similares, mas que utilizam a onça (*rop*) e o cachorro (*ropre*). Diante disso, intentamos comparar as versões contadas pelos colaboradores que trazem o sapo como representante inimigo na narrativa e as versões existentes que trazem, a onça como representante inimigo principal, documentadas por Curt Nimuendaju (1986), entre os Ira'ah mrãyre, grupo já extinto, e o cachorro, em versão mítica intitulada *Homem-cachorro*<sup>25</sup>, documentada por Anton Lukesch (1976), nas aldeias Gorotire e Kubenkrãejn.

A versão do mito intitulado *Kubẽ brire* (homem sapo), que será apresentada a seguir, em tradução livre, foi contada por Pitu Kayapo (2018) na aldeia Krimejny e traz como personagem o homem sapo ou levando em conta o significado da palavra *kubẽ*<sup>26</sup>, se trata mais especificamente de inimigo, sentido que essa palavra pode adquirir quando há referência ao outro, externo ao Povo. No contexto do presente mito, o sentido adquirido volta-se mais para inimigo parecido com sapo do que apenas para homem sapo.

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

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

---

<sup>25</sup> Não foi possível usar o termo na língua Mëbêngôkre pois o autor não utiliza, há apenas a tradução em sua obra.

<sup>26</sup> Vide nota 17.

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

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

Quando os caçadores são atacados e as mulheres que, naturalmente encontravam-se nas Casas cuidando dos preparativos para a cerimônia, ficam sabendo do ocorrido, tem início ao ritual de luto<sup>27</sup>. Nesses termos, somos colocados diante de características culturais assumidas pelos Mëbêngôkre, ainda nos dias atuais. Após, inicia-se uma expedição de guerra, na qual as mulheres Mëbêngôkre, vencem os inimigos parecidos com sapo.

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

*Nos tempos antigos, quando nossos ancestrais viviam andando pelo mato, saíram pela mata, encontraram uma grande lagoa e ficaram ali. Alguém levou um filho [ngàdjyre<sup>28</sup>], e pediu-lhe que subisse na árvore. O menino subiu, quando estava sentado viu a lagoa borbulhar e eis que saiu de lá dois seres. Um deles olhou ao redor e para os jabutis presos e retornou para a lagoa. O outro ser com artefato de cor vermelha [nhi'ijangre<sup>29</sup> kamrêk] também olhou para os jabutis presos e mergulhou na lagoa. A água continuou a borbulhar. Logo os homens que tinham ido para a caçada, chegariam.*

<sup>27</sup> No ritual de luto as mulheres se automutilam se batendo e se cortando, choram lamentando a morte do ente querido, se pintam e cortam os cabelos de modo a ficar bem curtos. Em situação comum as mulheres costumam exibir seus longos cabelos pretos e lisos, quanto mais longo e liso, mais bonita e atraente se torna a mulher aos olhos Mëbêngôkre.

<sup>28</sup> Como entendido em Lea (2012) *Me be ngàdjyre* são considerados os meninos iniciados em cerimônia do *bemp*.

<sup>29</sup> Conforme comunicado por Bâri'y, *nhi'ijangre* é um artefato (*nekretx*) usado por meninos que são iniciados na cerimônia do *bemp*.

*O pai do menino chegou primeiro e o filho lhe disse: – vamos procurar um bom lugar para dormirmos. Então todos chegaram. Anoteceu e o menino disse ao pai: – djunwã, dois seres saíram da lagoa cheiraram os jabutis, o outro ser com enfeite de cor vermelha também olhou para os jabutis e mergulhou na lagoa que ficou borbulhando. O homem então falou para o irmão que tinha muita formiga e que iriam procurar um lugar que não houvesse formigas. – Piren vamos aqui tem muita formiga. Sim tem muita formiga aqui.*

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

*Quando estava chegando sentiu cheiro de sangue. Viu que todos haviam sido mortos. Então voltou novamente e disse: – seu filho [akamrere<sup>30</sup>] fala a verdade, eu vi o cheiro de sangue deles. Então choraram. Amanheceu o dia. Eles saíram andando até chegarem na lagoa. Constataram que realmente os homens sapos haviam comido todos, não encontraram nem ossos e nem sangue. Todos choraram ao ver alguns pertences dos parentes. O pai então procurou pelos jabutis e voltaram para a aldeia. Quando chegaram, logo perguntaram – por que vocês chegaram rápido? E responderam: um homem sapo matou todos. Então começaram a chorar. As mulheres reuniram e foram à lagoa a fim de matar os homens sapos e vingar os maridos.*

*Pela manhã, as mulheres saíram, levando jabutis para assar e comer na caminhada. No caminho mataram uma anta, comeram e seguiram até chegar na grande lagoa. A lagoa era muito grande! Então uma mulher ancestral Mëbêngôkre [me ba kukamãrê<sup>31</sup>]*

---

<sup>30</sup> Conforme comunicado pelo colaborador Bepdjà Kayapó (2019), *akamrere* é uma palavra formal usada geralmente por tios para chamar o filho homem do irmão ou irmã, pouco usada por jovens atualmente. A palavra *kra* que também significa filho é usada informalmente. Lea (2012: 197) também traz explicação sobre o uso dos termos *akamrere* e *akamrerere* utilizando-se da “equação: teu filho = meu filho” e desta forma usa-se *akamrere* quando uma mulher está falando a sua irmão a respeito do filho desta; mulher falando com sua irmã a respeito do seu próprio filho; “homem falando com seu irmão a respeito do filho deste”; e “homem falando com seu irmão a respeito do seu próprio filho”. Já *akamrerere* é a fala de “homem com sua esposa a respeito dos filhos de ambos; homem falando com a irmã da esposa a respeito do seu próprio filho”.

<sup>31</sup> Refere-se aos antepassados Mëbêngôkre, ou coisas antigas.



*acendeu o fogo de cor branca. Esquentaram pedras e jogaram na água, até que começou a borbulhar e um filho de homem sapo apareceu, então lhes atingiram com um objeto cortante e o mataram. Esperaram e logo apareceu um homem sapo grande. Era o chefe! Então o mataram, assim como mataram todos que subiram após ele. Aguardaram para ver se aparecia mais alguém, mas não apareceu ninguém. Dormiram na beira da lagoa para esperar o dia amanhecer. Assim foi que as mulheres fortes vingaram seus maridos e mataram todos os homens sapos. E termina a história. (BÀRI'Y KAYAPÓ, 2019).*

Nesta narrativa, contada por Bâri'y, fica evidente, que os ancestrais Mëbêngôkre estão em uma expedição de caça, que como evidenciado por Pitu, pretendem buscar carnes para uma cerimônia. Ao que tudo indica, há o ritual de iniciação de um menino (*ngàdjyre*), que acompanha toda a narrativa, o que nos permite supor que seja a personagem principal.

Fica evidente que apenas o menino e sua família sabem da presença do inimigo parecido com sapo e retiram-se do acampamento para dormirem em um local mais afastado. O pai fica preocupado se realmente o menino fala a verdade e pede para que alguém, provavelmente um tio do menino vá ao local de hora em hora para saber se houve algo com os demais homens do acampamento. Quando têm a confirmação do acontecido, dizem, de fato o menino fala a verdade.

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

### **2.3 Kubê-rop – Homem-onça**

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

*Uma tropa de caçadores Kayapó estava acampada à margem de um pequeno lago muito profundo e de águas bem claras. As margens eram estranhamente limpas, como se fossem constantemente pisadas por gente, mas os Kayapó não deram importância a*

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

Na versão de Curt Nimuendaju (1986), embora a principal diferença resida na palavra onça (*rop*<sup>32</sup>). Há outros elementos de diferenciação. Não há menção de uma grande lagoa,

---

<sup>32</sup> *Rop*, pode assumir a função de classificador para referir-se a família das onças, mas essa espécie de mamíferos possui nomes específicos na língua Mëbêngôkre assim como no português. Os nomes que o complementam *rop*, são dados pela característica do animal. Essa regra Mëbêngôkre de nomeação de animais serve para diversas espécies tanto animais, vegetais, como também, objetos e coisas em geral. Segue no quadro abaixo, alguns nomes derivados de *rop*, dos quais tive conhecimento.

como nas demais versões, mas enfatiza a profundidade e o aspecto límpido da água, morada dos homens onças. A narrativa não foca na caçada e o possível ritual de iniciação da criança. Mas evidencia o embate entre dois povos inimigos, os ataques e contra-ataques, descrevendo uma situação de guerra, aparentemente comum entre os povos indígenas, característicos no tempo histórico. “Desse ponto de vista, os não índios que se interpuseram nos caminhos de ocupação e preambulação dos Kayapó, forneceram as chances históricas para esses indígenas atualizarem as façanhas heroicas de seus heróis míticos fundadores” (MANO, 2012: 147).

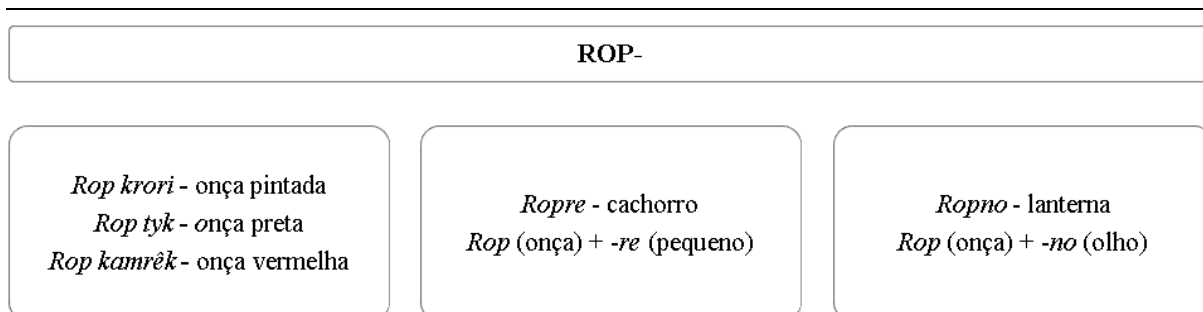
No entanto, as versões até agora se tocam ao referirem-se ao fundo de uma lagoa como a morada dos homens sapos e dos homens onças. A réplica, assim como no mito narrado por Bári’y, foi pensada e executada pelas mulheres enlutadas. Ambas as versões fazem referência aos adereços usados pelos seres que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

Os adereços que os seres usavam, como narrado por Pitu, foram adquiridos pelos Mëbêngôkre, prática característica dos ancestrais presentes nos mitos. Desde que se tornaram fortes e bravos, surgindo do buraco ou espaço entre as águas, a partir dos feitos no mito do grande gavião.

## 2.4 Homem-cachorro

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

*Certa vez, os índios partiram para uma grande caçada, de muitos dias. Naquela caçada encontraram uma ampla clareira onde se situava o lago dos cachorros. Ergueram*



Quadro 5 - Nomes derivados do classificador *rop-* (genericamente significa onça).

*abrigos para passarem a noite. Na manhã seguinte todos os homens foram caçar na floresta. Somente um menino ficou sozinho no acampamento. Aí um homem cachorro emergiu das águas do lago. Seu cabelo era de índio, seu rosto de índio, todo o seu corpo de índio. Só que seus dentes eram de cachorro e seus pés patas de cachorro. Surgira para ver como seriam os homens, para poder informar os outros lá embaixo. Depois de emergir das águas, sentou-se em um grosso tronco de árvore, flutuando perto da margem. O menino indígena perguntou-lhe: “O que está fazendo aqui?” O homem-cachorro respondeu: “Vi o seu reflexo na água e foi por isso que vim para cá”. Ao falar, encobriu os dentes com a pata, para que o menino não visse seus dentes horríveis. “E o que você está fazendo aqui no lago?” Perguntou. “Nada”, replicou o menino; “os homens foram caçar o dia todo; ainda continuam na floresta”. O homem-cachorro, sentado no tronco flutuante, falou: “Só vim para dar uma espiada. Lá embaixo, no fundo do lago, moram muitos de minha gente”. E apontou para baixo. “Só subi para conhecer o homem e vou-me embora”. E logo mergulhou dentro da água. Pouco tempo depois, os índios voltaram da caçada. O menino contou o que acontecera durante sua ausência. Contou a seus parentes. Ao marido da irmã, ao pai, ao irmão, ao tio, que era irmão de sua mãe, ao tio que era irmão de seu pai, ao avô. A todos os parentes falou de suas aventuras. “Aqui, neste lugar, o homem-cachorro emergiu da água”, repetiu, “eu vi com meus próprios olhos. Por isso é que falo a vocês. Agora devemos sair daqui correndo para passar a noite longe deste lugar, pois certamente todos os homens cachorros vão vir a noite para nos matar”. Porém os homens não deram créditos as palavras dos meninos. Sobrinho você está mentindo, falou o tio-avô. E o menino tornou a afirmar: “É verdade, eu vi um homem cachorro. E de noite certamente virão todos para nos devorar”. Aí enfim os parentes acreditaram no que falou o menino e foram embora. Só quando já estavam bem longe do lago, acamparam para dormir. No entanto, a grande maioria dos índios permaneceu no acampamento, perto das margens do lago e lá sumiu. Somente o menino que no dia anterior falara com o homem-cachorro, e seus parentes, dormiram em lugar seguro. De madrugada, ao raiar do dia, o menino acordou o tio, que era irmão da mãe. Levantou-se e correu em direção ao lago, para ver se o homem-cachorro de fato tinha devorado os índios. Quando chegou nas proximidades do acampamento, já sentiu o cheiro de sangue dos companheiros. Realmente, durante a noite, os homens-cachorros haviam atacado e devorado os silvícolas. O tio correu de volta para os parentes e contou-lhes o pavoroso acontecimento. O sobrinho falou: “viu! Eu não disse! Agora os homens-cachorros*

*comeram todos os índios, conforme falei”. O tio do menino fez então um convite para os parentes: “vamos voltar agora para a nossa aldeia”. Quando lá chegaram, todos os habitantes desta, seus parentes e os parentes dos mortos vieram ao seu encontro e os homens, que voltaram da caçada ilesos, contaram os acontecimentos terríveis. “Os homens-cachorros devoraram todos os homens, somente nós conseguimos escapar”, falaram. “Onde aconteceu isto?”, perguntaram os parentes apavorados. “Longe, longe daqui”, responderam os sobreviventes da caçada fatídica, apontando na direção do local do lago dos cachorros. “Vamos para lá, a fim de ver com nossos próprios olhos o que aconteceu”, falaram os parentes dos que sofreram mortes tão terríveis. Na manhã seguinte, partiram todos os habitantes da aldeia e após uma longa jornada chegaram na clareira, nas proximidades do lago dos cachorros, onde os caçadores haviam acampado. Avistaram as choças vazias de seus parentes infelizes. As mulheres choraram, choraram, com o eco de seus soluços violentos e gritos alucinantes ressoando nas matas. O menino, o único que viu um homem cachorro, levou-os então, até o lago. Sem demora os homens começaram a executar a sua vingança. Ao redor do lago ergueram fogões de pedra e neles acenderam fogo. Para tanto, abriram valas rasas, que encheram de madeira, em cima da qual colocaram pedras, do tamanho de uma cabeça. Depois, acenderam fogos, cercando todo o lago com um anel de fogueiras. Quando as pedras ficaram em brasa, espalharam o fogo e atiraram as pedras quentes para dentro do lago. A água do lago ficou quente e sempre mais quente, até chegar a ferver. E foi na água fervendo que morreram todos os homens-cachorros. A água evaporou com o calor e os corpos dos homens-cachorros jazeram no fundo do lago. E assim termina a estória dos homens-cachorros.*

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

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

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

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

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

São abordagens a serem investigadas em outro momento, no âmbito da análise mítica propriamente dita, o que não é nosso objetivo, por ora, pois tais discussões evocam conhecimentos muito profundos sobre a cosmovisão Mëbêngôkre, que só podem ser compreendidos em uma longa investigação de campo.

Mas, para o presente trabalho ficamos com as interpretações que seguem, diante dos dados apresentados. Enquanto a água, quando há referência a rios, é lugar de transformação, como ocorreu com os irmãos ancestrais míticos Mëbêngôkre no mito do grande gavião, com as mulheres ancestrais que se transformaram em peixes para vingarem a morte do seu amante *Birá* e a separação linguística ocorrida as margens de um grande rio, no mito da grande árvore do milho. A lagoa, referida nas versões do mito dos homens sapos aqui apresentadas não traz a água como lugar de transformação. O fundo da lagoa é a morada do inimigo sapo.

A água parece assumir um duplo sentido: (01) Enquanto água corrente, que vem e passa pelo ser, é colocada como o lugar de transformação, (02) ao passo que a água parada e profunda, é considerada a morada dos inimigos sapos. Em relação a este último, ainda é possível fazer analogia com a chuva acompanhada de raios e trovões, que trazem perigo e provocam medo, tendo suas origens no mito do ancestral Bepkororti, pois os raios e trovões são a sua ira, temida pelos Mëbêngôkre ainda nos dias atuais.

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

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

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

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

Contudo, “[...] o pensamento mítico sul-americano distingue dois tipos de água: uma criadora, de origem celeste, e outra destruidora, de origem terrestre. Haveria, paralelamente, dois tipos de fogo: um celeste e destruidor, outro terrestre e criador, que é o fogo de cozinha” (LEVI-STRAUSS, 1991: 184). Ou seja, ao mesmo tempo que o fogo doméstico serviu como elemento de guerra para vencer os inimigos e sua morada, possui um caráter criador que nos

remete à incorporação e criação de novos costumes, através da agregação de novas riquezas no âmbito material e imaterial.

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

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

São muitas as possibilidades de argumentação e temas que podem surgir quando se pensa nos mitos ameríndios. As considerações sobre as versões míticas aqui apresentadas, estão longe de esgotar as discussões, “pois os temas se desdobram ao infinito” (LEVI-STRAUSS, 1991: 15). Mas, buscou-se refletir neste capítulo sobre algumas possibilidades de interpretação, com base nas versões do mito Mëbêngôkre apresentadas e entender o lugar do mito para esse povo.

Já o capítulo a seguir trará enfoque no entrelaçamento entre os temas cultura, memória, oralidade e mitos ameríndios, dando ênfase sempre que possível às características presentes nos mitos Mëbêngôkre.



### 3 O ENTRELAÇAMENTO ENTRE CULTURA, MEMÓRIA, ORALIDADE E MITO

“Se a escrita é originalmente um dos apanágios de poder, como lembramos, isso não significa de modo algum que a tradição oral não conheça o poder.”  
(CALVET, 2011: 141-142)

Este capítulo versa sobre cultura, memória, oralidade e mito no contexto dos povos ameríndios, com ênfase nos Mëbêngôkre, enfatizando a possível interrelação existente entre os temas. Buscando propiciar o diálogo entre alguns autores, como Louis-Jean Calvet (2002; 2011), Jack Goody (2012) e Lévi-Strauss (1991; 2018). O presente capítulo discute ainda sobre a oralidade e a escrita em sociedades de tradição oral.

#### 3.1 O conceito de cultura e os povos indígenas

Iniciaremos com a discussão sobre o conceito de cultura, para fundamentar a noção de cultura que adotamos aqui. O termo tem adquirido sentidos diversos em diferentes sociedades, épocas e países, sendo esta, uma situação que se estende até os dias atuais, sobretudo em estudos das ciências humanas.

É comum classificarmos algo como sendo de cultura popular ou de cultura erudita, cultura de massa, cultura de determinados grupos, como indígenas e povos tradicionais. Há ainda, casos em que se atribui a um indivíduo a falta de cultura, como se esta estivesse vinculada ao fato de “ser educado”, ou de partilhar de gostos de uma determinada classe social, dentre tantos usos e desusos dessa palavra.

Como sugere Alicia Gonçalves (2010: 61), podemos falar de “cultura para nos referirmos a cultura nacional, cultura regional, e ainda num sentido mais amplo, podemos falar de cultura de uma civilização, como é o caso da civilização ocidental”.

Todavia, o processo de conceituação da palavra cultura só adquiriu traços científicos no final do século XIX, na antropologia, por antropólogos como Franz Boas que incentivou estudos em antropologia cultural, com foco nas relações sociais e culturais. Ele sustentava que “cada cultura era uma entidade única que tinha de ser entendida em seus próprios termos” (TRIGGER, 2004: 148).

Se voltarmos os olhos para um passado mais remoto, veremos que a palavra cultura surge num contexto em que se almejava explicar a existência das coisas, de modo geral. Mas, essa palavra não encontra um equivalente “na maior parte das línguas orais das sociedades que os etnólogos estudam habitualmente” (CUCHE, 2002: 18).

Palavra que se originou do Latim, cultura significava “o cuidado dispensado ao campo ou ao gado e aparece nos fins do século XIII, para designar uma parcela de terra cultivada” (CUCHE, 2002: 19). Posteriormente, devido a evolução dos sentidos da palavra, ela ganha novos espaços. No século XVIII, principalmente na França e na Inglaterra, movidos por pensamentos Iluministas esse termo “é associado a ideias de progresso, de evolução, de educação, de razão que estão no centro do pensamento da época” (CUCHE, 2002: 21).

Nesse período, o conceito de cultura se assemelha a ideias de civilização, e assim, só era possível ter cultura quem era civilizado. Mas, no final do século XIX e início do século XX devido ao embate entre franceses e alemães sobre cultura e civilização, tem-se movimentos de oposição quanto ao campo semântico desses dois termos.

De acordo com Trigger (2004: 157) a palavra cultura na Alemanha

Passou a designar os costumes de sociedades específicas, sobretudo, os estilos de vida marcados por uniforme coesão e mudança lenta, atribuídos aos grupos camponeses e tribais por oposição a “civilização”, dos modernos centros urbanos cosmopolitas e sujeitos a mudanças rápidas [...].

Para os intelectuais na Alemanha, tudo o que é autêntico e contribui para o conhecimento intelectual e espiritual é considerado cultura, ao passo que, por civilização entende-se que é somente aparência brilhante, leviandade, refinamento superficial, ou seja, nesse sentido, cultura adquire certa profundidade, enquanto que civilização possui um caráter superficial (cf. CUCHE, 2002).

Esse debate sobre cultura, tanto pela França, quanto pela Inglaterra, permitiu que outros países como Estados Unidos e Grécia, pensassem sobre o uso desse termo, principalmente quando se refere a estudos voltados para a humanidade. Graças a tais debates foi possível perceber que não há uma definição imutável de cultura, mas a palavra possui grande significado para estudos voltados à compreensão da diversidade humana.

O conceito de cultura mais difundido, conforme Trigger (2004: 157), é o adotado por Tylor, em 1871, no livro *Primitive Culture*, definido como um “conjunto complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costumes e outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”. Entretanto, vale lembrar que para Tylor cultura e civilização eram equivalentes. Logo está intrinsecamente ligado a ideias do evolucionismo cultural.

Devido aos vários sentidos que foram atribuídos historicamente à palavra cultura, têm-se a tendência de associá-la, ora a ideias de evolucionismo cultural, de dominação, entre outras, o que implica ou nos remete a tendências racistas, ora às formas diversas, por vezes banais a que o termo cultura vem sendo utilizado, devido ao seu amplo campo semântico.

Certo é que existe receio por parte, sobretudo dos antropólogos em utilizar-se dessa palavra em seus trabalhos.

Não obstante, é possível pensar cultura desvinculada desse pensamento – selvagem *versus* civilizado – de conotação racista, e por vezes banal, concebendo cultura como aquilo que “nomeia e distingue a organização da experiência humana e da ação humana por meios simbólicos” (SAHLINS, 1997: 41). A cultura, dessa forma

[...] é a capacidade singular da espécie humana. Propor que o estudo da cultura seja banido das ciências humanas, sob o argumento [...] de que esse conceito está politicamente manchado por um passado duvidoso, seria uma espécie de suicídio epistemológico [...] (SAHLINS, 1997: 41).

Não se pode reduzir cultura a um mero instrumento de diferenciação cultural, em estudos da antropologia e ciências humanas, mas, apreendê-la como uma aliada importante para se entender como uma dada sociedade funciona enquanto sistemas, por meio de compreensões simbólicas que somente é possível através da inserção no contexto de investigação.

Em estudos das sociedades humanas, faz-se necessário apreender as dinâmicas culturais existentes. Em especial os povos indígenas, por se tratar de povos que vivem uma constante dinâmica em termos culturais. Não podemos compreendê-los interpretando-os sob uma ótica fechada de que são grupos estáticos culturalmente, pela qual é preciso salvar ou resgatar suas “culturas” ditas tradicionais.

Sahlins (1997: 52) faz uma crítica a esse modo de conceber tais povos ao afirmar que “as sociedades indígenas não estavam desaparecendo a um século atrás, elas ainda estão desaparecendo e estarão sempre desaparecendo [...]. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo”, ou seja, estão em constantes mudanças, significando e ressignificando seus costumes, modos de vidas, suas cosmovisões. Dessa forma o trabalho do pesquisador, como sugere Sahlins (1997), deve levar em consideração os modos de vida que se formam dessa dinâmica, de modo a investigar e entender como se produz a diversidade cultural.

Embora a palavra cultura tenha adquirido significados amplos e distintos, ela encontra-se impregnada na mente humana, mesmo entre povos que não compartilham a mesma língua. Os povos indígenas utilizam-se desse termo para referir-se a seus modos de organização, costumes etc., quando no contato discursivo com o outro – não indígena.

Os Mëbêngôkre são exemplos de povos que, na interação com não indígenas ou mesmo frente à sociedade nacional, incorporam em seus discursos o termo “cultura” para referir-se a seus modos de organização social, costumes, rituais, conhecimentos, dentre

outros, mas entre eles, tal palavra parece não encontrar significado relevante, como nos diálogos fora desse âmbito social. Em discursos com pessoas do mesmo povo, esses indivíduos utilizam-se dos termos abaixo que se assemelham ao que chamamos de cultura (*kukradjà*<sup>33</sup>).

- *Měbêngôkre nhõ kukradjà djàrj ou Měbêngôkre nhõ kukradjà*<sup>34</sup>;
- *Mě kukradjà*<sup>35</sup>;
- *Mě inhõ kukradjà*<sup>36</sup>;
- *Mě'õ nhõ kukradjà*<sup>37</sup>;
- *Mě kakrijt nhõ kukradjà*<sup>38</sup>;
- *Kuben nhõ kukradjà*<sup>39</sup>.

É possível perceber que a forma como os Měbêngôkre entende e nomeia aquilo que nós chamaríamos de cultura, para eles não têm o mesmo significado. Mas, ao mesmo tempo incorporam em seus discursos com não índios a acepção ocidental de cultura, para referir-se a seus costumes, práticas tradicionais, *nekretx* e outros aspectos, em discursos políticos, na luta por direitos.

[...]. Tais caracterizações binárias não apenas impõem uma camisa de força aos povos indígenas quanto ao modo de formalizar suas reivindicações, mas também apagam as diferenças entre regimes. Há muito mais regimes de conhecimentos e de cultura do que supõe nossa vã imaginação metropolitana. Na verdade, bastaria levar a etnografia a sério para reunir todo um catálogo de modos alternativos. Para atingir seus objetivos, porém, os povos indígenas precisam se conformar às expectativas dominantes em vez de contestá-las. Precisam operar com o conhecimento e com a cultura tais como são entendidos por outros povos, e enfrentar as contradições que isso possa gerar (CARNEIRO DA CUNHA, 2017: 323).

Nesse contexto, a definição de cultura proposta por Manuela Carneiro da Cunha (2017: 351), que atenda ao vivenciado por povos indígenas frente às articulações interétnicas é a de “cultura” – com aspas. Neste sentido, “cultura” tem a propriedade de uma metalinguagem: é uma noção reflexiva que de certo modo fala de si mesma [...], e dessa forma não adquire a mesma significação que em sociedades não indígenas.

<sup>33</sup> “[...] é um termo polissêmico que os líderes empregam, hoje em dia, para falar de sua cultura. É usado para designar as partes que compõem uma totalidade, como as diversas sequências de uma cerimônia” (LEA, 2007: 28-29).

<sup>34</sup> Cultura, costumes, partes de um todo, própria do povo Měbêngôkre;

<sup>35</sup> Própria de um povo ou de uma pessoa;

<sup>36</sup> Nossa cultura (minha e dos demais parentes);

<sup>37</sup> A cultura do outro que não pertence ao povo ou estabelece relações parentais;

<sup>38</sup> Refere-se à cultura de pessoas que não brasileiras;

<sup>39</sup> Refere-se cultura do branco ou inimigo.

### 3.2 Oralidade e memória

Nem todo conhecimento dá conta de ser guardado em um livro  
 Se encontra no território e no epistemológico nativo.  
 Produzindo seus conceitos, inspirado no corpo da vivência,  
 Tecendo nossas narrativas por meio da experiência.  
 Os nossos mestres são os mais velhos que na palavra carrega  
 Identidade,  
 Se a academia forma seus mestres e doutores,  
 Nós também formamos doutores da oralidade.  
 A força desta ciência do território, muitos não têm o poder de ver,  
 Pois a força da oralidade, nem tudo se pode escrever.  
 Existe a universidade da vida e a vida na universidade,  
 Estar na academia só tem sentindo se não exterminar a identidade.  
 Na luta também adquirimos conhecimento  
 Portanto toda luta é epistêmica,  
 Não há lugar de um único saber isso seria matar a “diferença”.  
 Muitas vezes a sociedade se assusta quando se fala no etnocídio,  
 Sendo que na academia somos vítimas da produção do epistemicídio.  
 Quando tentam negar o nosso conhecimento,  
 É uma violência física e simbolicamente,  
 Quando negam o território e o nosso saber, nos matam coletivamente.  
 Muitos conhecimentos se materializam  
 Outros carregam imaterialidade,  
 O conhecimento que não é palpável porque carrega subjetividade.  
 A luta pelo território nos ensina, prepara-nos em outra dimensão  
 Se na retomada (de terra) enfrentamos os fazendeiros.  
 Na academia enfrentamos a sua geração.  
 Na retomada enfrentamos armas de fogo,  
 Viver lá é uma incerteza.  
 Já na academia a arma que nos aponta é a escrita e a caneta.  
 A tutela apreende mentes e corpos  
 Resulta em violência e opressão,  
 Mas enquanto povos, reagimos e superamos com a força e expressão.  
 (CORREIA XAKRIABÁ, 2018: 102-103).

A oralidade presente no cotidiano de muitas das comunidades indígenas do Brasil é o material com a qual lidam linguistas e antropólogos, especialmente. Em muitas situações da nossa história dita oficial, os indígenas são representados como os sem cultura, sem escrita, aqueles que nada possuíam. No entanto, fica evidente que embora muitos povos indígenas não disponham de um sistema de escrita em sua língua materna, a oralidade é uma forma de transmissão dos saberes e das histórias. Muitas comunidades ainda não sentem a necessidade de estabelecer um sistema de escrita. Como bem disse Célia Correia Xakriabá (2018: 102), “Nem todo conhecimento dá conta de ser guardado em um livro. Se encontra no território e no epistemológico nativo”. Um dos estudiosos que adentra a questão da oralidade e da escrita em sociedade de tradição oral é o sócio linguista Jean-Louis Calvet (2011: 11), o qual defende a ideia de que

[...] a ausência de tradição escrita não significa, de maneira alguma, ausência de tradição gráfica. Em muitas sociedades de tradição oral, existe uma picturidade

muito viva, nas decorações de potes e de cabaças, nos tecidos, nas tatuagens e nas escarificações etc., e mesmo que sua função não seja, como no caso do alfabeto, registrar a fala, ela participa da manutenção da memória social.

Para Calvet (2011: 73) “[...]. De fato, a língua é mais um sistema de signos entre outros e, mesmo quando não escrita, ela pode manter relações variadas com sistemas pictóricos [...]”. Mas, “[...] Todo o problema é saber o que diz essa pictoricidade, em que ela contribui para a transmissão de um saber e em que ela contribui para o grande discurso da oralidade” (CALVET, 2011: 78).

Nos deparamos então diante do papel da memória. Pois é na memória que os conhecimentos e saberes são armazenados, sobretudo na memória dos velhos. Conhecimentos estes, que não necessariamente precisam estar representados em uma grafia tradicional, ao contrário, os conhecimentos estão presentes nas vivências e nas oralidades, revisitados pela memória. “[...] A pictoricidade é um lugar da memória [...]” (CALVET, 2011: 87), e os textos são de tradição oral. Daí se poderia refletir: mas realmente é possível que os conhecimentos sobrevivam, haja vista a constante necessidade de memorização e influências externas do mundo globalizado, seria possível manter a fidedignidade?

O problema não é, de fato, opor memorização a improvisação, medir o grau de fidelidade de um texto oral ou, ao contrário, seu grau de divergência, mas ver que o estilo oral não é um fato exótico ou antigo, que ele vive entre nós e frequentemente subjaz a algumas de nossas formas cotidianas (CALVET, 2011: 53).

Ainda segundo Calvet (2011: 55), sobre a memorização do texto oral é importante salientar que

[...] a recorrência de “fórmulas” repetitivas que dão ao texto oral seu aspecto particular não implica em nada o estatuto passivo do “contador de história”, pois cada proferição é, ao mesmo tempo, uma recriação e uma retransmissão em um texto oral, assim como em uma canção em suas várias reproduções: há o estilo da peça e o estilo do intérprete, há a história e a maneira de dizê-la. Essa variante individual, que pode ser estilística, pode também ser contextual, adaptada a tal evento ou a tal auditório.

Dessa forma, podemos afirmar que os textos orais apresentam seu aspecto particular em razão dos sujeitos, tanto o contador, como seus ouvintes, adaptando-se ao contexto, tempo e espaço, pois, entende-se que “[...] em uma sociedade de tradição oral, a organização do mundo está ligada a condições materiais e ideológicas muito pontuais, locais” (CALVET, 2011: 68).

O texto da tradição oral, obviamente, está imerso em uma cultura e em uma ideologia que lhe conferem a maioria de suas características. E essas características, por sua vez, relacionam-se diretamente com a história, com a noção de tempo e a noção de verdade histórica (CALVET, 2011: 111).

Vale ressaltar que, “[...] é evidente que a noção de tempo, fundamental para a compreensão da cultura em questão, é de uma importância muito relativa para o historiador e interessa mais ao etnólogo” (CALVET, 2011: 112). Pois trabalhar com essa noção implica entender o contexto e as ideologias que movem o contador de histórias.

Acrescentamos a isso o papel do próprio contador que, sem jamais ter sido testemunha direta do que relata, pode escolher entre as diferentes variantes de que dispõe, enfeitar, transformar, segundo seu gosto ou sua própria ideologia. Nesse sentido, o texto de tradição oral é um lugar onde se deposita a história catalisada por determinada cultura, por determinada ideologia (CALVET, 2011: 114).

Pensemos a escrita, para sociedades de tradição oral, considerando-a “um fato social e, como tal, ligado a fenômenos de poder, ao mesmo tempo que a consideraremos como um fato cultural que, na ideologia dominante, serviu às vezes de fundamento para rebaixar o outro” (CALVET, 2011: 123-124).

Historicamente, a maioria das sociedades de tradição oral são compelidas, mediante um sistema mundial em que o prestígio e o poder emanam das sociedades de tradição escrita, a trilharem o caminho para a escrita. Nas comunidades indígenas, através de um modelo de educação escolar indígena, a necessidade de se comunicar em diversas situações fazendo uso da língua de prestígio, por questões religiosas devido à presença de missionários nas aldeias, sobretudo com maior ocorrência no passado, dentre outras situações.

Diante disso, faz-se necessária uma reflexão sobre a necessidade do “empréstimo da escrita” à essas sociedades. Como argumenta o sociolinguista Louis-Jean Calvet (2011: 124-125), “Se o problema do *empréstimo* da escrita nos parece importante, é porque a maioria das sociedades de tradição oral são hoje confrontadas com projetos de alfabetização que tendem, com os melhores motivos do mundo, a revestir a oralidade com um alfabeto”. Deixando de observar, sobretudo que

*A força da fala* é um fato de tradição oral, enquanto as sociedades de tradição escrita conhecem sobretudo a força do texto. Em um caso, todos são governados por leis, decretos, tratados; no outro, por uma tradição ancestral que não se inscreve nos livros, mas na memória social. (CALVET, 2011: 134 - 135).

A reflexão de Calvet (2011) vai de encontro ao que brilhantemente escreve a pesquisadora indígena Célia Correia Xakriabá (2018: 34-35), em referência ao pensamento de Valdemar, liderança de seu povo, sobre o que este entende por ciência e produção de conhecimento.

[...] o segredo da ciência está na escuta, no aprender sem escrever, porque se escrevemos o que é ciência, ela fica fraca e deixa de ser sagrada. A oralidade, por sua vez, se revela como uma potência de circulação do conhecimento tradicional Xakriabá, por meio da transmissão oral, daquilo que é ou não escrito.

Célia Correia Xakriabá (2018: 35-36), discute que

Para a maioria das pessoas uma boa fala é aquela que é produzida pelo pensamento com o apoio da escrita. Para mim, uma boa fala é também produzida pelo pensamento; contudo, oralidade não é só uma boa fala, é o saber que se ancora também no corpo, e é no meu *corpo falante* que guardo o meu conhecimento, como se cada lugar do meu corpo acionasse uma memória. [...].

Nem todo o conhecimento indígena cabe em papeis, e se couber, talvez perca o seu poder, repassado através da oralidade. Para Calvet (2011: 135) “as línguas coloniais são de tradição escrita e as colonizadas de tradição oral, mas isso não significa que as de tradição oral são dominadas pelas de tradição escrita”. Considera ainda que “o poder não é resultado do conhecimento alfabético, mas das condições políticas e sociais”.

As línguas, como vimos, mudam; elas mudam sob o efeito de suas estruturas internas, de contatos com outras línguas e atitudes linguísticas. Mas também é possível fazê-las mudar, intervir em sua forma. A ação sobre a língua pode ter diferentes objetivos, sendo os mais frequentes: a modernização da língua (na escrita, no léxico), sua “depuração” ou sua defesa. (CALVET, 2002: 136).

Mas, “Às vezes, em situações de plurilinguismo, os Estados são levados a promover esta ou aquela língua até então dominada, ou, ao contrário, a retirar de outra o status que desfrutava, em suma, a modificar o status e as funções sociais das línguas em presença. [...]” (CALVET, 2002: 141). No entanto, “é preciso destacar que a expressão “língua dominada” (assim como a expressão “língua dominante”) é uma metáfora: são os povos, não as línguas que são dominados (ou dominantes)” (CALVET, 2002: 143). Dessa perspectiva, conforme Calvet (2011: 137), “[...] seria prejudicial e perigoso que, em todas as situações nas quais vive hoje a tradição escrita, o encontro entre a língua e a escrita não seja resultado de uma necessidade endógena, mas de uma decisão externa”.

Para Calvet (2011: 140), “[...] todas as sociedades de tradição escrita foram, em um momento de sua história, sociedades de tradição oral”. Mas, “Se a escrita é originalmente um dos apanágios de poder, como lembramos, isso não significa de modo algum que a tradição oral não conheça o poder (CALVET, 2011: 141-142)”. Entretanto, “[...] O que é importante, ver de fato, é que a fala, de certa maneira, rege tudo, que ela deu uma resposta aos problemas da sociedade e que a escrita deu outra” (CALVET, 2011: 142). De fato, “[...] toda sociedade tem necessidade de se transmitir, de transmitir seus conhecimentos, suas descobertas, suas técnicas; e ela mesma se dota dos meios para essa transmissão. [...]” (CALVET, 2011: 143). É importante registrar que

[...] A escrita é, atualmente, um fato incontornável com o qual todas as línguas do mundo, salvo aquelas que estão em vias de extinção, terão de se confrontar em um futuro próximo. E isso é desejável, porque é a esse preço que os povos que falam essas línguas não escritas poderão preservar sua cultura. Mas a passagem para a escrita não seria um decalque das práticas ocidentais. Se as sociedades de tradição oral têm uma especificidade, o que é incontestável, elas deveriam traçar sua própria rota para a escrita, produzir elas mesmas a maneira como podem utilizá-la. [...] a



escrita não é uma simples transcrição da língua, elas têm implicações sociais muito mais profundas, exatamente como a oralidade, que não é a ausência da escrita. Por isso não se deveria impor arbitrariamente a sociedade oral o código escrito que não nasceu dela, não se deveria prolongar a dominação de uma sociedade sobre outra impondo-lhe esse código em um momento histórico e em condições que ela não escolheu (CALVET, 2011: 145).

Dessa forma, não se pode forçar uma sociedade de tradição oral a trilhar o caminho para a escrita, como comumente fazemos, enquanto povos de tradição escrita. Acreditamos que os que não fazem uso da escrita precisam adquiri-la sob pena de serem considerados menos “evoluídos”. Mas, como bem coloca Calvet (2011), o caminho para a escrita precisa ser trilhado conforme os anseios da própria sociedade que faz uso da tradição oral, considerada, não menos poderosa que a escrita.

### 3.3 Literatura oral e mito

Por vezes, mediante muitas sociedades que fazem uso da escrita, os povos de tradição oral são considerados, dentre outras situações, sem literatura. Mas, há de se observar que, como já dito, há uma gama de textos orais os quais podemos chamar de literatura oral. Os mitos podem ser exemplos de narrativas que se enquadram na perspectiva da literatura oral, pois são repassados por meio da tradição oral e possuem diversas funções e significações, até mesmo ritualísticas, como vimos no capítulo dois.

Calvet (2011: 146) também reflete os conceitos literatura oral e tradição oral, com base em comunidades que não possui a escrita alfabética, observando que, de certa forma, é possível dizer que “[...] a literatura oral é uma maneira particular de tratar a herança cultural própria da tradição oral, enquanto a tradição oral diz respeito à sociedade como um todo: ela engloba, portanto, a literatura oral, mas não pode ser limitada a ela”.

Todavia há complicações quando se usa o termo literatura para sociedades de tradição oral. O antropólogo Jack Goody (2012: 43) considera que “A “literatura” oral era a forma (ou gênero) padrão encontrada nas sociedades sem a escrita”. No entanto se usa o termo literatura para sociedades de tradição oral, mesmo levando em conta que

[...]. O termo “literatura” cria problemas visto que, em última instância, é derivado do latim *littera*, “letra”, essencialmente um conceito escrito, até mesmo alfabético. As frases “formas orais padronizadas” e “gêneros orais” foram sugeridas para substituir a expressão “literatura oral”, mas como a palavra literatura é utilizada tão amplamente, não deve ser ignorada, embora seja essencial que em qualquer discussão nos lembremos das diferenças principais entre os dois registros, oral e escrito, bem assim como da maneira em que esse último influencia a palavra falada [...] (GOODY, 2012: 43).

Para Goody (2012: 44) “[...]. O termo ‘literatura’ oral é obviamente o termo de uma pessoa em uma sociedade letrada buscando equivalentes [...]”. E, aponta para as

problemáticas surgidas com a aquisição da escrita, pois “[...] a literatura escrita nunca é simplesmente uma questão de escrever o que já existe; um mito – ou uma história – é sempre modificado quando é transcrito e ocupa seu lugar entre um conjunto de novos gêneros [...]” (GOODY, 2012: 44). Além disso,

Diferenças óbvias entre as literaturas oral e escrita existem em termos de autoria e em termos de público. Nas culturas orais a memória da autoria, embora nunca totalmente ausente, é de pouca importância geral – ocasionalmente em caso de canções, mas não com mitos e contos populares [...]”. Em culturas puramente orais, a recriação normalmente substitui a preocupação com a memória precisa (GOODY, 2012: 47).

Jack Goody (2012: 48) discute as diferenças entre os principais gêneros orais, “[...] o conto popular, a canção compreendendo as elegias, as canções laudatórias e as de trabalho; o drama popular; o mito; e a lenda [...]”. No entanto, observaremos aqui o que concerne ao mito. A principal diferença entre conto e mito observada entre os *Lo Daga* por Goody (2012: 15) é que “[...]. O mito é muito diferente, pois ele tem em geral um papel fortemente religioso e até explicativo, e não é recitado “em forma bruta” ao redor de uma fogueira ao ar livre, e sim para adultos em contexto ritual especial”.

Entre os Mëbêngôkre, os mitos são contados pelos velhos a seus “netos” e constitui momento especial de aprendizado. Somente os velhos podem contar essas histórias e, se as tiverem aprendido quando crianças. Um Mëbêngôkre adulto, mesmo tendo aprendido os mitos, não os podem contar enquanto não atingirem a condição de legítimos transmissores do conhecimento familiar. “Os mitos são sempre legitimados com expressões como: “meu avô contou para meu pai e ele contou para mim” (LEA, 2012: 215). Acrescenta-se a isso a complexidade das relações de parentesco que os mitos Mëbêngôkre evocam, pois

[...] os pais (e possivelmente as mães) fabricam os organismos dos indivíduos, mas serão os *nhênget* e *kwatyj* que transmitem tudo aquilo que é eterno, como se houvesse um fio genético, reforçado e renovado por novos nomes e *nekretx* ou enfraquecido por furtos no decorrer do tempo [...] (LEA, 2012: 403).

Para Lea (2012: 207) “A noção de descendência uterina é implícita na relação entre as Casas Mëbêngôkre e o passado mítico”. Vale lembrar que, neste sentido, está associado aos mitos, nomes e *nekretx* inerentes ao legado das Casas (LEA, 2012). “Os mitos Jê – assim como os dos ameríndios, em geral – empregam uma série de elementos extraídos de um repertório que pode ser recortado e recombinado de maneiras infinitas” (LEA, 2012: 215).

[...]. Os “mitos” também são considerados como típicos de culturas orais e um gênero que, como muitos outros, é transformado pelo surgimento da escrita. No entanto, os contos populares, direcionados em grande parte às crianças, também persistem nos jardins de infância de culturas letradas (GOODY, 2012: 43).

Além disso, “[...] os mitos se transformam ao logo do tempo através de sua transmissão oral” (LEA, 2012: 215). Em Měbêngôkre, “[...] o tempo mítico lida com as origens (*kraj*; raiz/começo) da sociedade Měbêngôkre e das Casas que a compõem. O tempo mítico não é linear; é impossível ordenar os mitos de forma cronológica [...]” (LEA, 2012: 215). Infere-se ainda que “O mito é uma forma particular de literatura oral cujo sujeito é parcialmente cosmológico [...]” (GOODY, 2012: 52).

[...] o mito é frequentemente considerado como a maior conquista da literatura oral. Ele certamente provou ser o gênero mais atraente para forasteiros e, ao mesmo tempo, o mais difícil de compreender por que, embora lide com questões cosmológicas, [...] é aquele que é mais engastado na ação cultural (GOODY, 2012: 53).

Jack Goody (2012: 54) faz uma diferenciação entre mito e lenda que acreditamos ser importante trazer para discussão. “[...]. O termo lenda (que vem do latim *legenda*, “para ser lido”) era utilizado especialmente para as histórias de santos na Europa Medieval e na Ásia contemporânea [...]”. Contudo,

O conteúdo dos mitos e lendas é considerado como sendo verdadeiro; em contraste, o conteúdo dos contos populares e de fábulas é considerado como ficção. Embora os mitos e as lendas estejam ligados a sociedades específicas [...], os contos populares e fábulas viajam de uma maneira relativamente livre entre grupos, inclusive grupos linguísticos (GOODY, 2012: 56).

Sobre o uso do termo narrativa, Goody (2012: 111) afirma que “Hoje a palavra narrativa veio a ter uma significação icônica, e até mesmo como um jargão nos círculos literários e sociocientíficos do Ocidente”. Sugere-se ainda que o uso do “[...] termo narrativa de uma maneira muito mais restrita, que implique uma trama com uma firme estrutura sequencial, caracterizada por um começo, um meio e um fim na maneira aristotélica [...]” (GOODY, 2012: 111).

Destaca ainda que “A narratividade, a narrativa, sobretudo toda a narrativa ficcional, não parece uma característica proeminente da maioria das culturas orais. O surgimento da narrativa ou de alguma maneira das histórias longas, está associado às culturas escritas” (GOODY, 2012: 123).

Em contrapartida, Júlio Cezar Melatti (1993: 133), considera que

Os mitos são antes de tudo, narrativas. São narrativas de acontecimentos cuja veracidade não é posta em dúvida pelos membros de uma sociedade. Muita gente pensa que os mitos nada mais são do que descrições deturpadas de fatos que realmente ocorreram. Na verdade, porém, tudo indica que os mitos têm mais a ver com o presente do que com o passado de uma sociedade. Embora as narrativas míticas sempre coloquem os acontecimentos de que tratam em tempos pretéritos, remotos, elas não deixam de refletir o presente, seja no que toca aos costumes, seja no que toca a elementos tão palpáveis como os artefatos.

De fato, ambos os termos, mitos ou narrativas são utilizados na literatura sobre povos indígenas. Mas, o que nos interessa saber é que os mitos, como salienta Mellati (1993), são acontecimentos que, embora se passem aparentemente no passado, permanecem presentes nas vivências dos povos ameríndios atualmente, vivos através da tradição oral. Considerando o estudo de Lea (2012), no caso Mëbêngôkre, muitos dos nomes pessoais e *nekretx*, patrimônios das Casas, são oriundos de mitos existentes. Os próprios mitos podem variar conforme as Casas, pois parecem contar a história dos antepassados ligados a elas. Dessa forma, podemos encontrar várias versões e significações, à medida que no legado de cada Casa, elementos novos são introduzidos no mito, como os nomes das personagens, por exemplo.

O estudo dos mitos, não é uma tarefa fácil, sobretudo quando se trata da análise mítica. Jack Goody (2012: 93), afirma, contrapondo-se aos estudos de Claude Lévi-Strauss, que

[...]. Já não podemos considerar, como Lévi-Strauss fez em seus estudos monumentais da mitologia sul-americana, uma única recitação como uma chave única para a interpretação de uma cultura. O mito não destranca uma única porta porque ele existe no plural, mudando radicalmente com o passar do tempo. Portanto, ele é obviamente uma parte da cultura, mas não exatamente a chave para toda a cultura. Isso pelo menos é o que ocorre no Bagre.

Mas, mesmo Lévi-Strauss (1991: 15), reconhece que o estudo dos mitos coloca um problema metodológico, baseando-se em sua análise estruturalista dos mitos.

O estudo dos mitos efetivamente coloca um problema metodológico, na medida em que não pode adequar-se ao princípio cartesiano de dividir a dificuldade em tantas partes quanto forem necessárias para resolvê-lo. Não existe um verdadeiro término na análise mítica, nenhuma unidade secreta que se possa atingir ao final do trabalho de decomposição. Os temas se desdobram ao infinito. Quando acreditamos ter desembaraçado e isolado uns dos outros, verificamos, na verdade, que eles se reagrupam, respondendo à solicitação de afinidades imprevistas. Consequentemente, a unidade do mito é apenas tendencial e projetiva, ela nunca reflete um estado ou um momento do mito [...].

Lévi-Strauss (2018) discorre ainda, sobre a problemática da documentação dos mitos feita por externos ao ambiente do nativo, com base em dois livros sobre mitos colhidos e publicados por indígenas, de grande eloquência e legitimidade.

[...]. Não deveria na verdade dizer “recolhido”, porque em vez de apresentar as tradições das diversas famílias, diversos clãs, diversas linhagens, reunidas e justapostas umas às outras, o que se vê nos dois livros realmente é a história de uma família ou de um clã, publicada por um de seus descendentes (LÉVI- STRAUSS, 2018: 52).

No entanto, ao refletir sobre as obras, Lévi-Strauss (2018: 52) se depara com a seguinte pergunta diante da história ocidental : “O problema é este: onde acaba a mitologia e onde começa a história?” No caso ocidental a história se baseia em documentos, sobretudo escritos. Nesse caso, nos deparamos com uma história que é transmitida de geração em

geração, através da oralidade. Não há arquivos escritos para que se possa recorrer. Lévi-Strauss (2018: 53), comparando dois registros mitológicos por indígenas, em livros, argumenta que

[...]. A História tal qual a escrevemos é praticamente, e inteiramente, baseada em documentos escritos, enquanto no caso dessas duas histórias, não há documentos escritos, ou se os houver, são muito poucos. Ora, o que me espanta, quando os tento comparar, é que ambos principiam com o relato de um tempo mítico ou talvez histórico [...].

Ainda nessa perspectiva, argumenta que

Apesar dos esforços, tão meritórios quanto indispensáveis, para atingir uma outra condição, uma história clarividente deverá confessar que jamais escapa completamente da natureza do mito. O que se aplica a ela se aplicará, portanto, *a fortiori*, ainda mais a ele [...]" (LÉVI- STRAUSS, 1991: 22).

É importante ressaltar que para Lévi-Strauss, (2018: 54), a principal diferença entre mito e história reside no caráter estático da mitologia, como um sistema fechado, enquanto a história é um sistema aberto.

[...] a oposição simplificada entre Mitologia e História que estamos habituados a fazer – não se encontra bem definida, e que há um nível intermédio. A Mitologia é estática: encontramos os mesmos elementos mitológicos combinados de infinitas maneiras, mas num sistema fechado, contrapondo-se à História, que, evidentemente, é um sistema aberto.

Mas, “o caráter aberto da História está assegurado pelas inúmeras maneiras de compor e recompor as células mitológicas ou as células explicativas, que eram originalmente mitológicas [...]" (LÉVI- STRAUSS, 2018: 52). Nesse sentido, há de se acrescentar que

O que era enganoso nos antigos relatos antropológicos era a mistura que se fazia das tradições e crenças pertencentes a diversíssimos grupos sociais. Isso fez com que se perdesse de vista uma característica fundamental de todo o material – que cada tipo de História pertence a um dado grupo, a uma dada família, a uma dada linhagem, ou a um dado clã e tenta explicar o seu destino, que pode ser desgraçado ou triunfal, ou justificar os direitos e privilégios tal como existem no momento presente, ou, ainda, tenta validar reivindicações de direitos que já há muito desapareceram (LÉVI- STRAUSS, 2018: 54-55).

Lévi-Strauss (2018) argumenta ainda que

[...] nas nossas sociedades, a História substitui a Mitologia e desempenha a mesma função, já que para as sociedades sem escrita e sem arquivos a Mitologia tem por finalidade assegurar, com um alto grau de certeza – a certeza completa é obviamente impossível -, que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado. Contudo, para nós, o futuro deveria ser sempre diferente, e cada vez mais diferente do presente, dependendo algumas diferenças, é claro, das nossas preferências de caráter político. Mas, apesar de tudo, o muro que em certa medida existe na nossa mente entre Mitologia e história pode provavelmente abrir fendas pelo estudo de Histórias concebidas já não separadas de Mitologia, mas como uma continuação da mitologia (LÉVI- STRAUSS, 2018: 56).

Diante do exposto sobre a correlação entre história e mito corremos o risco de inferir que os mitos dos povos ameríndios são as suas histórias. Histórias no plural, pois como visto,

é possível mais de uma versão de um mesmo mito em um mesmo povo. Mas tal afirmação seria reduzir os mitos a mera especulação histórica, pois os mitos ameríndios possuem uma riqueza de elementos que não se resumem a aspectos históricos apenas.

Com base em estudos de Lea (2012) junto aos Mëbêngôkre, o tempo mítico parece convergir com o presente, de forma que elementos míticos sejam ressignificados através dos artefatos e demais aspectos que compõem o *kukradjà* Mëbêngôkre,

[...] não há nenhuma ruptura significativa nesse processo de tempo passado. Desde os tempos míticos até o presente, inovações no modo de vida Mëbêngôkre são o fruto de aquisições feitas em terras alheias – entre outros grupos humanos, na aldeia dos mortos e nos reinos dos animais e dos vegetais (LEA, 2012: 332).

Mas, mesmo que não haja nenhuma ruptura significativa entre passado e presente, isso não significa dizer que estamos diante de evidências históricas apenas. Quando nos deparamos com um mito indígena, observamos diversos elementos que não se pode reduzir a história, tal como a concebemos.

Podemos afirmar ainda, quanto aos mitos e suas características, que “[...] como os ritos, os mitos são intermináveis [...]” (LÉVI-STRAUSS, 1991: 26). Lévi-Strauss (1991) os distingue ainda, como sem autores, encarnados em uma tradição, que perpassam às gerações através da oralidade, atribuindo-lhes uma origem sobrenatural.

[...]. Os mitos não têm autor, a partir do momento que são vistos como mitos, e qualquer que tenha sido a sua origem real, só existem encarnados numa tradição. Quando um mito é contado, ouvintes individuais recebem uma mensagem que não provém, na verdade, de lugar algum; por essa razão se lhe atribui uma origem sobrenatural. É, pois, compreensível que a unidade do mito seja projetada num berço virtual: para além da percepção da consciência do ouvinte, que ele apenas atravessa, até um ponto onde a energia que irradia será consumida pelo trabalho de reorganização inconsciente, previamente desencadeado por ele (LÉVI-STRAUSS, 1991: 26).

Para Lévi-Strauss (2018: 45) “o importante é que em toda a mitologia americana, e também na mitologia do mundo inteiro, há deidades ou personagens sobrenaturais que desempenham o papel de intermediários entre os poderes de cima e a humanidade, embaixo”, os quais concedem aos humanos grande parte de suas riquezas culturais. Lea (2012: 217) nota ainda, em relação à mitologia Jê, que “uma ambiguidade recorrente nos mitos dos Jê setentrionais é se as aquisições culturais foram roubadas ou obtidas como dádivas”.

A mitologia Jê proporciona o entendimento claro de uma concepção específica da origem das aquisições culturais que contrasta radicalmente com a visão euroamericana. Nossa tradição cultural enfatiza o homem inventor, realizando experimentos ou fazendo descobertas acidentais. Da perspectiva dos Jê, a criatividade cultural é praticamente inexistente. Qualquer coisa que seja significativa em termos culturais é vista como tendo sido introduzida na sociedade por seres que já a possuíam (LEA, 2012: 219).

Para Marcel Mano (2012: 136), “o paralelo entre a tradição oral e a documentação histórica serve de ponte para entender como no mito e na história, determinadas técnicas, bens e conhecimentos foram tomados dos “outros” e incorporados na construção do “nós”.” No caso Mëbêngôkre, os mitos fazem parte de legado das Casas e além de evidenciar a origem de nomes pessoais, são comuns explicações de origem de *nekretx*, sejam artefatos ou até mesmo danças e cantos cerimoniais, aquisições feitas em diversas ações míticas.

A seguir, o capítulo quatro trará uma abordagem sintética da língua Mëbêngôkre, que igualmente está sujeita à dinamicidade cultural, ao entendermos que língua e cultura caminham em paralelo. Dessa forma, não é possível conceber a língua sem ter conhecimento da cultura de seus falantes e vice-versa. E no caso Mëbêngôkre língua, cultura e oralidade são temas que se entrelaçam.

#### 4 A LÍNGUA MĚBĚNGÔKRE

“Ora, as línguas não existem sem as pessoas que as falam, e a história de uma língua é a história de seus falantes.”

(CALVET, 2002: 12).

Esse capítulo traz uma revisão bibliográfica sobre alguns dos temas estudados na língua Měbêngôkre, como aspectos relacionados à fonologia, morfossintaxe, expressões textuais e ortografia da língua. Iniciamos apresentando o mito *Ba'y yry* – história da árvore do milho. A referência nativa de separação, em termos linguísticos, dos diversos grupos os Jê, trata-se de uma versão Měbêngôkre comunicada por Pitu Kayapó (2018), na aldeia Krimejny. Pelo que indicou o narrador, o local em que se passa a narrativa se dá às margens do rio Tocantins, hipótese também citada por Terence Turner (1992). Na região, teria ocorrido a separação dos diversos grupos Jê que existem atualmente. Porém, outra possibilidade é que esse seja um mito de origem de todos os povos (não somente os Jê).

Mas, o fato é que este aparenta ser um mito que evidencia questões relacionadas a diversidade linguística existente da família Jê. Outro aspecto importante é a possibilidade de a narrativa evidenciar a diversidade da língua, acarretada pelas diversas cisões dos grupos Jê.

*Antigamente, quando vivíamos andando pelo mato, uma velha, que se chamava Nhikwrykwyj, estava próxima de uma grande árvore na beira do rio, quando um rato subiu em seu braço, ela bateu com a mão e o jogou fora. Ele subiu novamente e falou a ela (nessa época os bichos falavam com Měbêngôkre) que as sementes que caíam na água, oriundas da grande árvore, podiam ser transformadas em comida. Ela então fez a comida e deu para o “neto” comer, ele comeu gostou e saiu no meio da aldeia comendo um pedaço. Um velho viu e perguntou o que ele estava a comer pois queria experimentar. Ele experimentou e gostou. Logo, chamou todos da aldeia que também experimentaram e gostaram. Então mandaram chamar a velha para saber onde ela tinha conseguido aquele alimento. Ela contou que o rato tinha falado para ela e que dava na grande árvore na beira do rio.*

*Todos foram para lá começaram a derrubar a árvore. Como era muito grande, mandaram duas crianças buscar mais machado. Eles foram, mas no meio do caminho encontraram uma cuíca [animal que se parece com rato], mataram, assaram e comeram. Então ficaram velhinhos e mal conseguiram chegar até a aldeia. Mas o restante continuou a derrubar a árvore. Cortavam de dia, a noite descansavam, mas no*



*outro dia a árvore estava intacta. Então ficaram dia e noite até derrubar a grande árvore. Todos começaram a juntar as sementes do milho e a partir daí os indígenas foram se dividindo em grupos diversos, cada um falando língua diferente (PITU KAYAPÓ, 2018).*

Como é possível observar, a narrativa parece evidenciar características de momentos de diferenciação das línguas, intrinsecamente relacionada à elementos culturais do Povo. Há a presença da mulher cuidando dos netos, a punição pela transgressão e explicação para a velhice, dentre outros elementos. O linguista Aryon Rodrigues (2001: 01) explica que, aparentemente,

A língua e a cultura podem ser vistas como fenômenos independentes, já que um indivíduo pode aprender a falar línguas de povos com culturas muito diferentes da sua e, sendo assim, todo um povo pode adquirir uma segunda língua e, eventualmente, mudar de língua. Não obstante isto, língua e cultura se interpenetram de tal forma, que não se pode conceber uma sem a outra. Sem línguas não poderiam ter-se desenvolvido as culturas humanas, pois as línguas é que permitem não só a transmissão da experiência e dos conhecimentos adquiridos às gerações seguintes, mas também as ações cooperativas que caracterizam a organização dos indivíduos em sociedade.

Ainda nessa perspectiva, há de se levar em consideração que sendo a língua um sistema simbólico e, é “[...] o código simbólico que permite organizar e fixar na memória os conhecimentos, a língua se impregna a tal ponto da cultura do povo que a fala, que não só sua semântica e seu léxico, mas também sua sintaxe reflete propriedades importantes dessa cultura” (RODRIGUES, 2001: 01). Considera-se que “a cada língua corresponde, na realidade, um complexo etnolinguístico, um corpo de hábitos, experiências, conhecimentos, maneiras de ver e de sentir para os quais essa língua tem expressão adequada e imediatamente disponível” (RODRIGUES, 2001: 01).

Dessa forma, “à diversidade linguística entre os povos corresponde necessariamente uma diversidade cultural, quer se trate de diferenças profundas, quer se trate de variantes culturais menos acentuadas” (RODRIGUES, 2001: 01). Ainda neste sentido, se voltarmos os olhos para a Amazônia brasileira e a estimativa do “número de línguas antes da penetração dos europeus, deveremos admitir que dessa mesma ordem seria o número de culturas ou de variantes conhecimentos de toda ordem adquiridos e consolidados ao longo de séculos” (RODRIGUES, 2001: 08), desta forma verifica-se que, língua e cultura estão interligadas.

Feitas essas considerações, voltemo-nos aos Mëbêngôkre, que como pode ser observado nas figuras que se seguem, falam a língua Mëbêngôkre (L1), do Tronco Macro-jê, família linguística Jê, e utilizam o português como segunda língua (L2). A figura abaixo

representa ainda, demais línguas indígenas ou famílias linguísticas que fazem parte do tronco Macro-Jê, de acordo com classificação adaptada de Aryon D. Rodrigues.

(1) *Classificação interna da família Jê*

Tronco	Família	Sub-família	Língua	Subgrupos principais	Localiz.	População <sup>22</sup>		
Macro-Jê	Jê	Jê setentrional	Mebengokre	Kayapó	MT, PA	4.000		
				Xikrin	PA	1.000		
				Suyá	MT	213 (1995)		
				Tapayúna	MT	58 (1995)		
				Apinayé	TO	1.032 (2000)		
				Timbira	Apãnjekra	MA		
					Ramkôkamekra	MA		
				Krahô	TO	1.200 (1989)		
				Krikati	MA	420 (1990)		
				Kreje	MA			
				Parkatêjê	PA	333 (1995)		
				Pykobjê	MA	150 (1990)		
				Panará	PA	160 (1995)		
				Jê central	Akwê	Xavante	MT	7.100 (1994)
						Xerente	TO	1.552 (1994)
						Xakriabá	MG	4.952 (1994)

Tronco	Família	Sub-família	Língua	Subgrupos principais	Localiz.	População <sup>22</sup>
		Jê meridional	Kaingang		SP, Sul	20.000 (1994)
			Xokleng		SC	1.650 (1994)

Figura 8 – “O quadro (1), baseado em Rodrigues (1999: 167-8), agrupa os povos atuais segundo a classificação de suas línguas dentro da família Jê” (SALANOVA, 2001: 12). Fonte: Andres Salanova (2001: 12).

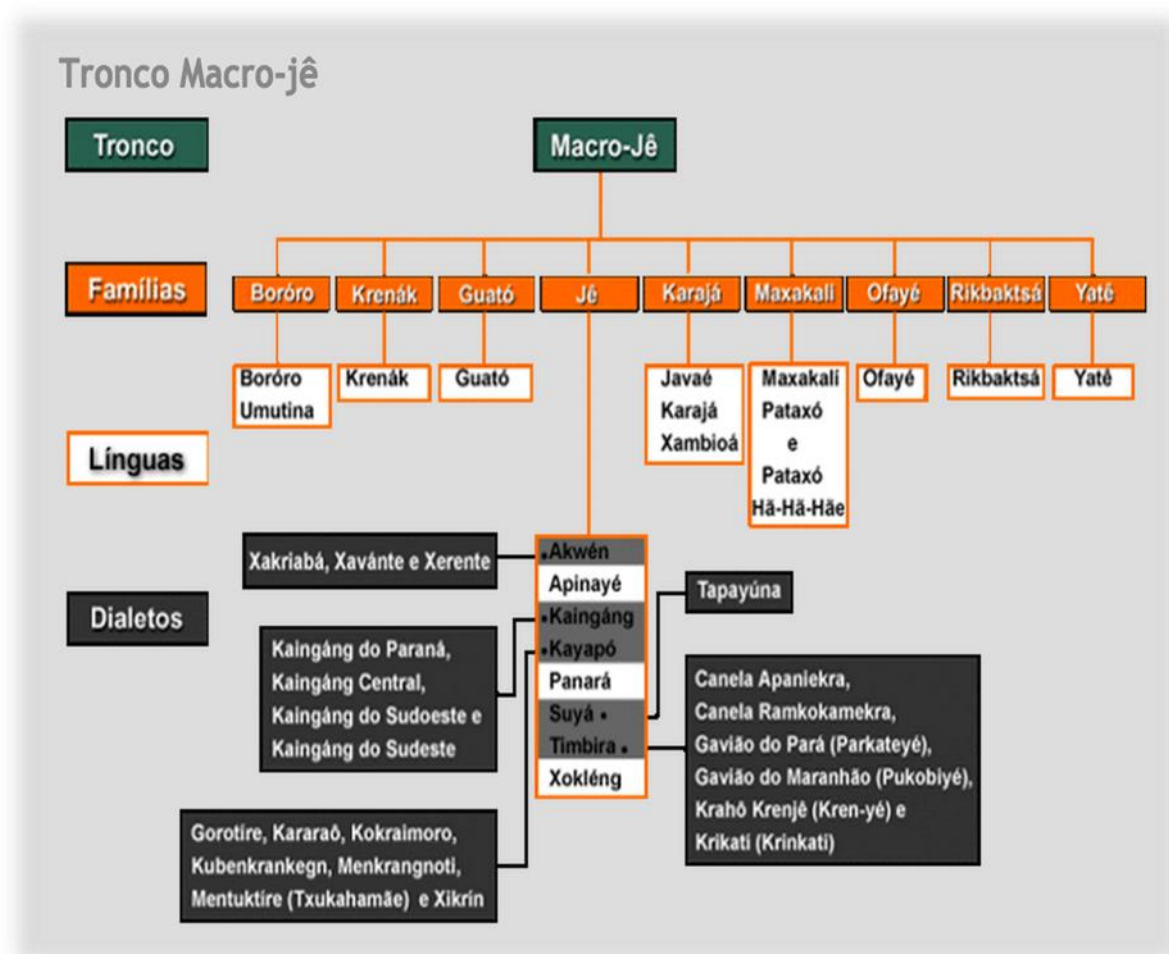


Figura 9 – Tronco Macro-jê. Fonte: Povos Indígenas no Brasil

<[https://pib.socioambiental.org/pt/L%C3%ADnguas#Troncos\\_e\\_fam.C3.ADLias](https://pib.socioambiental.org/pt/L%C3%ADnguas#Troncos_e_fam.C3.ADLias)> Acesso em: 19 de março de 2019.

A classificação acima traz a língua indígena Mëbêngôkre/Kayapó vinculada ao tronco Macro-jê, Família linguística Jê. Mas, quanto as “variações Kayapó”, Gorotire, Kokrajmoro e Kubenkränkenh são grupos de um mesmo povo, falantes de uma mesma língua, embora possivelmente possam existir possibilidades mínimas de variação linguística, devido ao afastamento geográfico e temporal.

Conforme Salanova (2001) a diferenciação dialetal, mesmo com o passar do tempo, desde a divisão dos diversos grupos Mëbêngôkre, não acarretaram em mudanças significativas na língua. O que há são “Algumas diferenças, normalmente não estritamente linguísticas (gestos associados à fala, interjeições, formas de executar algum comportamento verbal etc.), são utilizadas por alguns grupos como marcadores de identidade” (SALANOVA, 2001: 13).

Dessa forma, pode-se dizer que os Mëbêngôkre consideram como seu povo não apenas a si mesmos, mas também os grupos falantes da mesma língua, com os quais mantém relações parentais ou formais, como os Xikrin, Mentuktire, Mekraknôti e Kararaô. Em

comunicação pessoal, Krwyjtídjê Kayapó<sup>40</sup> (2019) informou que são um mesmo povo: Mëbêngôkre, Xikrín, Mentyktire, Mekraknôti e Kararaô, pois visitam seus parentes, realizam curas em seus netos, participam das cerimônias, dentre outras atividades.

Apesar de falarem a mesma língua, com diferenças muito pequenas, Kayapó e Xikrin são inimigos tradicionais, e geralmente não se identificam como pertencendo à mesma nação. Por outro lado, tanto os Kayapó como os Xikrin estão divididos em diversos grupos, que no passado guerreavam entre si, mas contemporaneamente se reconhecem como nações únicas [...] (SALANOVA, 2001: 1).

Ainda, conforme Salanova (2001: 14):

A inteligibilidade entre falantes Kayapó e Xikrin é completa. Ao contrário do que ocorreria com falantes de outra língua, mesmo que esta fosse próxima, ao se encontrarem falantes Xikrin e Kayapó, cada um utiliza sua língua materna. As poucas diferenças que existem entre as falas são conhecidas por ambos (podem ser inclusive enumeradas por muitos falantes adultos), e não interferem na compreensão senão que servem como marcadores de identidade. Mesmo como duas nações distintas, é possível constatar que Xikrin e Kayapó constituem uma única comunidade linguística ao observar a grande interação verbal que existe entre indivíduos destas duas nações, facilitada atualmente com a comunicação radiofônica.

Diante disso, ao refletirmos sobre as línguas indígenas, sabe-se que no Brasil, sobretudo na Amazônia, há uma rica diversidade sociocultural e linguística que ocorre devido à presença de vários povos indígenas no território brasileiro e da mistura de povos falantes de diversas línguas e dialetos oriundos de outros países.

Porém, encontra-se atualmente, uma grande dificuldade em afirmar quantas línguas e dialetos existem no Brasil, falados pelos povos indígenas. Aryon Rodrigues (2000; 2013) chama a atenção para a extinção iminente das línguas indígenas, haja vista que atualmente há aproximadamente 180 línguas indígenas no país, somente 15% das mais de 1000 línguas que possivelmente tenha existido no Brasil por volta de 1500.

Embora pesquisadores tenham despertado o interesse pela temática indígena e pesquisas relevantes estejam sendo realizadas ultimamente, em todo caso, o trabalho de documentação de muitas dessas línguas ainda é incipiente. Há necessidade de trabalhos que se voltem para a historiografia com base nas vivências dos sujeitos indígenas e em suas narrativas orais, de modo que as vozes possam ser ecoadas, frente à uma sociedade que por muitas vezes deixou de enxergar os verdadeiros donos das terras brasileiras.

De todas as dificuldades enfrentadas pelos povos indígenas no Brasil, as quais permeiam os campos, social, político e econômico, há também a falta de documentação e valorização de suas línguas vernáculas. Para atuarem em espaços externos à aldeia, estes

---

<sup>40</sup> Liderança dos homens ou chefe dos guerreiros da aldeia Kokrajmoro. A aldeia Kokrajmoro está localizada à margem direita do rio Xingu, na Terra Indígena Kayapó. É uma das aldeias mais antigas dos Mëbêngôkre, fundada na década de 80 e tinha como liderança o cacique Braíre.

povos são obrigados a fazerem uso do português e apreender a cultura dos não-indígenas. Para serem atendidos em uma unidade de saúde, fazer compras no mercado, adquirir uma passagem de ônibus e todas essas atividades do cotidiano urbano, fazem-se necessário a utilização do português. Embora, em São Félix do Xingu - Pará, exista uma tentativa, ainda muito recente, de implantação de um projeto de co-oficialização da língua Mëbêngôkre, e se de fato se concretizar, será um grande passo.

O uso do português, resulta em uma tendência de valorização da língua portuguesa em detrimento da língua materna, que tem impacto significativo nas vivências das comunidades indígenas. Pode-se acreditar que aprender a língua portuguesa é mais importante do que estudar também a língua materna nas escolas indígenas. Mas, conforme explicou Vanessa Lea (2019), em oficina ofertada, sobre terminologias de parentesco em Mëbêngôkre, em muitos casos,

Para se auto afirmar, muitos líderes indígenas fazem questão de falar em público usando sua própria língua, com ou sem tradução para o português; no entanto, ao conversar com os 'brancos', costumam empregar termos de parentesco em português. Tal emprego da lógica da sociedade envolvente não se limita às conversas com os brancos; acaba repercutindo na maneira como as pessoas se referem mutuamente ao conversar nas línguas indígenas, principalmente entre os jovens (LEA, 2019, comunicação em oficina).

Segundo Rodrigues (2000), ainda hoje é marcante a falta de políticas de incentivo ao estudo e à pesquisa científica das línguas indígenas. São necessárias políticas para a Amazônia, de incentivo a pesquisa científica sobre as línguas indígenas e que, por outro lado, assegurem as condições necessárias para a sobrevivência das mesmas, bem como a sobrevivência dos povos que as falam, dando-lhes estímulos para que possam manter e desenvolver seu uso, mesmo quando integrados linguística e socialmente às sociedades maiores que agora os envolvem. São necessárias políticas que incentivem o bilinguismo e até mesmo o multilinguismo, envolvendo a língua própria de cada povo e a língua nacional utilizada, promovendo a educação escolar a partir da realidade linguística e cultural dos povos indígenas.

Reiteramos que a documentação, descrição e análise de aspectos das línguas indígenas, especialmente no Brasil, também é um processo muito importante, pois contribui para valorizar as línguas de povos, que devido a situações historicamente conflituosas, estão sujeitas a se perder, sobretudo em decorrência do processo de imposição da língua portuguesa, iniciado desde o primeiro contato com não-índios e que ainda se faz presente nos dias de hoje, através das escolas com o ensino em português, postos de saúde com atendimento por não índios, necessidade de estabelecer relações fora da comunidade para aquisição de alimentos e

diversos materiais, dentre outras situações. Essas ações influenciam diretamente nas muitas línguas faladas pelos povos indígenas. Sob essa perspectiva,

[...] a documentação e o estudo das línguas indígenas brasileiras é uma tarefa urgente e relevante, tanto sob o ponto de vista social, quanto sob o ponto de vista acadêmico. No que tange o ponto de vista social, o registro e documentação dessas línguas trazem uma importante contribuição para seus falantes, propiciando a valorização da língua e da cultura aumentando a autoestima dos falantes da língua e estimulando-os a mantê-las vivas. Já para a academia, os estudos das línguas indígenas brasileiras são de grande importância, pois contribuem para o avanço da Ciência da Linguagem em geral [...] (CAMARGO, 2015: 26).

Dessa forma, percebe-se que o trabalho de documentação das línguas indígenas é uma tarefa relevante do ponto de vista dos linguistas. Essa deve ser uma tarefa conjunta com os sujeitos indígenas, mediante o consentimento destes. Em relação a língua Mëbêngôkre, há vários estudos que investigaram seus aspectos fonológicos, morfológicos e outros, os quais abordaremos no decorrer desse capítulo de forma resumida.

#### 4.1 Aspectos fonológicos

Quanto aos aspectos fonológicos, há trabalhos de linguistas como Andrés Pablo Salanova (2001), Seki (2008)<sup>41</sup> e outros que nos dão uma visão geral sobre o assunto. Abaixo seguem figuras contendo os fonemas da língua Mëbêngôkre e os símbolos que os representam. As figuras que seguem apresentam aspectos fonológicos das vogais e das consoantes. Os dados apresentados servem de base para compreendermos a estrutura da língua e a sua riqueza fonológica e morfológica.

Consoantes						Vogais Orais			V. Nasais	
	labial	alveol.	palat.	velar	glotal	n.arr.		arr.	n.arr.	arr.
obst. surd	p	t	tʃ	k	ʔ	i	í	u	ĩ	ũ
obst. son	b	d	dʒ	g						
soant.nas.	m	n	ɲ	ŋ		e		o	ẽ	õ
soant.oral	w	r	j			ə			ã	
						ɛ	ʌ	ɔ		
						ɐ				
						a				

Quadro 06 – produzido pela autora com dados da língua.

Segue alguns exemplos:

<sup>41</sup> Em comunicação oral com Camargo (2008) no curso de Formação de Professores Indígenas Mëbêngôkre, Panará e Tapayuna, na aldeia Piaráçu (MT).

(01) [tɛpʻ]	‘peixe’
(02) [kwatʌj]	‘avó’
(03) [wa]	‘dente’
(04) [parikʌ]	‘chinelo’
(05) [rãʔã]	‘continuativo’
(06) [rɔpʻ]	‘onça’

Andrés Salanova (2001: 46) apresenta alguns padrões silábicos da língua:

(07) VC – [ʌkʻ]	‘ave’
(08) CVC – [tɛpʻ]	‘peixe’
(09) CCVC – [krak]	‘rachar’
(10) CCCVC – [kwəj]	‘papagaio’
(11) CV – [tɛ]	‘perna’
(12) CCV – [kra]	‘filho’

#### 4.1.1 A ortografia

De acordo com Maria Cristina Trocarelli (2015); *et all.*, a língua Mebengôkre possui um alfabeto com 16 vogais e 11 consoantes. Há a presença dos dígrafos *nh*, *ng* e *dj*, das semivogais *j* e *w*, dos encontros consonantais *ngr*, *kr*, *kj*, *kw*, *mr*, e *pr*. Como não há formalização da escrita, esses dados divergem muito, inclusive entre os próprios Mëbêngôkre, em São Félix do Xingu, quando se deparam com a escrita,

Devido a não existência de uma escrita padrão, há variações quanto ao uso de algumas letras. Existem controvérsias inclusive entre os próprios Mëbêngôkre. Talvez porque ainda não se chegou a um consenso sobre a necessidade de se trilhar o caminho para a escrita, haja vista que todos os ensinamentos são muito bem repassados através da oralidade.

Mas, há os primeiros dados sobre a língua, com estudos iniciados pelos missionários, que inclusive no intuito de evangelizar, ensinavam a ler e escrever na língua Mëbêngôkre conforme os dados que obtiveram da língua. Muitos materiais, dentre eles a bíblia, foram traduzidos seguindo esse modelo de escrita, documentado pelos missionários. E, posteriormente com o trabalho de linguistas, surgiram algumas contradições, sobretudo sobre o uso de *nh*, *j* e *x*, para produzir o mesmo som, conforme os exemplos a seguir. Aos que

utilizam a escrita com base nos trabalhos do SIL, optam por usar o *nh* e o *x*. Já os linguistas dizem que o uso do *j* deve ser o padrão a ser seguido.

(13) ‘bom/boa’

*menh*    *mex*    *mej*

(14) ‘chegar’

*bônh*    *bôx*    *bôj*

(15) ‘grande’

*ranh*    *rax*    *raj*

A seguir será apresentado o alfabeto na língua Mëbêngôkre, ainda em construção, produzido em encontros com professores indígenas de diversas aldeias.

### Alfabeto da língua Mëbêngôkre

A – B – D – E – G – I – J – K – M – N – O – P – R – T – U – Y – ÿ – W – X – ‘

#### Vogais

A – ã – à – e – ê – ë – i – ï – o – õ – ô – u – ü – y – ÿ – ỹ

#### Semivogais

J – W

#### Consoantes

B – D – G – K – M – N – P – R – T – X – ‘ (oclusiva glotal)

#### Dígrafos

NH – NG – DJ

#### Encontros Consonantais:

NGR – KR – KJ – KW – MR – PR

Figura 10 – Alfabeto da Língua Mëbêngôkre. Fonte: Livro de alfabetização na língua Mëbêngôkre (2015).



## 4. 2 Aspectos Morfossintáticos do Mëbêngôkre:

Abaixo serão apresentados alguns aspectos básicos da morfologia e da sintaxe para que possamos compreender como as classes de palavras em Mëbêngôkre e a ordem de seus constituintes nas sentenças da língua.

### 4.2.1 Aspectos morfológicos

Pensemos a análise linguística concebendo léxico como o conjunto de palavras de uma língua; a fonologia como o estudos dos sons de uma língua e de como eles se combinam para formar as palavras; e a morfologia como o estudo das construções dessas palavras (CANÇADO, 2008). Dessa forma, um estudo morfológico da língua Mëbêngôkre, levará em conta o processo de construção das palavras, sendo importante considerar o universo dos falantes, além de categorizá-las e classificá-las. Neste trabalho trataremos apenas alguns aspectos da estruturação das palavras na língua, bem como suas classes (pronomes e verbos) e a ordem de seus constituintes.

A língua Mëbêngôkre possui um sistema pronominal que de acordo com Kathleen Jefferson (2013), são usados com os verbos transitivos, intransitivos e descritivos, apresentam as conjugações nas formas verbais reduzida e plena para verbos transitivos. As formas verbais reduzidas livre e plena presa para verbos intransitivos e as formas livres e presas para singular e plural em verbos descritivos.

Em estudo mais aprofundado, Maria Amélia Silva (2001: 39), “distingue formalmente três formas pronominais, com propriedades distribucionais distintas. Eles estão agrupados em: pronomes livres, formas presas e formas ergativas [...]”.

Dessa perspectiva, segundo Silva (2001: 40),

Os pronomes distinguem três números: singular, paucal e plural. O paucal e o plural são expressos pelos morfemas *ari* e *me*, respectivamente e seguem os pronomes livres. Na 1ª pessoa inclusiva, no lugar do singular há a forma dual *gu* que inclui a segunda pessoa. Com a 1ª a pessoa inclusiva a paucal houve uma fusão entre o morfema de número *ari* e o pronome *gu* resultando na forma pronominal *guaj*. A forma *gu* carrega o traço inclusividade já que as formas paucal e plural da primeira pessoa inclusiva, *guaj* e *gu me* respectivamente, são formadas a partir de *gu*. A 1ª pessoa exclusiva é formada pelo *ba* seguida das marcas de número.

É importante observar ainda sobre os pronomes, “[...] que as marcas de número seguem os pronomes livres, mas precede os pronomes presos bem como os pronomes ergativos.” ( SILVA, 2001: 41). E, que “Embora os pronomes ergativos sejam palavras independentes, eles mostram um comportamento que os aproxima das formas presas” (SILVA, 2001: 45). Dessa forma “[...] os pronomes presos ocorrem prefixados a um núcleo

lexical (V(erbo). P(osição), N(ome), nas funções de sujeito de verbos intransitivos e estativos, como objeto de verbos transitivos e posposições, e nas construções possessivas [...]” (SILVA, 2001: 43).

Já os verbos, de acordo com Kathleen Jefferson (2013), podem ser transitivos, intransitivos e verbos descritivos, possibilitando a conjugação no singular e no plural limitado e ilimitado. Enquanto Andres Salanova (2001: 51) define “[...] a classe dos verbos em Mëbêngôkre como o conjunto das palavras que apresentam duas formas morfológicamente distintas (finita e não-finita), cada uma associada a um sistema de marcação de caso[...]”. E, “O Mëbêngôkre, embora seja uma língua configuracional, possui várias raízes que podem tanto ser associadas a nomes quanto a verbos. Também nesta língua praticamente qualquer palavra pode funcionar como predicado” (SILVA, 2001: 21).

Maria Amélia Silva (2001), pesquisou sobre *Pronome, ordem e ergatividade em Mëbêngôkre*, trabalho que nos traz uma visão geral do assunto. Compartilharei aqui suas considerações sobre verbos e o sistema pronominal da Língua em questão. Para ela, baseando-se em um critério morfossintático, “somente as raízes que possuem uma forma finita e outra não finita podem ser considerados verbos em Mëbêngôkre” (SILVA, 2001: 24).

“As formas finitas e não finitas dos verbos têm sido denominadas na literatura sobre línguas Jê como “forma curta” e “forma longa”, respectivamente. No entanto, não se encontra em trabalhos anteriores nenhuma discussão sobre a natureza dessas formas verbais” (SILVA, 2001: 24). Ainda de acordo com Silva (2001: 25), “A forma não finita dos verbos é morfológicamente marcada. Ela é utilizada, via de regra, nas circunstâncias em que há algum elemento pós-verbal [...]”, conforme o exemplo abaixo de Silva (2001).

b. ije mebenokre kabën mari kadʒu  
 1ERG mebengokre fala saber PROP  
 ‘para eu saber falar Mebengokre’

Segundo Maria Amélia Silva (2001: 26) “São as formas não finitas que funcionam em contextos onde normalmente se requer uma raiz com propriedades mais nominais [...]”. Acrescenta ainda que “o que estamos chamando de formas não finitas no Mëbêngôkre podem ser traduzidas para o Português como uma forma gerundiva ou participial, são tradicionalmente consideradas formas nominais” (SILVA, 2001: 27).

Ainda, conforme Silva (2001: 30),

“[...] os verbos em Mëbêngôkre nunca são flexionados para tempo, modo ou aspecto, embora apresentem duas formas morfológica e sintaticamente distintas que se correlacionam com certas construções que modificam o valor temporal e aspectual da oração [...]”.

O exposto acima pode ser observado no exemplo a seguir retirado de Silva (2001).

- (33) a. ba boj  
 1NOM chegar  
 ‘eu cheguei/chego’

Quanto a morfologia verbal, conforme Silva (2001: 71), “as categorias verbais tais como tempo, modo e aspecto, que não são marcadas no verbo senão por meio de palavras independentes, ocorrem ou na periferia esquerda da sentença ou na posição final”.

#### 4.2.2 Aspectos sintáticos:

De acordo com estudiosos da língua Mëbêngôkre, dentre eles Maria Amélia Reis Silva (2001), pode-se observar que na língua a ordem dos constituintes de uma sentença apresentam-se em uma ordem fixa SOV em que temos: Sujeito, Objeto e Verbo. Esta característica se faz presente na família Jê de um modo geral. Sabemos ainda que o constituinte sujeito pode ser marcado por um pronome (independente e dependente), assim como seu objeto. Segue alguns exemplos:

- |      | <b>S</b>                        |           | <b>O</b>      | <b>V</b>     |
|------|---------------------------------|-----------|---------------|--------------|
| (16) | <i>rɔpkrɔɛ</i>                  | <i>nẽ</i> | <i>aŋgrɔɛ</i> | <i>kukrẽ</i> |
|      | onça.pintada                    | MS        | porcão        | comer        |
|      | ‘a onça-pintada comeu o porcão’ |           |               |              |

- |      | <b>S</b>  |                   | <b>O</b>        | <b>V</b>     |
|------|---|-------------------|-----------------|--------------|
| (17) | <i>Nhĩm</i>                                     | <i>kubẽ brire</i> | <i>prinẽ mẽ</i> | <i>kukrẽ</i> |
|      | Compl   | inimigo.sapo      | todos           | comer        |
|      | ‘(...) Então, o inimigo sapo comeu todos (...)’ |                   |                 |              |

#### 4.3 Algumas marcas textuais-discursivas

Através das narrativas estudadas verificou-se que assim como em outros textos narrativos, a língua Mebengôkre apresenta marcas específicas para indicar certas ocorrências textuais-discursivas. Primeiramente traremos exemplos de marcadores de sentenças interrogativas e suas possíveis respostas. Após será destacado as diferenças de falas masculinas e femininas e as expressões textuais utilizadas pelos narradores de mitos que seguem anexos.

#### 4.3.1 Marcadores *mỳjkam*, *djam*, *nàr*, *jam*, *mỳj*, *djori* e *nhym*

No sistema linguístico Mēbêngôkre há marcação específica para frases interrogativas, através do uso dos marcadores *mỳjkam*, *djam*, *nàr*, *jam*, *mỳj*, *djori* e *nhym*, conforme exemplificado no quadro a seguir, adaptado com base em dados da *Gramática Pedagógica Kayapó*, de Kathleen Jefferson (2013) e dados do minicurso de Kayapó instrumental, ministrado por Irerwỳk Kayapó (2019).

PERGUNTAS	RESPOSTAS (POSSÍVEIS)
<i>Mỳjkam ne ga kaki</i> (Por que você experimentou?)	<i>Kati. Ije kaki kêt.</i> (Não. Eu não experimentei.)
<i>Djām arỳm ne kaki</i> (Ele/ela experimentou?)	<i>Nà, arỳm ne kaki.</i> (Sim, já experimentou.)
<i>Nàr akra</i> (Cadê o seu filho?)	<i>Ikra ngôraj kam ne dja.</i> (Meu filho está no rio.)
<i>Jam ne ga tễ</i> (Onde você vai?)	<i>Pur mã ne ba tễ.</i> (Eu vou para a roça.)
<i>Mỳj ne ga amã krễ prãm</i> (O que você gosta de comer?)	<i>Ije tep krễ prãm.</i> (Eu gosto de comer peixe.)
<i>Djori anhō tyrti</i> (Você tem banana?)	<i>Nà. Inhō tyrti.</i> (sim. Eu tenho banana.)
<i>Nhym ne tyrti krễ</i> (Quem comeu banana?)	<i>Ibê tyrti krễ kêt.</i> (Eu não comi banana.)

Quadro 7 – Frases interrogativas, com exemplos de uso dos marcadores *mỳjkam*, *djam*, *nàr*, *jam*, *mỳj*, *djori* e *nhym*, com base em dados da *Gramática Pedagógica Kayapó*, de Kathleen Jefferson (2013) e dados do minicurso de Kayapó instrumental, ministrado por Irerwỳk Kayapó (2019).

Conforme dados de Kathleen Jefferson (2013), podemos observar que há estruturas para perguntas com respostas negativas, para perguntas que iniciam com o interrogativo *nhym* (quem?) com respostas negativas e perguntas com respostas positivas. Mas por ora basta entendermos que os marcadores acima citados são marcadores de perguntas.

#### 4.3.2 Diferenças entre falas masculinas e femininas

Ainda se tratando da Língua Mēbêngôkre (L1), sobre a qual direciona-se as reflexões aqui empreendidas, há notáveis diferenças na fala feminina e fala masculina. Essas diferenças podem ser observadas pelo som emitido na pronúncia de uma palavra e na grafia, como a palavra *apa* (venha cá), usada pelos homens e *oka* (venha cá), usada pelas mulheres. O quadro a seguir, retirado dos dados de Kathleen Jefferson (2013), traz exemplos de situações em que aparecem, de um lado a fala dos homens e do outro a fala das mulheres.

<b>Diferenças existentes entre a Fala dos Homens e a Fala das Mulheres e Diferenças Dialetais.</b>			
<b>Fala dos Homens</b>	<b>Fala das Mulheres</b>		
nà	ã ou ãã	sim	
apa	oka	Venha cá!	
aj mã	anu mã	ir, então	
aj	anu	ir	
bep	kwep	mas	
be ou bir be	tuka/tukwa ou bir tuka/tukwa	Tá vendo? Eu falei para você! o mesmo significado da expressão anterior.	
je tô mÿj nã	xô mÿj nã	Que é isso! (alguém falando com irritação-- entonação diferente da pergunta: "O que é isto?")	
kê wajre	xuk wajre	Desta vez, o que é? Ficar perdido! Acabar-se!	
	ikrewa	expressão de irritação	
	e'õ	expressão de surpresa	
	dy	expressão de dor causada por alguma coisa quente	
	e'ĩ	expressão de uma dor qualquer	
<b>Diferenças Dialetais Comuns</b>			
tebê	ou	tëmbê	rapidamente
memã	ou	mekmã	para eles
prãme	ou	prãmje	querer
tuka	ou	tukwa	Eu falei para você! (fala das mulheres)
ãã	ou	o kwep nã	sim (fala das mulheres)

Figura 11 – Diferenças observadas nas falas masculinas e femininas na língua Mëbêngôkre. Fonte: JEFFERSON, Kathleen. *Gramática Pedagógica Kayapó*. Versão Online. Brasília, DF: Summer Institute of Linguistics, 2013.

Como base na figura acima, há diferenças notáveis entre as falas masculinas e femininas. Andrés Salanova (2001: 15) também notou algumas diferenças lexicais existentes entre falas masculina e feminina, registradas entre os Mekrãgnôti, povo por ele estudado, conforme segue abaixo:

(18)Feminina	Masculina	Português
Anu	aj	‘bem (excl.)’ <sup>42</sup>
ã	nã	‘sim’
oka	apa	‘vamos ou venha cá’
tfo	to	‘part. de ênfase’

<sup>42</sup> Entre os Mëbêngôkre com os quais se desenvolveu este trabalho, *anu* ou *aj* seriam palavras de concordância com algo, em resposta a uma frase interrogativa que exige concordância ou negação.

### 4.3.3 Diferenças de falas no choro cerimonial

Curiosamente, Vanessa Lea (2007: 23) nota que “a reiteração de gênero, ou seja, da dicotomia entre masculino e feminino, pode ser constatada na tabela dos termos de choro” elaborada pela autora. Mas, o contraste entre as formas de fala masculina e feminina é reconhecido entre as línguas tupi, sendo pouco analisado entre as línguas Jê (LEA, 2007).

O choro no que tange aos Mëbêngôkre são presenciados em momentos de alegria quando encontram parentes que não viam a muito tempo. Em momentos de tristeza acompanhado de lamentações quando perdem um ente querido ou quando este encontra-se entre a vida e a morte e, como bem menciona Lea (2007), não há enfoque em virtudes do morto ou acontecimentos que marcaram a sua vida, mas a pessoa que chora faz referência a seus próprios sentimentos de perda.

Lea (2007: 23) explica ainda que em relação ao choro, conforme demonstrado por sua colaboradora Bêribêri, “A explicação dos motivos é particularmente interessante, porque demonstra o orgulho de Bêribêri por pertencer a uma sociedade que sabe honrar seus mortos com a arte do “choro bonito”, que se originou no tempo mítico Mëbêngôkre”.

As diferenças nos choros dos homens e das mulheres residem tanto na grafia quanto na entonação. “É interessante comparar a oratória masculina com o choro feminino que é executado num tom falsete, estridente. Os homens pontuam sua fala com contrações rápidas do diafragma” (LEA, 2007: 23). A seguir será apresentado o quadro dos termos de parentesco, usados no choro Mëbêngôkre.

Quadro dos termos de parentesco usados no choro

Nº	Glosa: minha ou meu...	a) Termo básico de referência b) vocativo	Termo de choro para ego feminino	Termo de choro para ego masculino
<u>1</u>	irmã do pai, avó	a) ikwatýj b) tujwa	aj-imupudjwý(re)	imàjpudjwýri
<u>2</u>	irmão do pai, avô	a) inhênget b) ngetwa	“	“
<u>3</u>	♂ filhos da irmã; ♀ filhos do irmão; ♂ e ♀ netos	a) itabdjwý b) várias formas	aj-itamýdjwý	imàjtamýdjwýri
<u>4</u>	mãe	a) inã b) jêrua	aj-jurudjwý	imàj-jurudjwýri
<u>5</u>	pai	a) ibam b) djunwa	aj-djumudjwý	imàjdjumudjwýri
<u>6</u>	filho/a	a) ikra b) várias formas	aj-ikakra	imàjkakrari
<u>7</u>	irmã	a) ikanikwoj b) várias formas	aj-pidjwý(re)	imàjpidjwýri
<u>8a</u>	irmão (primogênito /e os do meio)	a) ikamy (kutewa / konetã) b) várias formas	aj-ijàrýdjwý	imàj-jàrýdjwýri
<u>8b</u>	irmão caçula	a) ikamy b) várias formas	ajapu	imàj-japuri
<u>9</u>	amigo/a formal	a) ikrabdjwý b) várias formas	aj-bikukonji	imàjbikukonjire
<u>10</u>	esposa	a) iprõ b) taware	-	imàjkjêrikunori
<u>11</u>	marido	a) imied b) taware	aj-ikjêrikuno	-
<u>12</u>	♀ esposa do irmão / nora	a) e b) djwoj	aj-djwýdjwý	-
<u>13</u>	♂ esposa do irmão / nora	a) idj'ypýjn b) popýjn	-	imàjwawàri

14	♂ e ♀ marido da irmã / ♂ e ♀ marido da filha; ♀ irmão do marido	a) idjudjwý b) ♀ ibianhō b) ♂ kràtkà	aj-wawà	-
15?	♀ irmã do marido ♂ irmão da esposa	a) idjumre b) ♀ pomre b) ♂ māj	aj-pomrewà	imājrewàri / imàjdjuudjwýre
16?	mãe do marido	a) idjumrengetx b) pomrengetx	aj-wawà aj-pomrengetxiwý	-
17	mãe da esposa	a) idj'ypýjndjwý b) popýjn-ngetx	-	imājpomrengetxiwý
18 ?	sogro	a) idjumrenget b) ♀ pomrengetx b) ♂ mājnet	aj-wawà aj-pomrengetxiwý	imājrewàri

Figura 12 - Diferenças entre termos usados por homens e por mulheres no choro. Fonte: Lea (2007: 42-43).

Conforme Lea (2007: 23) “A tabela dos termos de choro evidencia a separação sistemática das formas usadas pelas mulheres e pelos homens. A forma feminina geralmente começa com *aj*.” E o marcador de primeira pessoa *i-*, às vezes contrai junto, tornando-se *aj*. “A maioria dos termos usados pelos homens contém o sufixo *ri*”, cujo significado Lea (2007: 23) desconhece.

As diferenças de falas masculinas e femininas, não são apresentadas apenas em termos comuns, usados no cotidiano. Mas a diferenciação entre as falas pode ser observada também em termos das cerimônias e nas relações de parentesco (LEA, 2007). Tema que ainda rende muita discussão em termos da pesquisa antropológica e linguística.

#### 4.3.4 As marcas textuais presentes em mitos Mëbêngôkre

Ainda para este capítulo, buscamos apresentar, com base nos mitos documentados com versão na língua, marcas textuais recorrentes e que caracterizam um texto em língua Mëbêngôkre. Assim como os marcadores de perguntas, há marcas da oralidade que caracterizam o texto narrativo em Mëbêngôkre. A seguir seguem alguns exemplos retirados dos mitos em anexo.

Marcas textuais	Possíveis significados
<i>Më ba kukamarë</i>	‘termo comum em início de mitos que indica os ancestrais/na ancestralidade’
<i>tàn nê jã</i>	‘indica término da narrativa’



<i>ãne</i>	‘encontrado em final de frases afirmativas’
<i>kum</i>	‘previsão de início de fala da personagem’
<i>ne kum</i>	‘indica o início de fala de alguém’
<i>mã kum</i>	‘indica o início de fala de alguém’
<i>kum aton</i>	‘indica repetição de fala da personagem’
<i>nhym</i>	‘marcador de pergunta’
<i>nhym kam/ nhym mẽ</i>	‘então’
<i>ne kam</i>	‘então’
<i>kam</i>	‘lugar/situação’
<i>õ ’tẽ, õ ’tẽ, õ ’tẽ...</i>	‘alongamento na frase para indicar tempo percorrido para chegar ao destino’

Quadro 8 – marcas textuais presentes nos mitos documentados para o presente trabalho.

A língua Mëbêngôkre apresenta diversos recursos discursivos assim como todas as línguas naturais. Tais recursos tornam-se conhecidos por nós quando realizamos o trabalho de observação com textos, sejam orais ou escritos.

Para concluirmos, será apresentado a seguir um quadro de itens gramaticais, em versão adaptada, com base em dados da *Gramática Pedagógica Kayapó* de Kathleen Jefferson (2013), no intuito de propiciar conhecimento de algumas palavras do léxico Mëbêngôkre, que também se fazem presentes nos mitos apresentados na língua, no anexo deste trabalho.

#### ITENS LEXICAIS

ITEM LEXICAL	SIGNIFICADO
<i>bê</i>	‘a detrimento de’
<i>bu ’ã</i>	‘ao redor de’
<i>djwỳnh</i>	‘aquele que’
<i>djônh</i>	‘verdadeiramente’
<i>ar</i>	‘aspecto’
<i>mã</i>	‘a vantagem de’
<i>tẽ, mõ</i>	‘chegar a ser’
<i>kôt</i>	‘com’
<i>o ba</i>	‘continuativo’
<i>o dja</i>	‘continuativo’
<i>o nhỹ</i>	‘continuativo’
<i>kurũm</i>	‘de’

<i>ã</i>	‘de alguém’
<i>kumrêx</i>	‘decisivo’
<i>’ã</i>	‘em, no/a’
<i>bê</i>	‘em, no/a’
<i>bê</i>	‘identificador de pessoas’
<i>kam</i>	‘em, no/a’
<i>bit</i>	‘ênfase’
<i>ne kam</i>	‘então’
<i>nhym kam</i>	‘então’
<i>arek</i>	‘ficar, continuar’
<i>djành</i>	‘gostar/gostoso’
<i>kĩnh</i>	‘gostar/feliz’
<i>we</i>	‘informações indiretas’
<i>o</i>	‘instrumento’
<i>ta neja</i>	‘isto e’
<i>ro’ã</i>	‘junto com’
<i>mexkumrêx</i>	‘muito bem/bom’
<i>kêt</i>	‘negativo’
<i>ketkumrêx</i>	‘negativo enfático’
<i>kati</i>	‘negativo’
<i>ari kati</i>	‘negativo enfático’
<i>mã</i>	‘para/vai’
<i>’yr</i>	‘para/vai’
<i>amim</i>	‘para mim’
<i>wa</i>	‘para lá/lá’
<i>kute</i>	‘geralmente indica adjetivos e pode ser usado em perguntas e respostas’
<i>got</i>	‘pergunta retorica’
<i>kam</i>	‘por causa de/marcador de lugar’
<i>djà</i>	‘nominalizador’
<i>õ</i>	‘possessivo’
<i>mã</i>	‘pronomes + <i>mã</i> ’
<i>kadjy</i>	‘proposito de’

<i>mã</i>	‘proposito de’
<i>ÿr</i>	‘quase, agora’
<i>prãm</i>	‘querer’
<i>o</i>	‘referente pessoal’
<i>pumũnh/mar</i>	‘saber’
<i>bit</i>	‘so’
<i>dja</i>	‘tempo futuro’
<i>ne</i>	‘tempo não futuro’
<i>pa/arym kêt</i>	‘terminar’
<i>aben</i>	‘um para outro’
<i>akubyn</i>	‘voltar’

Quadro 9 – quadro de itens gramaticais em versão adaptada, com base no índice de itens gramaticais da Gramática Pedagógica Kayapó de Kathleen Jefferson (2013).

Os itens lexicais apresentados são comumente usados na língua e servem para que se tenha uma noção básica de termos que formam as sentenças em Mëbêngôkre. Este capítulo teve como objetivo realizar uma síntese introdutória sobre os principais aspectos da língua Mëbêngôkre, sem adentrar em uma análise linguística mais profunda, pois esse não é o objeto de estudo principal do presente trabalho, mas a discussão é essencial para o entendimento de como funciona a organização cultural desse povo, visto que língua é uma prática social e portanto está intimamente relacionada à cultura.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve como objetivo estudar sobre cultura, língua e oralidade Mëbêngôkre, buscando um diálogo com base nos mitos. No primeiro capítulo empenhou-se em trazer um apanhado geral de características culturais do povo Mëbêngôkre, destacando temas como as cerimônias, nomes e *nekretx*, com vistas a propiciar a contextualização e melhor entendimento do que se fala no decorrer da pesquisa. Uma completa descrição etnológica pode ser encontrada em Vanessa Lea (2012) e Anton Lukesh (1976), além de outros trabalhos, como os de Lux Vidal (1977), Terence Turner (1992), *et all*.

O segundo capítulo buscou-se compreender a representação do mito para os Mëbêngôkre, seguido de uma comparação dialógica das versões de um mito Mëbêngôkre. *Homem onça*, dos Irã'ãmrãire, um grupo já extinto, documentado por Curt Nimuendaju (1986). *Homem-cachorro*, documentado por Anton Lukesch (1976), entre os Mëbêngôkre de Gorotire e Kubenkrakein. E, *Homem sapo*, versão existente entre os Mëbêngôkre do Sul do Pará. Ambos possuem enredo parecido, mas mudam-se os animais de referência. As versões *homem-cachorro* e *Homem onça*, não foram reconhecidas entre os Mëbêngôkre com os quais realizou-se essa pesquisa. Encontra embasamento em Anton Lukesch (1976), Viveiros de Castro (2017; 2018) e Mano (2012).

O terceiro capítulo tratou teoricamente, sobre cultura, oralidade, memória e mito, como temas que se entrelaçam nos mitos Mëbêngôkre, povo caracterizado como de tradição oral. O texto encontrou embasamento em Louis-Jean Calvet (2002; 2011), o qual argumenta que ser de tradição oral não implica que as sociedades que detém a escrita sejam mais importantes. Significa dizer que ainda não sentiram a necessidade de trilhar o caminho para a escrita, e essa não deve ser uma motivação do ponto de vista externo, mas sim interno ao povo. Dialogando com Calvet (2011), o terceiro capítulo encontrou embasamento em estudos do antropólogo Jack Goody (2012), que correlaciona mito, ritual e oralidade, perpassando pela definição de mito com base no povo por ele estudado, fazendo referência ainda a literatura oral e a relação desta com as sociedades sem escrita.

O quarto e último capítulo tratou de aspectos da língua Mëbêngôkre, apresentando uma síntese sobre as principais características, como os aspectos fonológicos, morfossintáticos, bem como as diferenças culturais na fala de homens e mulheres, uma tentativa de mostrar como a língua de qualquer povo está intrinsecamente ligada a cultura. Os principais estudos que embasaram o referido capítulo foram os de Andres Salanova (2001)

Aryon Rodrigues (2001) e Maria Amélia Reis Silva (2001), bem como os trabalhos do SIL - *Summer Institute of Linguistics* e outros.

Como bem coloca Lea (2012), parece impossível organizar os mitos Mëbêngôkre cronologicamente, mas é possível dizer que existe uma harmonia e remontam a histórias que se conectam, sobre as quais podemos concluir que, inicialmente, os Mëbêngôkre viviam no “céu”. Quando o caçador encontrou o caminho para a terra, tem-se uma nova etapa no curso da história. Os que lá ficaram foram considerados como as estrelas, não partilharam inicialmente dessa nova trajetória.

Mas por outro lado, os Mëbêngôkre que povoaram a terra estavam desprovidos de força e a braveza, não podiam ser chamados de verdadeiros Mëbêngôkre, até que passassem pelo ritual que ocorre no mito do grande gavião, com a imersão dos irmãos ancestrais na água, envolvidos em um tronco de madeira. Os irmãos deram início ao nascimento do povo verdadeiro, a gente nascida do buraco entre as águas, os Mëbêngôkre. Foi nesse mito que os Mëbêngôkre também aprenderam a chorar e o cantar bonito.

A partir desses acontecimentos míticos, os Mëbêngôkre, agora bravos e fortes, foram agregando a suas riquezas outros elementos como o fogo “roubado<sup>43</sup>” da onça, o qual possibilitou assar carnes e os demais alimentos. O manejo das roças orientado por Nhàkpôkti (a mulher estrela), que possibilitou a plantação, sobretudo de batatas, macaxeira e bananas.

Nos demais mitos os Mëbêngôkre aprenderam cantos, danças, nomes e tiveram posse de artefatos, alguns, considerados *nekretx* até os dias atuais. No mito dos homens sapos tiveram acesso ao adorno cerimonial que os meninos iniciados usam na cerimônia do *bem*. E, como já citado, conforme Jobal Kayapo (2019), possivelmente, em algumas versões, uma mulher Mëbêngôkre tenha criado um filho de homem sapo, que os teria ensinado também as danças e o canto entoado no *bemp*, ainda nos dias de hoje.

No mito da grande árvore do milho, os Mëbêngôkre realizaram cisões, distanciando-se de tal maneira uns dos outros que passaram a falar línguas e dialetos diferentes. Curiosamente, esse acontecimento ocorreu na beira de um grande rio, colocando novamente a água como lugar de transformação, inclusive no âmbito linguístico.

Como se pode observar os mitos e os feitos dos antepassados convergem com o presente Mëbêngôkre. Neles é possível encontrar elementos culturais, históricos e linguísticos, mas que possivelmente, jamais serão totalmente compreendidos pelo pesquisador não indígena, pois muito do que se encontra nos mitos não são para o nosso entendimento.

---

<sup>43</sup> Há versões em que o fogo não foi roubado, mas entregue aos Mëbêngôkre com consentimento da onça fêmea. Em outras versões o fogo foi roubado.

É possível concluir ainda que os elementos da natureza, como as plantas, a água, os animais, o fogo e as aves, ocupam lugares essenciais nos mitos e na vida dos Mëbêngôkre, não somente como fonte alimentícia, mas, culturais. E a destruição desses elementos pode significar a própria destruição cultural Mëbêngôkre. Quando ocupam e devastam as matas de suas terras, estão destruindo o patrimônio material e imaterial dos povos indígenas, pois as representações simbólicas presentes na natureza, vão além do que pode alcançar nossa vã imaginação.

Diante disso, o presente trabalho buscou conduzir um sobrevoo sobre os mitos Mëbêngôkre na tentativa de relacioná-los, sobretudo a elementos culturais, linguísticos e históricos, desviando-se da análise mitológica em si, pois compreende-se que este é um tema caro à antropologia e que não seria possível esgotar-se em uma dissertação de mestrado.

Como se pode observar, os mitos Mëbêngôkre são transmitidos, ainda nos dias atuais, de forma oral, pois ainda não há registros de documentações destes pelos próprios indígenas, haja vista que a língua ainda não se encontra padronizada. Talvez os Mëbêngôkre ainda não tenham sentido a necessidade de colocar seus mitos em papel, pois como bem salienta Célia Xakriabá (2018) nem tudo pode ser escrito em papel, pois ultrapassa esses limites.

Dessa forma, os quatro capítulos que compõem o presente trabalho, buscou dialogar sobre a cultura, a oralidade e a língua com base nos mitos Mëbêngôkre, pois são temas que os perpassam, mesmo que indiretamente, como é o caso da língua, mas que são fundamentais para a compreensão dos mitos.

## REFERÊNCIAS

BARRETO, C. **Cerâmica e complexidade social na Amazônia antiga: uma perspectiva desde Marajó**, 2010.

BAZIN, J. A cada um o seu bambara. In: Amselle, Jean-Loup; M'Bokolo, Elikia (orgs.). **No centro da etnia: etnia, tribalismo e Estado na África**. Petrópolis: Vozes, 2017: 119-167.

BENICIOS DE CARVALHO, A. W. Narrativas Guajajara: a voz indígena para além das aldeias. Unicam: **Anais eletrônicos do Encontro Nacional de História Oral**. 2018. Disponível em: <[http://www.encontro2018.historiaoral.org.br/resouces/anais/8/1525142190\\_ARQUIVO\\_trabalhounicamp/.pdf](http://www.encontro2018.historiaoral.org.br/resouces/anais/8/1525142190_ARQUIVO_trabalhounicamp/.pdf)>. Acesso em: 15 de agosto de 2018>.

BENICIOS DE CARVALHO, A. W. **Narrativas Oraís Guajajara: acervo cultural e textualidades indígenas**. *Dissertação de Mestrado*. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.

BRASIL. C.N.E. C.E.B. **Resolução nº 05/2002. Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica**. Disponível em: <[portal.mec.gov.br/docman/junho-2012-pdf/11074-rceb005-12-pdf](http://portal.mec.gov.br/docman/junho-2012-pdf/11074-rceb005-12-pdf)>. Acesso em: out. 2017.

CALVET, L.J. [1942]. **Tradição oral e tradição escrita**. (Tradução Waldemar Ferreira Netto e Maressa de Freitas Vieira) – São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

CALVET, L.J. **Sociolinguística: uma introdução crítica**. Tradução Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2002, 160p., 18cm.

CAMARGO, N. S. **Tapayúna (Jê): aspectos morfossintáticos, históricos e sociolinguísticos**. 2015. 210 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2015.

CARNEIRO DA CUNHA, M. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Ubu Editora, 2017, 432 pp.

CASTRO, C. (org.). **Evolucionismo Cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CLASTRES: [1963] 2003. A Sociedade Contra o Estado. In: **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. São Paulo: Cosac Naify.

COHN, C. **Relações de diferença no Brasil Central: os Mebengokré e seus Outros**. 2006. 185 f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2006.

CORREA XAKRIABÁ, C. N. **O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada**. Repositório UnB, Dissertação de Mestrado. Brasília – DF, 2018. 218 p.

COSTA, D. M. **Mundos Virtuais: Uma Proposta de Teorização sobre a Prática das Simulações Computacionais na Arqueologia.** *Revista de História da Arte e Arqueologia*, v. 18, 2012.

CUCHE, D. **A Gênese Social da Palavra e da Ideia de Cultura.** *In: A Noção de Cultura nas Ciências Sociais.* Bauru: Edusc, 2002, pp. 17-32.

CURT, N. **104 Mitos Indígenas Nunca Publicados. A redescoberta do etnólogo teuto – brasileiro (org. Eduardo B. Viveiros de Castro).** *Revista do IPHAN* Nº 21, 1986.

DEMARCHI, A. **Metoro Kukràdjà: ensaio foto etnográfico sobre a estética ritual Mëbêngôkre- Kayapó.** Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2015.

FERREIRA, D. C.; KAYAPÓ, I. **Menire bij'ôk: uma cerimônia de mulheres Mëbêngôkre.** *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-oeste*, 5 (10): 141-152, ago./dez., 2018.

GONÇALVES, A. F. **Sobre o Conceito de Cultura na Antropologia.** *In: Cadernos de Estudos Sociais.* Recife, v. 25, nº.1: 061-074, jan/jun., 2010.

GOODY, J. **O mito, o ritual e os oral.** Trad. Vera Joscelyne. – Petrópolis, RJ. Vozes, 2012.

JEFFERSON, K. **Gramática Pedagógica Kayapó.** Versão Online. Brasília, DF: Summer Institute of Linguistics, 2013.

KAYAPÓ, I. **Minicurso Kayapó Instrumental.** São Félix do Xingu, Unifesspa/IEEX, 2019. (Frases interrogativas).

LEA, V. R. **Gênero Feminino Mëbêngôkre (Kayapó): desvelando representações desgastadas.** *Cadernos Pagu* (3), 1994, pp. 85-115.

LEA, V. R. **Uma aula de choro cerimonial Mëbêngôkre.** *In: Línguas e culturas Macro-jê.* Aryon D. Rodrigues e Ana Suely A. C. Cabral (Organizadores). Brasília/DF: Editora UnB/Finatec, 2007, 180p.

LEA, V. R. **Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central.** São Paulo: Edusp, Fapes: 2012.

LEA, V. R. **Antropologia e Linguística Perdem com a Falta de Diálogo Entre as duas Disciplinas.** São Félix do Xingu, Pa: Oficina sobre terminologia de parentesco Mëbêngôkre, Unifesspa, 2019.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural.** São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LÉVI-STRAUSS, C. **Mito e significado.**[1978] –Reim: – (Perspectivas do homem; 8) Lisboa/Portugal: Edições 70 LDA, 2018.

LÉVI-STRAUSS, C. **O Cru e o Cozido.** [mitológicas]. (Tradução: Beatriz Perrone-Moisés). São Paulo: Editora Brasiliense, 1991, 1ª edição.

LUKESCH, A. **Mito e vida dos Caiapós.** São Paulo: Editora Pioneira, 1976.



MANO, M. Sobre as penas do gavião mítico: história e cultura entre os Kayapó. Campo Grande, MS: *Tellus*, n. 22, pp. 133-154, jan/jul. 2012.

MELATTI, J. C. **Índios no Brasil**. São Paulo: HUCITEC; EDUNB, 1993, 7ª edição.

PAIAKAN: Projeto de Criação da Universidade Kayapó-Mêbêngôkre. **Acervo ISA**. Krenhêdjá, 1994. Disponível em <<https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/projeto-de-criacao-da-universidade-kayapo-mebengokre>>. Acesso em: <15 de agosto de 2018>.

PARÁ, C.E.E. S.E.E. **Resolucao nº 215/2010**. Disponível em: <[www.cee.pa.gov.br/sites/default/files/RESOLUCAO\\_215\\_2010\\_REGIMENTO\\_EDUC\\_INDIGENA-1.pdf](http://www.cee.pa.gov.br/sites/default/files/RESOLUCAO_215_2010_REGIMENTO_EDUC_INDIGENA-1.pdf)>. Acesso em: out. 2017.

PEQUENO, E. Trajetória da reivindicação Kayapó sobre a Terra Indígena Badjônkôre. Brasília, DF: **Revista de estudos e pesquisas**, v. 1, n. 2, pp. 249-288, 2004.

RODRIGUES, A. **Biodiversidade e Diversidade Etnolingüística Na Amazônia. Laboratório de Línguas Indígenas**. Instituto de Letras, Universidade de Brasília. Publicado em Maria do Socorro Simões. (Org.). *Cultura e biodiversidade entre o rio e a floresta*, 1 ed. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001, v. 1: 269-278. Disponível em > [http://www.amazoe.org.br/textoreferencia/biodiversidade\\_e\\_diversidade\\_etnolingustica.pdf](http://www.amazoe.org.br/textoreferencia/biodiversidade_e_diversidade_etnolingustica.pdf). Acesso em: 16/12/2019.

RODRIGUES, A. D. **As Línguas Amazônicas Hoje**. Org. F. Queixalós e O. Renault-Lescure. São Paulo – SP: ISA, 2000.

RODRIGUES, A. D. **Línguas indígenas brasileiras**. Brasília, DF: *Laboratório de Línguas Indígenas da UnB*, 2013. Disponível em: <<http://www.laliunb.com.br>>. Acesso em: 05/11/2017.

RODRIGUES, A. M. **O Kayapó (Metyktire) e o Fogo: narrativas e práticas observadas no tempo e no espaço**. Dissertação de Mestrado, UnB, Brasília – DF, 2017.

SAHLINS, M. O. O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica – Parte I, **Mana**, v. 3, n.1, 1997, pp. 41-73.

SALANOVA, A. : **A nasalidade em Mebengokre e Apinaye: o limite do vozeamento soante**. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2001.

SCHAAN, Denise. Pärssinen, Martti. Ranzi, Alceu. Piccoli, Jacó César. Geoglifos da Amazônia ocidental: evidência de complexidade social entre povos da terra firme. **Revista de Arqueologia**, 2007.

SILVA, M. A. R. **Pronomes, ordem e ergatividade em Mêbêngôkre (Kayapó)**. Dissertação de Mestrado. Campinas, SP: Repositório da Unicamp, 2001.

SOBREIRO, C. **Trilhas dos imaginários sobre os indígenas e demografia antiautoritária: um experimento de antropologia anarquista**. União da Vitória (PR): Monstro dos Mares, 2018, 180 p.

SZTUTMAN, R. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – Pensando com Isabelle Stengers. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, pp. 338-360, abr. 2018.

TURNER, T. Os Mebengôkre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. In: CUNHA, M.C. (Org.) **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 311-338, 1992.

THOMSON, R. R. G. *Me Bakukamã-re'ã Ujarenh – neja*. **Lendas Kayapó**. *Summer Institute of Linguistics*, Brasília, DF, 1981.

TRAPP, E. R. **A apostila Kayapó**. *Summer Institute of Linguistics – SIL*, 2014.

TRAPP, E. R. **Introdução à lista dos verbos Kayapó**. *Summer Institute of Linguistics – SIL*, 1968.

TREVISAN, R. O Povo Kayapó 2, A'ukre. 1983, **Acervo ISA**. Disponível em: < <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/o-povo-kayapo-2> >. Acesso em < 15 de agosto de 2018 >.

TRIGGER, B. G. Arqueologia Histórico-cultural. In: **História do Pensamento Arqueológico**. Tradução: O.T. Serra. São Paulo: Odysseus Editora, 2004, pp.144-200.

TRONCARELLI, M. C. (Org.). **Meprire Kute Mebengokre Kaben mari kadjy â'pi'ôk neja – Livro de alfabetização na língua Mëbêngôkre**. Tucumã-PA: Associação Floresta Protegida. 2015. 152p.

VIDAL, L. B. **Morte e Vida de Uma Sociedade Indígena Brasileira**. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1977. 197p.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**: São Paulo: Ubu Editora, 2017 480 pp.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, n-1 ed., 2018 288 pp.

#### REFERÊNCIAS CONSULTADAS

BRASIL. CNE. Parecer CNE/CEB n. 14. **Diretrizes Curriculares Nacionais da Educação Escolar Indígena**. Brasília: MEC, 1999.

CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia de Letras: SMC. FAPESP, 1992, pp. 310-338.

COHN, C. Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 43, n. 2, pp.195-222, 2000.

COHN, C. Educação escolar indígena: para uma discussão de cultura, criança e cidadania ativa. **Revista Perspectiva**, Florianópolis, v. 23, n. 2, pp. 485-515, 2005.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva /Maurice Halbwachs**. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2003, 224p.

MANO, M. Metáforas Históricas e Realidades Etnográficas: A construção de uma história do contato Kayapó no Triângulo Mineiro. Uberlândia, **Cad. Pesq. Cdhis**, v. 23, n.2, jul./dez. 2010.

PIMENTEL, S. Cosmopolítica Kaiowá e Guarani: uma crítica ameríndia ao agronegócio. In: **Revista de Antropologia da UFSar**, v. 4, n.2. : 134-150, 2012

SAHLINS, M. O. **Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich**. (Trad. Fraya Frehse). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, Ed., 2008.

SEKI, L. A linguística indígena no Brasil. **Revista D.E.L.T.A.**, São Paulo, v. 15, nº especial, pp. 257-290, 1999.

#### REFERÊNCIAS ORAIS

KAYAPÓ, Bàri' y. Entrevista Oral [gravada] por Dilma Costa Ferreira. São Félix do Xingu-PA, 2019.

KAYAPÓ, Bepdjá. Entrevista Oral [gravada] por Dilma Costa Ferreira. São Félix do Xingu-PA, 2018.

KAYAPÓ, Ireràj. Entrevista Oral [gravada] por Dilma Costa Ferreira. São Félix do Xingu-PA, 2018.

KAYAPÓ, Irerwyk. Entrevista Oral [gravada] por Dilma Costa Ferreira. São Félix do Xingu-PA, 2018.

KAYAPO, Jobal. Comunicação Individual para Dilma Costa Ferreira. Ourilândia do Norte - PA, 2019.

KAYAPO, Krwyjtijê. Comunicação Individual para Dilma Costa Ferreira. São Félix do Xingu-PA, 2019.

KAYAPÓ, Pitu. Entrevista Oral [gravada] por Dilma Costa Ferreira. São Félix do Xingu-PA, 2018.

KAYAPO, Tomjajkwua. Comunicação Individual para Dilma Costa Ferreira. São Félix do Xingu-PA, 2018.

## ANEXOS

### 1. KUBĚ BRIRE

Me ba kukamārê ne òntômo akubyt mō kam ijmōti à adjôre, ijmōti jabatànĥ à ne me djà, nhym kam me ò amikôt kra kubê ngàdjyre o'tê, nhym kam me ariren à prôn, nhym kam bàm kutêp: - kôjrun nhy pi ane wabit. Kutêp kôjrun nhy, nhym aren ò prôn atum nhym ijmōti aрым proroprôn ne nhym kurun me'ô ari amajkryt ne wabi. Ne kaprân à pro djà aben kutã òmunĥ ò kyn nôj ne me'ô ari nhi'ijangre kamrêk ne ari kaprân à pro djà pumunĥ ò kyn nôj, ne nhym me ngô proroprôn. Ne nhym me'ô jakra ngry à akubyt tē krumenĥ bôj ne kra mã kum ajé òn amre rut anhōwykre ane mej me riknhō me nhym rut òwykre aрым òwykre ònhy. Nhym me aрым kuni bôj. Nhym aрым akamàt ne nhym aрым bam mã aren ne kum – djunwã me'ô ari amajkryt ari ngô kurun wabi aben kutã kaprân à prô pumunĥ ò ky, me'ô ari nhi'ijangre kamrêk ne ari kaprân à prô pumunĥ ò kyn noj nhym myjja ngô proroprôn ne ane. Nhym kam aрым kamy ari kum aren ne aрым amijo mrun ne aben mã ari aje mrun kêt kam. Piren mã àte mrun kam Piren ane ne jànĥ mrun kumejti ane ne ariami ò mrum ò mō. Nhym kato ne aрым me mã kreraj ne nhym bam aрым ari kum aren atom ne me'ô arōmun nàn me'ô ari nhi'ijangre kamrei ne aben kutã kaprân à pro djà pumunĥ ò kyn nj nhym myjja ngô proropôn ne ane. Kwaj gari jànĥ me à ba djumari ònhy ane. Nhym kàjbê akamàt atum nhym bàm ari kum ari atôn me ajo tē me à ajmàt dji ane. Nhym ari te, te me kuma nhym me mejkumrenĥ. Nhym ari akubyt ten bàm mã kum - kati djunwã me mejkumrēnĥ ane. Nhym ari nhy nhyry atum ne nhy bàm ajte ari kum aton – me ara'ô tē me omunĥ ane. Nhym ari me yry tē. Me yry tē nhym me kamrô ky. Ari kajpa nhym ari kam djari ne aben mã kum mrāmri ne atonhre me'ô araren ane. Ne kam aрым akubyt tē ne bàm mã kum – mrāmri ne akàmreere me'ô araren ane waj ne ba ari tē nhym me kamrô ky ari kajpa ane. Aрым me ari muwa nhy. Nhym aрым akati. Nhym aрым ari me yry mō. Mō me yry bôj. Nhym kuben brire prine me kukrê, mē'i, me kamrô ò nōrō kêt. Nhym ari me yry djà yry bôj aрым ro àkri ro à mydjê kêt amàt bê ne aрым muwa. Bàm aрым ari kum kaprân kà yry kukija nhym aрым ari kri mã mō. Ne mō aрым kri kam bôj nhym me arikutã prô ne nhym arimã me kum - myj yry ne ga me aprôn ne. Aрым ne myjja me kuni bi ane. Nhym aрым me muwa. Nhym me kwy apynĥ ami òmra. Me nire aben mã nhym ari aрым akubyt yry me omō, me kute mjêt opānĥ. Kubê brire nhimeï kadjy nhym ari me nire ò mō adjôre nhym ari me mã kangrôre kaprân nhym me kuga kukre. Nhym akati nhym me mō. Nhym ari ajte me mã kukryt jã bi. Nhym me kukre ne mō! Aрым ijmōti yry bôj. Nhym te ijmōti jabatànĥ Nhym me ba kukamārê nire ki ò'te

o'jpôk. Nhym ki jaka, nhym me ngôn̄h mã kure ne ò'tê, ò'tê, ò'tê! Nhym arym ngô já prô̄rô̄pron ne nhym kubê brire kra kumren̄h ne a kà̄j punê̄j ò'ba, nhym me mã kupa akà̄j àkurê ne ò'tê, ò'tê, arym abatàn̄h ja yry ò'bô̄j ne ò'tê, ò'tê, ò'tê, imej ne nhym ari benjadjwyr já me katàn̄ ne ame abatàn̄h a ne me kà̄jmã akà̄j punê̄ ò mō, nhym me ame kubi ne kamama, nhym arym myjja ò'kê̄t. Nhym me nire aben mã kum jàn̄h dja gu me ngô no kà à ngô̄rô ane. Kam ngô no kà à nhy, nhy, nhym akati. Nhym mẽ nire mej ò pàn̄h arym kubê brire kuni bi. Tàn̄ ne já (BÀRI'Y KAYAPÓ, 2019).

## 2. PINGÔ BÊ KUBÊ

Amrê̄bê ne me bakukamrâre kam, nhym pingô baw já tin ri ò okuê, akamà̄t kô̄t bit ne yry mret bô̄j ne kuri ikwã. Nhym akati mra nhym mã mrã kuni kô̄t ò wã nhyry o tē. Nhym kam kamy – ije ba gon ijon̄h mã ari ò já pumu ane. Nhym arym ajte akati mã tãn̄ kato. Nhym arym kô̄t amiprire kô̄t tē, kum kreraj ne kô̄t tē. nhym tē arym kubê pingô. Ne kam arym kà̄j mã pi à tē. nhym pingô kumej ne, nhym nhym tē ne ipô̄kri wajê̄t. Nhym are, omun̄h o dja, kam arym akubyt te. Nhym nire já arym tujarô. Kam arym kra ruwa. Kra tire ãne kam mejkumren̄h. Nhym kam kà̄jbê ruk atum nhym nã já arym ire ane. Nhym kamy arym ajte no tyn̄h ne nō, arym omu, nhym kanikwyn̄h kra ò ikwã ngô̄rô, nhym kra arym kubê pingô, mran nã ykaôro owarijã, kuni kô̄t ne ò wanhyry o tē, nhym nã arym ire ane. Nhym akati nhym kam kamy arym kanikwyn̄h kra bi, kam me krã̄pti mã are, nhym me krã̄pti mō, arym pingô pari bê wô̄re ôdjã kumej ne kam arym kumadjã, nhym arym pô̄rô. Nhym pingô arym kubê kubê, amra ne kato, rē ne , arym kuni xê̄rê, nhym me arym kuni ga, nhym arym me'ô kanikwyn̄h arym ajte akubyt, ajte mejkumrê̄n̄h, arym ajte inti, arym mejkumrê̄n̄h (BÀRI'Y KAYAPÓ, 2019).

## 3. TEDJWARE

Amrê̄bê ne mẽ bakukamãre kam, mjê̄xê̄t Betorotire pari kanhuwa, nhym kam ami kam prô̄ni, nhym arym pari rerene nhym mẽ bà adjô̄rere katà nhym ba ngê̄ntê prô. Mrãn kutê̄p kikre pi re ne akubyt mrãn ka tà mẽ kô̄t ômrã. Nhym arym mẽ'ô ba ngê̄ntê mẽ prôn o'kuê, nhym ba ngê̄ntê prô akubyt mrãn nhym nikà nhirê̄j ôrê̄n̄h pumu arym ngryn ne nhym arym pari rê̄rê ne arym ba ngê̄ntê ami té djuwa ò'nhy ne arym prine ami té djuwa. Nhym mẽ ajte mō. Adjô̄re nhym ba ngê̄ntê prôn ajte mã mẽ kô̄t tē kute ê̄je kikre pi maj mã nhym nhym ba ngê̄ntê arê̄n̄ kutep nō. Nhym ba ngê̄ntê prôn tēn kikre pi mẽ arym amrê̄ bân̄hō̄rô by o'tê kute ajte mẽ kô̄t kute o tēn kadjy. Nhym arym ajte mẽ'ô ba ngê̄ntê bê prô ôrê̄ nikàn̄hirê nhym ba ngê̄ntê omu arym ngry! mejne nhym yry tē yry bô̄j ne kum amrê̄ ba atu

gu òn me kòt ane. Nhyim kum amakênh ane. Nhyim amu akênh nhyim on amim ikrej pynê ijbum nhipôkri kum tē jādjà ane, òkamjê aрым kubi ne aрым mã tē. Aрым ne ba ngêntê adjuwê ami jo tē. Aрым mã to tē. Aрым ne ba ngêntê ari rên à mē kupa, puru à mē kupa. Nhyim mē aрым òmaje aminhin kamrin kikre murun kurên nhyim bit ba ngêntê aрым mē'ò myry djá kaprire tē. Nhyim mē aрым kadjy àjprôn ne mē abên mã kum: - gu mē'ò ba ngêntê bi ane. Aрым ne mē ba ngêntê kadjy kuni akuprô. Aрым kadjy àbêrêdjà by ò nhy ne aрым kadjy bàjrerek krátá, krã jamin ne kum krôkkrôkti dji ne amin ne aрым abên mã kum òn arajo ba ngêntê mã kà ane. Nhyim mē'ò jã ba ane aрым kum Tedjuware kak kak ane, nhyim nhyim ba ngêntê tē ne wã êk ne bàjrerek mã ami tē jadjàn ane. Aрым me ti tin ne. Aрым kubi ne omô, kikre myry kumej, nhyim akati nhyim mē mē ôkre mã: - arajotê ba ngêntê ane. Nhyim mē ôkre tē, tē nôrô dja, kamy nhyim ba ngêntê aрым ajte ti nê tē. Aрым ajte puru mē ariren à mã o tē. Nhyim kam mē'ò nire aрым abên mã kum: - ikràp gu yry kamêrê òdjô tá ane. Ne ari abên mã kum: - ngê òn gu ba kòt kato gu òn kubi ane. Ne aрым tē ari abên mã àkarô ò tē ne ari tē aрым kamêrê yry bôj aрым ne jã ôruwa, jã ôruwa jã yry ne ari aрым ajte amrê wabi nhyim ba ngêntê aрым ari kòt bôj ne aрым jã bàrikràj amy nhyim ikjê já kum: ikràp aрым ne abàrikràj amy ane, nhyim amibêj ne aрым a té kam nhy. Nhyim ba ngêntê aрым kàj mã kòt tē, ne kum djàm aрым ne ba atêp djàm aрым ne ba atêp nhyim kum ne aрым ne ga itêp ne ane. Nhyim ikjê jã kum anôrà dja ajowapa ane. Nhyim ari kadjy ajte jã kráta. Nhyim aрым òrán ne jã, nhyim kakre ikre kòt kum kamêrê jã tē jã dja ane. Ne arên apari mã tē. Ò'tê, ò'tê, ò'tê! amu kujã tē nhyim êjum ne mō tuk ane. Nhyim mē kri bê kuma ne abên mã kum: - aрым ne mē'ò Tedjuware bi ane. Ne aрым kuni yry bôj ne, aрым prine kàjy ne prine krã kate nhyim krã kanhin apunh prô ne kubê ne krã kànhek ne kubê kôpre jã ne, kum kànhenhnhê jã aрым ne ò nire ari me nêje Tedjware bi. Tãm nê jã, Tedjware àujarên ne jã. Tedjware idji mej bê ne Betorotire (BÀRÌ'Y KAYAPÓ, 2019).

APÊNDICE

**II - Caminhos trilhados para realização da pesquisa**



Figura 13 - Porto da Aldeia Rikaro, 2018. (Foto: arquivo pessoal).



Figura 14 - Porto da Aldeia Kruwanhongô, 2018. (Foto: arquivo pessoal).



Figura 15 - A busca pelo pequi da floresta (*prin*) na aldeia Rikaro, 2018. (Foto: arquivo pessoal).





Figura 16 - Crianças (*mẽ prire*) na aldeia Kawatire, 2018. (Foto: arquivo pessoal).



Figura 17 – O trabalho de produção de acessórios para a festa do índio (19 de abril), aldeia Kremajti, 2019. (Foto: arquivo pessoal).



Figura 18 – Atividade coletiva (na ocasião exercida por homens) de separação de pedaços de carne de uma vaca, na aldeia Kremajtí, 2019. (Foto: arquivo pessoal).



Figura 19 – Aldeia Rikaro. Fonte: arquivo pessoal, 2018.



Figura 20 – Aldeia Kruwanhongô<sup>44</sup> (“flecha da água ou lugar de flechas<sup>45</sup>”). Fonte: arquivo pessoal, 2018.



Figura 21 – Aldeia Kawatire (“Pilão grande”). Fonte: arquivo pessoal, 2018.



Figura 22 – Aldeia Krimejny<sup>46</sup> (“nova aldeia bonita”), imagem vista da entrada. Fonte: arquivo pessoal, 2018.

<sup>44</sup> A aldeia Kruwanhongô é relativamente nova e originou de uma cisão da aldeia Rikaro. Mas, lá reúne também moradores que vieram de outras aldeias morar com seus parentes, como da antiga Kawatire, Kokrajmôr e outras aldeias.

<sup>45</sup> Conforme relatado pelos moradores da aldeia, o lugar foi nomeado com base em grande número de planta da qual se extrai material para produção de flechas, conhecida popularmente na região como taboquinhas.

<sup>46</sup> Como relatou Pitu, em meados dos anos 90 existia uma aldeia chamada Krimejny. Moravam ele e aproximadamente 60 famílias. Porém, devido a morte da mãe de sua companheira Ireràj, todos ficaram muito tristes e resolveram mudar para a aldeia Kikretum, localizada a margem direita do Rio Fresco. Lá moraram até o ano de 2013, quando devido à discussão de sua filha com outra família residente na aldeia Kikretum, decidiram mudar para o local da antiga aldeia, formando novamente a aldeia Krimejny.