



UNIVERSIDADE FEDERAL DO SUL E SUDESTE DO PARÁ
INSTITUTO DE ESTUDOS DO XINGU
LICENCIATURA EM LETRAS – LÍNGUA PORTUGUESA

PAULO FERREIRA CARVALHO

Bay Bàri: Tradição Oral e Narrativas do Povo Mẽbêngôkre

São Félix do Xingu-PA

2019

PAULO FERREIRA CARVALHO

Bay Bàri: Tradição Oral e Narrativas do Povo Mëbêngôkre

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Estudo do Xingu da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (IEX/UNIFESPA), como requisito parcial para a obtenção do grau de Licenciatura em Letras - Língua Portuguesa.

Orientadora: Prof^a. Dr^a Nayara da Silva Camargo.

São Félix do Xingu-PA

2019

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
Biblioteca Setorial do Instituto de Estudos do Xingu

Carvalho, Paulo Ferreira

Bay Bâri: tradição oral e narrativas do povo Mëbêngôkre /
Paulo Ferreira Carvalho; orientadora, Nayara da Silva Camargo.
— São Félix do Xingu: [s. n.], 2019.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade
Federal do Sul e Sudeste do Pará, Campus Universitário de São
Félix do Xingu, Instituto de Estudos do Xingu, Curso de Licenciatura
em Letras – Língua Portuguesa, São Félix do Xingu, 2019.

1. Oralidade na literatura. 2. Índios Kayapó. 3. Narrativas. I.
Camargo, Nayara da Silva, orient. II. Título.

CDD: 23. ed.: 401.41869980

Elaborada por Renata Matos de Souza – CRB-2/1.586

PAULO FERREIRA CARVALHO

Baỳ̀ Bàri: Tradição Oral e Narrativas do Povo Mḕ̀bḕ̀ngồ̀kre

Trabalho de conclusão de curso defendido e aprovado em 30 de novembro de 2019, pela Banca Examinadora constituída por:

Prof^a. Dr^a. Nayara da Silva Camargo
Presidente

Conceito: _____

Prof^a. Dr^a. Luciana de Barros Ataíde
Membro

Conceito: _____

Prof. Dr. Cristiano Bento da Silva
Membro

Conceito: _____

Média: _____

AGRADECIMENTOS

À minha esposa querida, Dilma, pelos cuidados e amor incondicionais, bem como pela compreensão e incentivos;

A todos os parentes e amigos *Měbêngôkre*, pela receptividade;

Aos meus pais e minha irmã, pelo carinho;

Aos amigos do Instituto de Estudos do Xingu, pelo apoio;

À professora Nayara, pela orientação e paciência;

À professora Luciana e ao professor Cristiano, pelas contribuições e participação na banca;

À professora Vanessa Lea, pelas explicações, críticas e sugestões.

“O poder não é resultado do conhecimento do alfabeto, mas das condições políticas e sociais. A perfídia não está na escrita, está na exploração do homem pelo homem, na miséria, no imperialismo”

Louis-Jean Calvet

RESUMO

Partindo-se de uma situação política nacional em que os povos indígenas sofrem ataques contra seus direitos, o presente trabalho busca analisar como as narrativas do povo *Měbêngôkre*, de marcante tradição oral, podem ser estudadas com base no conceito ocidental de literatura. Para tanto, inicia-se apresentando as principais características socioculturais, políticas e econômicas dos *Měbêngôkre*, com base nos estudos de Lea (2012); passando-se então à discussão das relações entre literatura e oralidade, a partir das reflexões de Calvet (2011) e Benjamin (1983). Por fim, colaciona-se versões da narrativa oral *Bay Bàri*, a Árvore do Milho, da qual se realiza uma interpretação resignificativa.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura. Oralidade. Narrativas. *Měbêngôkre*. *Bay Bàri*.

ABSTRACT

Starting from a national political situation in which indigenous peoples are attacked against their rights, the present work seeks to analyze how the narratives of the Měbêngôkre people, of remarkable oral tradition, can be studied based on the western concept of literature. To this end, it begins by presenting the main socio-cultural, political and economic characteristics of the Měbêngôkre, based on the studies by Lea (2012); Then, we discuss the relationship between literature and orality, based on the reflections of Calvet (2011) and Benjamin (1983). Finally, we collate versions of the oral narrative Baỳ Bàri, the Corn Tree, from which a resignificant interpretation is made.

KEYWORDS: Literature. Orality. Narratives Měbêngôkre. Baỳ Bàri.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. ETNOLOGIA <i>MÊBÊNGÔKRE</i>	19
1.1 História, Território e Língua	19
1.2 Casas, <i>Idji</i> e <i>Nekrêj</i>	30
1.3 Parentesco, Cerimônias e Narrativas.....	34
2. LITERATURA E TRADIÇÃO ORAL	42
2. 1 Literatura e Oralidade	42
2.2 Mitos, Lendas e Narrativas Indígenas	47
2.3 <i>Bay Bàri</i> , a Árvore do Milho.....	52
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	66
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	70

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Genealogia histórica dos <i>Měbêngôkre</i>	21
Figura 2: Terras Indígenas do povo <i>Měbêngôkre</i>	23
Figura 3: O tronco linguístico Macro-Jê.....	25
Figura 4: Letras do alfabeto <i>Měbêngôkre</i>	26
Figura 5: Fonemas do alfabeto <i>Měbêngôkre</i>	27
Figura 6: Vogais em <i>Měbêngôkre</i>	27
Figura 7: Consoantes em <i>Měbêngôkre</i>	28
Figura 8: <i>Baỳ B̀ari</i> , a Árvore do Milho.....	50

INTRODUÇÃO

O desenvolvimento histórico da atual sociedade brasileira tem como marco inicial o período da “conquista” portuguesa do território hoje denominado Brasil. Os povos que aqui viviam foram sendo progressivamente dominados, explorados e dizimados no contexto do regime escravista implantados nas colônias de Portugal.

Com o genocídio dos povos indígenas, houve a importação de sujeito africanos escravizados, mantendo-se com crueldade o sofrimento a que eram submetidos os trabalhadores. O Brasil, que havia anunciado sua independência formal em 1822, apenas em 1888 aboliu oficialmente a escravidão.

Nessa época, no entanto, o desenvolvimento do Capitalismo no mundo já ia longe. A maioria dos Estados havia já superado o Feudalismo, que se desenvolveu principalmente do séc. X ao séc. XV; já se realizara as revoluções burguesas que marcaram a história, particularmente a Revolução Industrial na Inglaterra, a partir de 1760, e a Revolução Francesa, em 1798.

Assim, enquanto no Brasil apenas se lançava o marco jurídico da proibição da escravidão, o Capitalismo no mundo já passava de sua fase inicial de livre concorrência à sua fase superior monopolista. O país, portanto, ao superar a condição de colônia portuguesa, estabeleceu-se enquanto semicolônia do sistema imperialismo vigente e o Capitalismo introjetado desde o exterior manteve subjacentes relações semifeudais.

Nesse contexto, o caminho histórico da Universidade Brasileira, como não poderia deixar de ser, corresponde ao próprio percurso da sociedade em que está inserida. Na Universidade “ainda hoje, há grande resistência em aceitar que os índios possam produzir algum tipo de conhecimento científico” (NEVES, 2009, p. 102).

Uma das razões disso é a “forma compartimentalizada como se compreende ciência” (NEVES, 2009, p. 102), e a maneira como “para as ciências ocidentais, as sociedades indígenas são a-históricas e devem ser compreendidas apenas em suas manifestações culturais” (NEVES, 2009, p. 100). Tais concepções derivaram em uma segmentação, de maneira que

na academia brasileira, história, antropologia e linguística ocupam espaços bastante demarcados em relação aos povos indígenas. Normalmente, a história fica de fora, a linguística se ocupa da descrição das línguas e a antropologia estuda as culturas indígenas (NEVES, 2009, p. 101)

Nesse contexto, as pesquisas cujo objeto se relacionam com os povos originários são, em geral, tratadas como exóticas, curiosas, surreais, ultrapassadas e outros adjetivos; mas quase

nunca são tidas como científicas ou concretas. É como se a própria temática indígena fosse estranha à Universidade, é como se os grandes intentos para exterminar os índios no Brasil tivessem alcançado êxito, e não houvesse mais indígenas no país.

A matança iniciou-se com o desembarque dos primeiros colonizadores portugueses, passou pela evangelização forçada de jesuítas, pela escravização imposta pelos bandeirantes, contaminação com doenças através de garimpeiros e madeireiros, até chegar ao estágio atual de assassinatos e invasão de territórios por parte dos latifundiários. Mesmo assim, os índios ainda insistem em existir.

Diante desse terrível cenário,

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 para a Ciência da Linguagem em geral (CAMARGO, 2015, p. 26).

O estudo do povo *Mëbêngôkre*, como era de se esperar diante do quadro apresentado por Neves (2009, p. 101), é predominantemente tripartida entre História, Antropologia e Linguística, ademais de alguns estudos em outras áreas, conforme se apresentará a seguir.

No campo da História, as referências mais antigas são ao grupo étnico então denominado Kayapó do Sul, posteriormente designados de Kayapó Meridional, que habitava a região que hoje compreende o Triângulo Mineiro, os quais passaram a constar nos jornais, correspondências e documentos oficiais a partir do séc. XVIII.

Esse grupo foi considerado extinto por várias décadas, até que alguns trabalhos acadêmicos apontaram que os Panará, residentes atualmente no Mato Grosso e Pará, são os descendentes dos chamados Kayapó do Sul, conforme pesquisas apresentadas por Jésus Marco de Ataíde (1991), Odair Giraldin (1997) e Eduardo Vasconcelos (2013), em um primeiro momento; e depois por Marcel Mano (2010; 2012; 2014) e Roberta Santos (2018).

Já o contato com os Kayapó do Norte, ou Kayapó Setentrional, foi posterior, remontando ao ano de 1800 (LEA, 2012, p. 66-67). No entanto, também nesse período predominou a violência como forma de contato. Os indígenas eram tratados como selvagens, e são incontáveis os episódios em que garimpeiros, madeireiros e fazendeiros assassinaram, espalharam doenças e expulsaram os Kayapó de suas terras. Os métodos pacíficos eram aplicados somente à pequena parte sobrevivente.

Em Antropologia, Ataíde (1991), Giraldin (1997), Vasconcelos (2013) se apresentam como estudos aprofundados sobre os Kayapó do Sul ou Kayapó Meridional, ainda que em

relação a tal povo existem menor número de pesquisas, haja vista o debate acerca da extinção do povo, citado nos parágrafos anteriores. Em relação aos Kayapó do Norte ou Kayapó Setentrional, a grande maioria dos trabalhos os designam por sua autodenominação: *Mëbêngôkre*.

Os autores que mais se destacam são Terence Turner (1966) e Vanessa Lea (1986), que analisaram profundamente os mais diversos aspectos dos *Mëbêngôkre*, embora tenham chegado a conclusões distintas. Inclusive, a obra de Lea “Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os *Mëbêngôkre* (Kayapó) do Brasil Central” publicada em 2012, será a principal referência para o presente trabalho.

Além desses pesquisadores, diversos outros trataram dos *Mëbêngôkre* a partir da Antropologia. Existem inclusive trabalhos ainda não traduzidos, o que dificulta o acesso do pesquisador iniciante, como por exemplo, Simone Dreyfus (1963), Joan Bamberger (1967), Darrell Posey (1979), Dennis Werner (1980) e Gustaaf Verswijver (1992).

Em português, secundários em relação aos estudos de Vanessa Lea, existem uma série de trabalhos produzidos na Universidade, incluindo Eliane Souza (1994), Juliana Melo (2004), Eliane Pequeno (2004), Mirtes Manaças (2010), Edgar Urueta (2014), Michelle Mariano (2014), Roberta Neves (2014), Jaime Carvalho Júnior (2014), André Demarchi (2014), Veuderllane da Silva (2015), Alessandro Rodrigues (2017), Ester Oliveira (2017), Carolina Sobreiro (2017), João Lucas Passos (2018) e Otávio Alvarenga (2018). Especificamente acerca do subgrupo *Xikrin*, a partir do notável trabalho de Lux Vidal (1972), destacam-se pesquisadores como Cesar Gordon (2003), Francisco Paes (2005), Clarice Cohn (2006), Isabelle Giannini (2011), Thais Mantovanelli (2016) e Stéphanie Tselouiko (2018).

Já no campo da Linguística, os estudos tiveram como marco inicial os dados coletados por viajantes e religiosos que, por diferentes razões, interagiram com os *Mëbêngôkre* e outros povos Jê no fim do séc. XIX e início do séc. XX. Dentre os religiosos, houve uma primeira frente de trabalho com o estabelecimento dos católicos da Missão Dominicana Francesa em Conceição do Araguaia¹, a partir de 1888. No período seguinte, principalmente a partir de 1930, uma nova leva de religiosos passaram a atuar junto aos *Mëbêngôkre*, prevalecendo o trabalho da Missão Cristã Evangélica do Brasil², presente até hoje nas aldeias.

Vinculado à Missão Evangélica, o SIL-Summer Institute of Linguistics, grupo que tem como objetivo principal traduzir a Bíblia para diversos idiomas, tem muitos trabalhos

¹ Nesse contexto, os freis dominicanos Marie Hilaire Tapie e Antoine Sala escreveram textos sobre os *Mëbêngôkres*, com destaque para Sala, que redigiu apontamentos de gramática kayapó, além de vocabulário de expressões e traduções.

² Vinculados à MICEB, destacam-se os missionários Horace Banner e Earl Trapp.

produzidos. Alguns missionários, ainda que para fins de doutrinação religiosa, produziram textos de descrição de aspectos do *Mëbêngôkre*, como as obras de Mickey Stout (1974) e Ruth Thomson (1974), e guias para conversação português-kayapó, como a cartilha de Kathleen Jefferson (1980).

Já na Academia, ainda está pendente a realização de uma descrição completa da língua *Mëbêngôkre*. No entanto, existem notáveis trabalhos publicados a respeito de outras línguas Jê, os quais poderão servir como ponto de partida para pesquisadores que decidam se lançar ao desafio. São particularmente relevantes o trabalho de Marília Ferreira (2003) sobre o *Parkatejê*, de Nayara Camargo (2015) sobre o *Tapayuna* e de Lucivaldo Costa (2015) sobre o *Xikrin*. Quanto ao *Mëbêngôkre*, diversos elementos foram analisados, incluindo os trabalhos de Marília Ferreira (1995), Andres Pablo Salanova (2001; 2007) e Maria Amélia Reis Silva (2001).

Em áreas menos estudadas, são dignos de nota as pesquisas no campo das Artes, como os trabalhos de Francieli Almeida (2013) e Rafael Cabral (2017); da Biologia, com Darrell Posey (1979), Olavo Ayres (1990), Barbosa e Pinto (2003), Adriano Jerozolinski (2005), Pascale de Robert (2012) e Sol Pérez (2016); e da Educação, tratada por Raimunda Nunes (2011) e Francinete Quaresma (2012). Ainda é essencial ressaltar a existência de diversas dissertações de mestrado de professores da educação indígena de São Félix do Xingu³, as quais ainda não foram disponibilizadas para consulta; bem como uma série de monografias de professores⁴ *Mëbêngôkre* os quais concluíram o curso de Licenciatura Intercultural Indígena em 2018, também no referido município.

Após um exame desses estudos e pesquisas com os *Mëbêngôkre*, é possível observar que vários deles citam aquilo que habitualmente se denomina de “mitos e lendas kayapó”. Isso decorre diretamente da importância das narrativas para a cultura *Mëbêngôkre* e das atividades de grandes narradores no dia a dia de uma aldeia desse povo. No entanto, ainda são pouquíssimos os trabalhos que se dedicam a uma análise da tradição oral e das narrativas *Mëbêngôkre*.

Quanto ao presente trabalho, ele foi desenvolvido no âmbito do IEX/Unifesspa, sediado em São Félix do Xingu-PA, município situado nas terras dos *Mëbêngôkre*, as quais abrangem outras cidades, como Tucumã-PA, Ourilândia do Norte-PA, Pau D’arco-PA, Redenção-PA e Cumaru do Norte-PA, apenas para citar as zonas urbanas mais acessadas pelos indígenas desse povo.

³ Destacam-se Dilcilene Meneses, Claudiane Meneses, Davi Meneses, Elicia Silva e Ivanilce de Melo, entre outros.

⁴ São eles: Bati, Bekà, Bebĩ, Patkàre, Bekrôti, Baykajyr, Bepkaete, Moipati, Betire, Bepdjà, Takaktỳx, Bepgogoti, Takakma, Ykatỳx e Irerwyk.

Considerando aspectos políticos, econômicos e histórico-culturais, a mobilidade territorial é um fator característico dos *Mëbêngôkre*, como trataremos mais à frente. Essa dinâmica própria torna difícil a tarefa de listar as aldeias existentes na região, as quais superam o número de trinta. A população dos *Mëbêngôkre* em 2014 era de 11.675, segundo informações da Secretaria Especial de Saúde Indígena⁵.

Especificamente em São Félix do Xingu-PA, é marcante a presença dos indígenas. Os *Mëbêngôkre* se dirigem à cidade principalmente para comprar itens básicos de alimentação e vestuário, realizar tratamentos de saúde e resolver assuntos diversos em repartições públicas. E nos últimos cinco anos passou a ser significativo a quantidade de famílias que se mudam com o objetivo de matricular as crianças e adolescentes em escolas da cidade.

Contudo, a interação entre índios e não-índios⁶ é muito limitada, principalmente em razão da discriminação e do preconceito existentes. Os indígenas sofrem uma intensa pressão, carregando vários estigmas sociais. Quase sempre são tachados de “cheios de vantagens”, “ladrões”, “preguiçosos” e “sujos”. Por exemplo, existe a falsa ideia de que todo indígena recebe uma mesada do Governo; muitos comerciantes determinam que um funcionário exerça vigilância sobre uma família indígena quando entram em suas lojas; e ainda ouve-se nas ruas que os indígenas não trabalham na aldeia, que vivem com cestas básicas recebidas em doação, e outras falas absurdas.

Esse quadro foi historicamente construído, e seus danosos efeitos se intensificam na atualidade. É importante ressaltar que isso não é uma particularidade de São Félix do Xingu-PA. Ao contrário, acontece em todo o território nacional, e os principais ataques aos indígenas vêm desde o centro político do país. O Poder Público é a principal força anti-indígena.

⁵ Disponível em [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Meb%C3%AAng%C3%B4kre_\(Kayap%C3%B3\)>](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Meb%C3%AAng%C3%B4kre_(Kayap%C3%B3)>). Acesso em 31 out 2019.

⁶ A escolha da expressão para referir à população não-indígena foi envolta em um certo dilema. Existem trabalhos acadêmicos que utilizam “ocidentais”, “neobrasileiros” e “não-indígenas”. Por outro lado, ouve-se nas ruas termos como “cristãos”, “brancos” e outros. Em geral, o termo *Mëbêngôkre* para “não-índio” é *kubê*. Anton Lukesch (1976) faz uma reflexão e chega à seguinte conclusão: “A palavra *kubê* designa, em geral, o indivíduo estranho à tribo e o habitante de outra aldeia Caiapó. Está errado traduzir a palavra *kubê* simplesmente por ‘gente’, conforme o fazem alguns dos especialistas, a exemplo dos neobrasileiros (Banner, 1957:53; Metraux, 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 *Kokrajmoro*, sempre ouvi falar a respeito dos habitantes de *kubêkrākējn*: ‘mais dia, menos dia, virão nos atacar, vão incendiar nossas casas e destruir tudo’. Presságio igualmente sombrio ouvi, mais tarde, em *kubêkrākējn*, a respeito dos habitantes de *Kokrajmoro*. Maior ainda é o medo dos *kubê*, no que se refere a neobrasileiros. Tal atitude abrange até esferas metafísicas, tornando o forasteiro um *kubê* punure = estrangeiro ruim, ser maléfico de natureza sobrenatural” (LUKESCH, 1976, p. 16).

Para chegar a essa conclusão, basta observar as recentes discussões do Poder Legislativo acerca das terras indígenas, especialmente a PEC 215⁷ e o Marco Temporal⁸. A primeira é uma Proposta de Emenda à Constituição, na qual o Congresso Nacional passaria a ter competência exclusiva para demarcar “novas” terras indígenas e ratificar as demarcações já homologadas. Já o Marco Temporal é uma tese segundo a qual só seriam demarcadas terras indígenas aquelas ocupadas por povos originários em 1988, ocasião da promulgação da Constituição Federal. Ocorre que nessa época uma grandíssima parte dos índios haviam sido expulsos de seus territórios.

Por sua vez, o Poder Judiciário atua ativamente na criminalização dos indígenas, particularmente nas lutas pela retomada de suas terras e nas manifestações contra a retirada de direitos indígenas. De um lado, incontáveis decisões judiciais têm sido proferidas concedendo reintegrações de posse em favor de latifundiários que invadem reservas de diversas etnias e de grandes empresas mineradoras que saqueiam minério dos índios⁹. E de outro, caciques e lideranças são presos e processados¹⁰ por lutarem pela autonomia de seu povo.

Por fim, o Poder Executivo lança mão de uma terrível política de austeridade responsável pelo corte de verbas nos setores de saúde, educação, moradia, previdência e assistência social. Ao mesmo tempo, não autoriza a demarcação de novas terras indígenas, e faz vistas grossas às invasões e atividades de grandes indústrias madeireiras e mineradoras em áreas de reservas. E ainda o Estado viola seu marco jurídico constitucional e a soberania territorial indígena ali prevista ao implantar os chamados “grandes projetos” sem consultar previamente as comunidades envolvidas. É o caso, por exemplo, da construção da Hidrelétrica de Belo Monte, da duplicação da Estrada de Ferro Carajás, além de outras barragens na região dos rios Teles Pires e Tapajós.

Ora, se nacionalmente esse é o quadro pintado para os indígenas, como esperar que em São Félix do Xingu-PA ocorresse algo diferente? E se, ao invés de simplesmente esperar que as coisas mudem, tomarmos alguma atitude para impulsionar uma transformação? Mas o que

⁷ A tramitação da Proposta de Emenda à Constituição nº 215 pode ser acompanhada no sítio virtual da Câmara dos Deputados pelo endereço <<https://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=14562>>

⁸ A proposta de adoção do Marco Temporal foi de iniciativa do Partido da Frente Liberal (PFL), atual Democratas (DEM), mas diversos parlamentares aderiram ao projeto posteriormente.

⁹ Atualmente, talvez os Guarani-Kaiowá sejam o povo que mais sofre com esses ataques. Como exemplo, apenas em ano 2018 foram emitidos três mandados de reintegração de posse, no bojo dos processos nº 0000646-70.2013.4.03.6002, 0002975-50.2016.4.03.6002 e 0000738-09.2017.4.03.6002. Além disso, está em trâmite o processo nº 0003475-19.2016.4.03.6002, que simplesmente pleiteia a anulação da demarcação da Terra Indígena Dourados Amambaipeguaí 1, onde vivem mais de sete mil indígenas Guarani-Kaiowá.

¹⁰ Considerando apenas os últimos dois anos, houve grande repercussão do caso da prisão do Cacique Tupinambá Babau; da prisão dos indígenas Tenharim, em Humaitá-AM; e indígenas Munduruku, em Jacareacanga-PA, que estão em um processo de autodemarcação territorial.

exatamente um estudante de Letras poderia fazer para ajudar nisso? Foi a reflexão acerca de como responder tais questionamentos que determinou a escolha do tema do presente trabalho; a metodologia que buscou-se seguir; e, claro, a orientação político-científica adotada.

O objetivo geral do trabalho é realizar uma interpretação ressignificativa da narrativa *Baỳ B̀ari*, a Árvore do Milho, partindo da marcante tradição oral do povo *Mẽbêngôkre* e da análise de elementos gerais de sua cultura, particularmente do papel desempenhado pelas narrativas orais, e tomando por base as discussões em Teoria Literária acerca de uma essência da literatura e reflexões sobre a literatura oral.

Já os objetivos específicos consistem em comparar versões, interpretar e ressignificar a narrativa *Baỳ B̀ari*, a Árvore do Milho; compreender os elementos básicos da cultura *Mẽbêngôkre*; refletir sobre a essência da literatura e a existência de uma literatura oral; afirmar a cultura *Mẽbêngôkre* no contexto sociopolítico de São Félix do Xingu-PA; problematizar o papel da Universidade Brasileira em relação aos povos indígenas.

Quanto à metodologia, a presente pesquisa possui ênfase na revisão bibliográfica, ainda que tenha sido necessário pesquisas acerca de dados atuais do povo *Mẽbêngôkre*. Por outro lado, em razão do constante contato do autor da presente monografia com indivíduos do povo em estudo, diversas hipóteses puderam ser levadas à reflexão junto aos indígenas, ainda que com flexíveis critérios científicos.

Quanto à organização do trabalho, se divide em uma introdução, seguida de dois capítulos e das considerações finais. A Introdução retoma a construção histórica da sociedade e da universidade brasileira, incluindo uma revisão bibliográfica dos trabalhos que tratam dos *Mẽbêngôkre*. Em seguida, apresenta-se a justificativa para a escolha da temática e dos objetivos da pesquisa. Por fim, expõe-se a metodologia utilizada no trabalho.

O Primeiro Capítulo cuida de aspectos da etnologia *Mẽbêngôkre* e serve como base para a compreensão de elementos gerais desse povo, como história, território, língua, organização social, parentesco, cerimônias, rituais e nomeação. As informações serão levantadas partir de uma revisão bibliográfica que inclui Lea (2012) e Mano (2012), ademais de dados coletados junto aos próprios indígenas.

O Segundo Capítulo trata do debate acerca da essência da Literatura, refletindo sobre as razões pelas quais as manifestações orais são relegadas a um segundo plano na Literatura, e traz à baila a discussão sobre a possibilidade de uma literatura oral. Ainda, investiga quais são as principais características das narrativas em geral, e particularmente das narrativas na cultura *Mẽbêngôkre*, de forte tradição oral. O debate é construído com referência em Calvet (2011),

Benjamin (1983) e Bentes (2000). Por fim, compara versões de *Bay` Bàri* e realiza uma interpretação ressignificativa da narrativa.

As Considerações Finais fazem o fechamento do trabalho, retomando as questões debatidas à luz dos autores apresentados no decorrer do texto, e buscando reflexões acerca dos resultados da pesquisa, os quais já haviam sido, em capítulo anterior, analisados em cotejo com os objetivos do trabalho.

1. ETNOLOGIA *MĚBĚNGÔKRE*

1.1 História, Território e Língua

Desde o início séc. XVIII existem registros documentais que tratam dos Kayapó, que viviam nas regiões atualmente equivalente ao norte do estado de São Paulo, sul de Goiás e Triângulo Mineiro. Historicamente, “a primeira menção direta aos Kayapó só apareça em 1723, alguns autores já levantaram a hipótese de no século XVI os Kayapó serem conhecidos” (MANO, 2010, p. 328).

Eram conhecidos por serem ferozes e vingativos, e suas bordunas eram uma das armas de guerra mais temida de quem se aventurava pelo “Sertão do Gentio Kayapó”¹¹ (SANTOS, 2018, p. 56). No entanto, principalmente acerca dos primeiros relatos, há que se considerar que o termo Kayapó¹² não corresponde a uma nomenclatura exata, e pode ter sido utilizado para caracterizar mais de um povo (MANO, 2010, p. 329).

Segundo documentos históricos, o “Gentio Kayapó” residia “no planalto de Matto-Grosso, entre as cidades de Cuyabá e Goyaz, e desciam até o triângulo mineiro a dar caça aos viajantes para as minas de Goyaz” (MANO, 2010, p. 331). E foi justamente essa localização em território de grandes minas de diamante e ouro que levou a “civilização” a uma guerra de extermínio contra os “selvagens”, supostamente extintos.

Após os primeiros contatos com os Panará¹³, povo que apareceu pela primeira vez na década de 1970, na região norte do Mato Grosso, foram realizadas pesquisas¹⁴ que demonstraram que tal etnia correspondia aos Kayapó Meridionais, que não haviam sido exterminados. Na ocasião desse novo contato, às margens do Rio Peixoto de Azevedo, os Panará quase foram “extintos novamente”. “Com uma população estimada em cerca de 700

¹¹ Roberta Maria Santos apresenta o “Mappa dos Sertoos que se comprehendem de mar a mar entre as capitanias de S. Paulo Goyazes Cuyaba Mato Grosso e Para”, do século XVIII, em que aparece a região aqui citada como “Certão do Gentio Cayapó”. É evidente que se em tal época já havia cartografia oficial com indicações sobre os povos, os contatos de fato entre indígenas e não-indígenas já haviam se dado há mais tempo ainda.

¹² O termo kayapó era utilizado por povos cujas línguas pertence ao tronco tupi, no qual k’aya = macaco, e po = semelhante; ou ka’i = macaco e japó = feito/como. (LEA, 2012, p. 60)

¹³ Os Panará também são chamados de *Kreen-akarore*, nome esse que é derivado do termo pelo qual os *Měbêngôkre* designam os Panará, *krăjakare*: *kră* = cabeça, *jakà* = cortado, *re* = diminutivo; em razão do corte tradicional de cabelo (DOURADO, 2001)

¹⁴ O primeiro antropólogo a estudar os Panará foi o inglês Richard Heelas, quem inicialmente formulou a hipótese de que os Panará e os Kayapó Meridionais tratavam de um mesmo povo. No entanto, para o presente trabalho, faremos referência às investigações de Odair Giraldin, que em dissertação defendida em 1994, fundamentou de maneira mais completa a questão.

peessoas, após dois anos de contato seu número reduziu-se para menos de 100” (GIRALDIN, 1994, p. 24). Terminaram sendo transferidos para o Parque Indígena do Xingu em 1975, e posteriormente tiveram sua própria terra indígena demarcada, em 2008, localizada entre o Pará e Mato Grosso.

Por outro lado, no final do séc. XIX, quando os primeiros colonos, viajantes e missionários chegaram à região do Baixo Rio Araguaia, encontraram um povo também designado por Kayapó¹⁵. Eram igualmente guerreiros e especialistas no manejo da borduna como arma, bem como o arco e flecha. Para diferenciar as duas etnias, passaram a ser designadas de Kayapó Meridionais (isto é, do Sul) e Kayapó Setentrionais (do Norte).

Como dito, os Kayapó Meridionais, após terem sido considerados extintos, “ressurgiram” como o atual povo Panará. É importante ressaltar, inclusive, as significativas distinções linguísticas existentes entre o Panará e o *Mëbêngôkre*. O trabalho de descrição da língua Panará foi apresentado na Academia por Luciana Dourado, em tese defendida em 2001.

Já os Kayapó Setentrionais correspondem ao povo autodenominado *Mëbêngôkre*¹⁶, os quais historicamente viviam entre os rios Tocantins e Araguaia, e após ataques sofridos por volta de 1800 (LEA, 2012, p. 66-67), migraram para o oeste. Esse grupo ancestral, posteriormente se dividiria, conforme o diagrama abaixo:

¹⁵ Os *Mëbêngôkre* também foram assim denominados, “como macacos”, nome que ainda hoje é utilizado pelos órgãos oficiais do Estado. Inclusive no registro civil dos indivíduos indígenas, houve a imposição história de “Kayapó” como sobrenome. Já pelos Karajás, de língua Macro-Jê, eram chamados de “Gradaú”, à época dos primeiros contatos (VIDAL, 1977, p.13).

¹⁶ Não há apenas uma hipótese acerca do significado do nome *Mëbêngôkre*. “Por exemplo, Turner (1992: 311, 314; 1966: 3) remete a 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 -ókre (bravo, valente), afirmando assim que “essa denominação poderia ser explicada como derivando de me-be(n)-ókre = gente forte, valente, ‘os 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, p. 27)

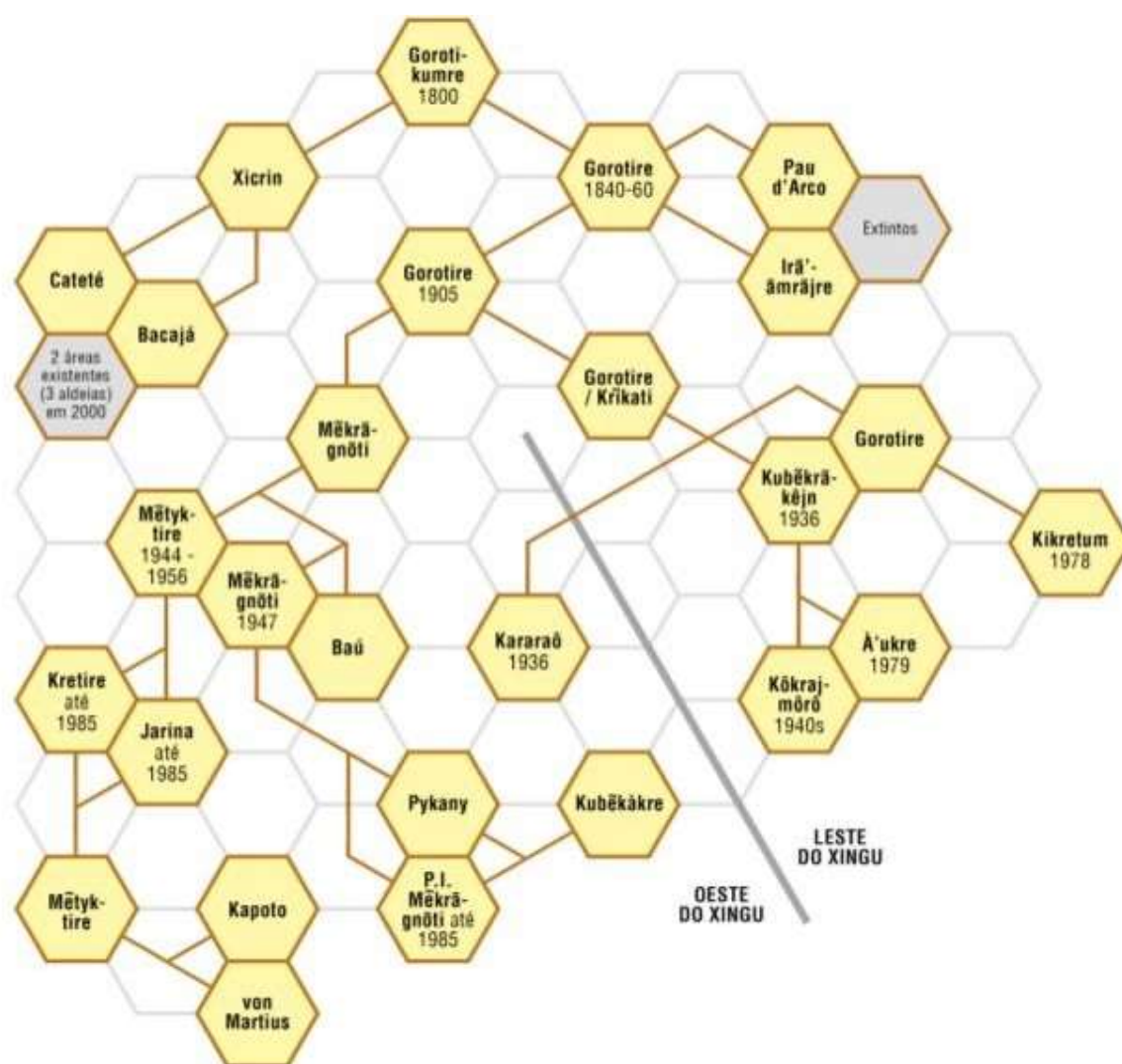


Figura 1: Genealogia histórica dos *Mëbêngôkre*. Informações de Lea (2012, p. 74), design de Sobreiro (2017, p. 97).

A historiografia *Mëbêngôkre* parte de um grupo único ancestral, denominado *Goroti-kumre*, a partir do qual houve uma primeira cisão, originando os denominados *Pore-kru*, ancestral dos *Xikrin*¹⁷ e os *Kokrajmoro*¹⁸, ancestral dos atuais subgrupos *Mëbêngôkre*. Essa separação tem como referência temporal o início do séc. XIX, mesma época do início da migração para o oeste. Por volta de 1850, houve a diferenciação de mais um grupo, os *Irã'äm'rãjre*, que se fixaram na região entre o Rio Araguaia e o Rio Arraias (LEA, 2012, p. 63).

Os *Irã'äm'rãjre* foram vítimas da Missão Católica estabelecida na região de Conceição do Araguaia que, ao tentar “civilizá-los”, terminou por dizimar toda a população indígena com

¹⁷ Em verdade os *Xikrin* se autodenominam Put-Karot, enquanto que o termo pelo qual ficaram conhecidos era a designação utilizado pelo *Irã'äm'rãjre* (VIDAL, 1977, p. 15). Já os *Kokrajmoro*, bem como os *Metyktire*, os chamavam de Djore (LEA, 2012, p. 74)

¹⁸ Não se deve confundir esse subgrupo com a aldeia de mesmo nome, localizada às margens do Rio Fresco.

doenças, de maneira trágica (LEA, 2012, p. 72). O grupo *Kokrajmoro* prosseguiu o deslocamento em direção a oeste, já sem os *Irã'ãmrājre*. A esta altura, habitavam a histórica aldeia de Pykatoti, próxima à cabeceira do Riozinho, a leste do Rio Xingu (LEA, 2012, p. 63). Por volta de 1900, ocorreu nova cisão, com a retirada de um grupo posteriormente denominado *Měkrāgnoti*, que cruzou o Rio Xingu¹⁹.

Os *Měkrāgnoti* se instalaram na região entre o Rio Xingu e o Rio Iriri, mas suas caçadas e expedições guerreiras se estendiam até o Rio Tapajós, próximo ao território histórico dos Munduruku (LEA, 2012, p. 64). Esse grupo se consolidou e houve aumento demográfico até por volta de 1950. A partir desse período, saiu o subgrupo *Mětyktire*, que tomou a direção sul, e foi se instalar já no estado do Mato Grosso, ainda na região do Rio Xingu, mas em um ponto à montante do local de onde partiram. Fundaram diversas aldeias, as quais tiveram diversas localizações ao longo dos anos. Ainda a partir dos *Měkrāgnoti* que permaneceram entre o Xingu e o Iriri, saiu o subgrupo Baú, que tomou a direção noroeste, até as margens do Rio Curuá, terminando por se estabelecer às margens do Rio Baú.

Voltando a 1900, os *Kokrajmoro* estavam estabelecidos na aldeia de Pykatoti, e conflitos internos resultaram em cisão. Os *kuběkrākějn* permaneceram naquele sítio, enquanto “os demais *Kokrajmoro* se dividiram em bandos menores e sofreram ataques brutais dos colonos” (LEA, 2012, p. 65). Os poucos sobreviventes foram atraídos por um Missionário Protestante às margens do Rio Fresco. Já os *kuběkrākějn* foram oficialmente contatados apenas em 1952 (LEA, 2012, p. 65). Ainda antes desse contato, “o grupo que deu origem à aldeia atual de *Kokrajmoro*²⁰ separou-se dos *kuběkrākějn*” (LEA, 2012, p. 65). O subgrupo que se consolidou em *Kokrajmoro*, cuja “pacificação” remete à década de 1960, é de suma importância para a história de São Félix do Xingu-PA, pois o atual município surgiu como vila no território sob jurisdição, assim por dizer, dessa aldeia.

¹⁹ Do ponto de vista cartográfico, o Rio Xingu se colocou entre *Měkrāgnoti* e os *Kokrajmoro* e essa referência permaneceu válida por muitos anos. No entanto, a partir de 2012 algumas aldeias de populações cujo grupo ancestral eram os *Kokrajmoro* se instalado às margens do Rio Xingu, nas proximidades de *Kokrajmoro*, subgrupo que ali se fixou por volta da década de 1950.

²⁰ Segundo fontes antropológicas, “os fundadores da nova aldeia [*Kokrajmoro*] parece ter sido majoritariamente *Měkrāgnoti*, que tentaram sem sucesso conviver com os *kuběkrākějn*, depois de retornar ao lado leste do Rio Xingu. No entanto, até a década de 1960, a metade da população era composta de *Kokrajmoro*. Em suma, a metade da aldeia de *Kokrajmoro* parece ser composta de *Měkrāgnoti* e a outra metade de pessoas *Kokrajmoro* [referência aos grupos que se cindiram em 1900]” (LEA, 2012, p. 65).

Terras Indígenas Capoto/Jarina²¹, *Mëkrãgnoti*²², Kayapo²³, Baú²⁴, *Badjonkore*²⁵, Las Casas²⁶, *Xikrin* do Cateté²⁷, Trancheira/Bacajá²⁸ e *Kararaô*²⁹, totalizando 130.380km².

No entanto, ainda existem diversos territórios que historicamente são área de circulação dos *Mëbêngôkre* que ficaram fora das reservas demarcadas³⁰. E, por outro lado, existe uma importante disputa sobre a autodeterminação indígena no que diz respeito à autonomia sobre suas terras. Isso ficou em evidência quando da construção da barragem da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, cujo represamento do Rio Xingu afetaria – como realmente afetou – diretamente os *Mëbêngôkre*. Nesse caso, a opinião dos indígenas sequer foi ouvida.

Um olhar de *kubẽ* poderia levar à conclusão precipitada de que o território indígena é maior que o necessário, incluindo nessa concepção de “necessário” apenas a nossa visão de mundo. Acontece que os *Mëbêngôkre* praticavam *trekking*, apesar de que os contatos mais frequentes e profundos com a sociedade não-indígena está produzindo uma vida cada vez mais sedentária (LEA, 2012, p. 76).

Quanto à língua, o *Mëbêngôkre* pertence à família linguística Jê, tronco Macro-Jê (RODRIGUES, 1986). O quadro traz a classificação de forma didática:

²¹ A Terra Indígena Capoto/Jarina foi homologada por Decreto em 25/01/1991, e possui área total de 635.000 ha

²² A Terra Indígena *Mëkrãgnoti* foi homologada por Decreto em 19/08/1994 e possui área total de 4.914.000 ha

²³ A Terra Indígena Kayapo foi homologada por Decreto em 29/10/1991 e possui área total de 3.284.000 ha

²⁴ A Terra Indígena Baú foi homologada por Decreto em 19/06/2008 e possui área total de 1.541.000 ha

²⁵ A Terra Indígena *Badjonkore* foi homologada por Decreto em 23/06/2003 e possui área total de 222.000 ha

²⁶ A Terra Indígena Las Casas foi homologada por Decreto em 22/12/2009 e possui área total de 21.000 ha

²⁷ A Terra Indígena *Xikrin* do Cateté foi homologada por Decreto em 24/12/1991 e possui área total de 439.000 ha

²⁸ A Terra Indígena Trancheira/Bacajá foi homologada por Decreto em 02/10/1996 e possui área total de 1.651.000 ha

²⁹ A Terra Indígena *Kararaô* foi homologada por Decreto em 14/04/1998 e possui área total de 331.000 ha

³⁰ Em termos legais, a única reserva que oficialmente está em processo de demarcação é a Terra Indígena Kapôt Nhinore, reivindicada pelos povos *Mëbêngôkre* e Yudjá, a qual englobando partes dos municípios de Vila Rica-MT, Santa Cruz do Xingu-MT e São Félix do Xingu-PA. Em 10/09/2012 foi publicada a Portaria nº 1.173 constituindo Grupo Técnico de Identificação para realizar estudos antropológicos, históricos, fundiários, cartográficos e ambientais, os quais fundamentarão a identificação e a delimitação do território tradicional. Como era de se esperar, o processo demarcatório ainda está na fase inicial e não há nem previsão de sua conclusão.

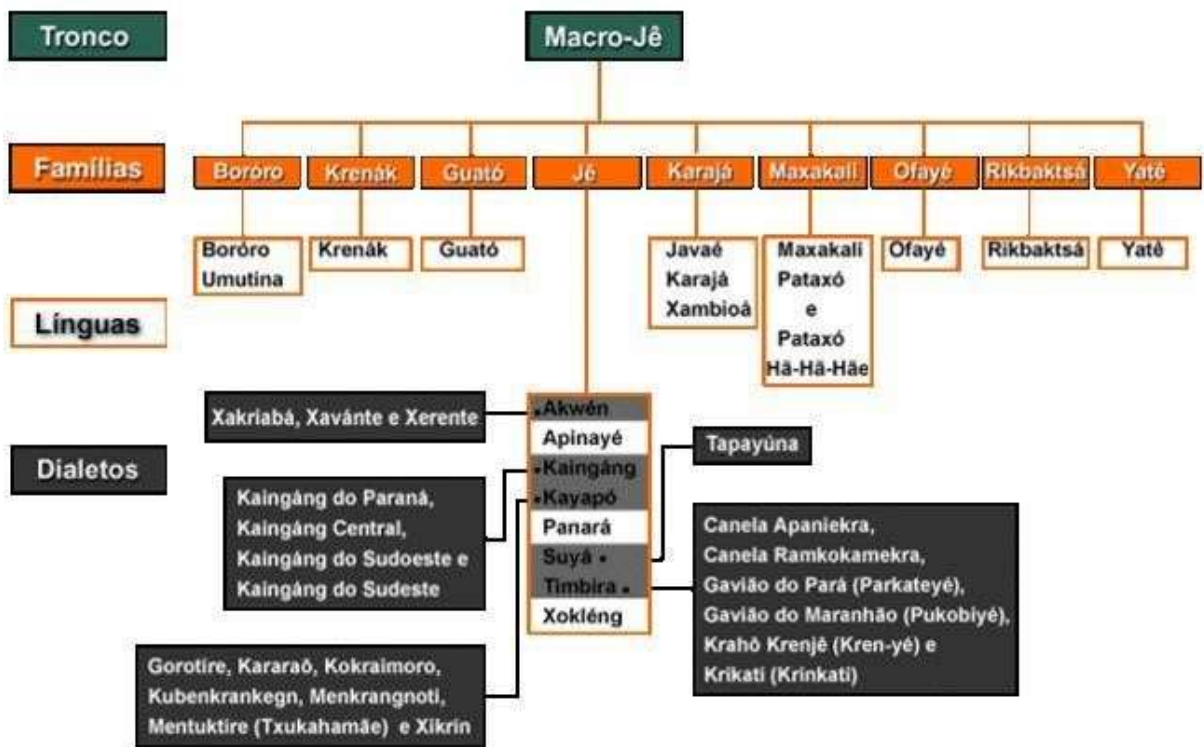


Figura 3: O tronco linguístico Macro-Jê. Elaborado pelo Instituto Socio Ambiental. Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/L%C3%Adnguas#Troncos_e_fam.C3.Adlias>. Acesso em: 19 mar 2019.

No entanto, apenas como ressalva, é importante refletir sobre a utilização da classificação “dialetos” para se referir às variações das línguas. No princípio, dialeto era um rótulo simplesmente descritivo, aplicado à variação linguística. Contudo, por questões sociopolíticas, o termo dialeto passou a ser usado de maneira depreciativa, como um modo de falar supostamente inferior ou errado, fazendo surgir uma oposição entre língua e dialeto (BAGNO, 2007, p. 24). É importante marcar posição nesse ponto, pois ainda hoje existem aqueles que tratam as línguas indígenas em geral como um tipo inferior de comunicação, bem como aqueles que se referem à língua *Mẽbêngôkre* como “gíria”, “linguajar” e “dialeto”.

Pela experiência observada junto aos *Mẽbêngôkre*, as variações observadas entre as populações de *Kokrajmoro*, *Kubẽkrãkẽjn*, *Mẽkrãgnoti* e *Mẽtyktire* não são tão relevantes, a ponto de tal diferenciação sequer ser mencionada na bibliografia pesquisada para o presente trabalho. Já a relação entre *Mẽbêngôkre* e *Xikrin*, apresentada a princípio como duas variedades de uma mesma língua, parece ser tratada por alguns indígenas como línguas diferentes (JÚNIOR, 2018, p. 34). Essa perspectiva nos parece mais política do que factual.

Voltando à língua *Mẽbêngôkre*, “na ordem básica dos constituintes sintáticos predomina a estrutura Sujeito-Objeto-Verbo (SOV)” (JÚNIOR, 2018, p. 23). Quanto aos sons fonéticos, possui trinta e três fonemas, dos quais dezesseis são consonantais e dezessete vocálicos

(STOUT e THOMSON, 1974). Com a crescente necessidade de inventar uma escrita da língua, como já abordado na introdução deste trabalho, convencionou-se o seguinte alfabeto:

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

Vogais

A – Ā – À – E – Ê – Ē – I – Ī – O – Ō – Ô – U – Ū – Y – ÿ – Ȳ

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 4: Letras do alfabeto *Mêbêngôkre* (TRONCARELLI, 2015, p. 8).

Quanto aos fonemas, são os seguintes:

Consoantes		Vogais	
Som	Símbolo	Som	Símbolo
p	p	i	i
t	t	e	ê
k	k	ɛ	e
ʔ	ʔ	a	a
b	b	ɔ	o
d	d	o	ô
g	g	u	u
ts	x	ɯ	y
dz	dʒ	ĩ ou ɔ̃r	ỹ
ɹ	r	ẽΛ	ã
j	j	ĩ	ĩ
w	w	ẽ	ẽ
m	m	ã	ã
n	n	ô	ô
ɲ	nh	ũ	ũ
ŋ	ng	ũ ou ɔ̃ũ	ỹ
		ẽΛ	ã

Figura 5: Fonemas do alfabeto *Mêbêngôkre* (JEFFERSON, 1980, p. 217)

Tratando de maneira mais detalhada o aspecto fonêmico da língua *Mêbêngôkre*, temos o seguinte quadro acerca das vogais:

	ANTERIOR		CENTRAL		POSTERIOR			
	ORAL	NASAL	ORAL	NASAL	NÃO ARREDONDADA		ARREDONDADA	
					ORAL	NASAL	ORAL	NASAL
ALTA	i	ĩ			y	ỹ	u	ũ
MÉDIA	ê	ẽ			ỳ		ô	õ
BAIXA	e		a	ã	à		o	

Figura 6: Fonemas das vogais em *Mêbêngôkre* (SILVA, 2019).

Quanto às consoantes, a descrição fonética está sintetizada abaixo:

		Bilabiais	Alveolares	Alveo-palatais	Velares	Glotal
Oclusivas	Surda	p	t		k	ʔ
	Sonora	b	d		g	
Fricativas	Surda			x		
	Sonora			dʒ		
Nasais		m	n	ɲ	ŋ	
Continuantes		w		j		
Vibrantes			r			

Figura 7: Fonemas das consoantes em *Měbêngôkre* (SILVA, 2019)

Conforme se infere da leitura dos quadros acima, na língua *Měbêngôkre* há uma ausência das consoantes f, v, s, z e l.

1.2 Casas, *Idji* e *Nekrêj*

As aldeias do povo *Měbêngôkre* são tradicionalmente circulares, apesar de algumas exceções naquelas construídas pelo Estado³¹. Contam com uma casa dos homens no centro³², e são próximas a algum rio. O centro da aldeia é mantido sem vegetações, assim como uma faixa de terra atrás das casas. As construções que não são residências, como é o caso de farmácia, escola, igrejas, alojamento de profissionais não-indígenas, entre outros, localizam-se fora do círculo da aldeia. No plano cosmológico, “qualquer aldeia *Měbêngôkre* específica é uma versão parcial de uma aldeia ideal onde a totalidade das matricasas forma um único círculo”, de maneira que “para os *Měbêngôkre*, estética é associada com a ideia de totalidade” (LEA, 2012, p. 121).

³¹ No caso da região Sul do Pará, a aldeia *Kokrajmoro*, às margens do Rio Fresco, foi construída em forma de vila, com pequenas ruas entre as casas, e *Mojkarakô*, às margens do Riozinho, foi construída de forma quadrangular, a partir de uma abertura na mata nesse formato.

³² Eventualmente algumas aldeias recém-construídas ficam algum tempo sem a casa dos homens, até que a população aumente o suficiente para que os moradores a construam

A cisão de aldeias é um fenômeno histórico entre os *Mëbêngôkre*, mas intensificou-se nas últimas décadas, após os contatos com os *kubê*, resultando em um aumento na quantidade de aldeias e uma diminuição no tamanho e população de cada uma delas. Isso resultou em uma transformação no significado do próprio processo de cisão. Até alguns anos atrás, havia “um grau surpreendente de animosidade exprimido até em relação aos parentes próximos após uma cisão” (LEA, 1973, p. 123). Já atualmente, é possível que os ressentimentos se dissipem com o passar dos meses.

Uma das explicações possível é que nos dias de hoje os contatos se mantêm mesmo após as cisões, haja vista a maior facilidade de acesso, seja terrestre, fluvial ou aéreo, ademais de contatos via rádio e telefone. Assim, se volta de 1950, após as cisões havia um rompimento de vínculo entre os grupos resultantes da divisão (LEA, 2012, p. 130), isso já não acontece mais.

O plano da aldeia é conformado por diversas casas, um termo polissêmico na língua *Mëbêngôkre* (LEA, 2012, p. 115-116). Compreender quais são esses significados e em que eles se diferem é uma questão chave, pois toda organização social desse povo se assenta sobre essa base, que é atravessada pela cultura.

De início, faz-se necessário ressaltar que “a cosmologia *Mëbêngôkre* corresponde mais de perto ao paradigma de solidariedade orgânica, com o foco na totalidade e não na autonomia dos segmentos que o compõem” (LEA, 2012, p. 117). Dessa maneira, a aldeia deve ser vista como um todo, e não como simples conjunto de casas.

Quanto aos significados de casa, um primeiro sentido assemelha-se à noção ocidental de pessoa jurídica, em que a casa, enquanto entidade, é proprietária de um conjunto de bens consubstanciado por *idji* e *nekrêj*. *idji* pode ser traduzido como “nome”, mas nessa acepção corresponde ao sistema onomástico do povo; e *nekrêj* seria traduzível por “riqueza”, mas aqui corresponde às prerrogativas em relação a utilização de adornos e exercícios de determinados papéis cerimoniais, os quais serão discutidos mais detalhadamente a seguir.

No segundo sentido, casa refere-se à habitação, residência construída para a moradia de pessoas, geralmente familiares. Em um terceiro sentido, pode ser sinônimo de aldeia, quando, por exemplo, um indígena diz que está indo para casa/aldeia.

Em relação ao *Mëbêngôkre* utiliza-se o termo “Matricasa”, haja vista o sistema de parentesco uterino, mais detalhadamente abordado abaixo. E “dentro de uma aldeia específica, uma única [Matri]casa pode ser representada por entre uma a oito habitações, idealmente ocupando um espaço contíguo” (LEA, 2012, p. 117). Cada Matricasa é proprietária de um conjunto de nomes e riquezas, que constituem sua herança, repassada de geração em geração,

e cada uma delas é concebida como única em relação às demais, de maneira que a noção de individualidade está subjacente ao sistema *Měbêngôkre* de *idji* e *nekrêj* (LEA, 2012, p. 380).

Uma Matricasa pode se tornar mais populosa, por exemplo, com o nascimento de crianças e com o casamento de suas mulheres, uma vez que prevalece a norma residencial de matriuxorilocalidade (LEA, 2012, p. 112). Isso significa que o homem, logo que se casa, deve residir na residência da sogra. Por outro lado, uma Matricasa ficará menos populosa caso ocorra uma cisão na aldeia e a maioria de seus membros retire-se com um dos grupos gerados pela divisão, indo se instalar em outra aldeia, seja nova ou preexistente. Aliás, se uma dessas facções decidir mover-se para uma aldeia preexistente, isso tornará mais populosa a Matricasa à qual se integrarão, ao chegarem lá.

É tão importante a noção de Matricasa para a cultura *Měbêngôkre*, que “uma pessoa conserva a sensação de pertencer a uma casa mesmo na ausência da habitação” (LEA, 2012, p. 125). A Matricasa “parece ser uma entidade autônoma que determina como as pessoas se relacionam com ela, em vez de ser reconhecida como o produto de relacionamentos humanos” (LEA, 2012, p. 131). Cada Matricasa se distingue uma da outra não pelos indivíduos que dela fazem parte, mas pelo conjunto de *idji* e *nekrêj* – “nomes” e “riquezas” - que compõe seu legado, sua herança. *idji* e *nekrêj* “constituem a essência ancestral, a matéria anímica que compõe a identidade distintiva de cada” uma das Matricasas (LEA, 2012, p. 98). Em outras palavras, *idji* e *nekrêj* “reificam a identidade distintiva de cada unidade exogâmica³³”, isto é, as Matricasas (LEA, 2012, p. 277).

Considerando a importância dos conceitos de *idji* e *nekrêj*, isto é, nomes e riquezas, é imprescindível aprofundar na compreensão de tais conceitos. Como já dito, *idji* significa nome. Cada Matricasa é proprietária de um conjunto de nomes próprios, que são utilizados na nominação de seus membros. Cada indivíduo *Měbêngôkre* possui vários nomes, sem limite de quantidade, normalmente variando de seis a quinze (LEA, 2012, p. 273).

Há uma ligação direta entre o nome e a própria essência da pessoa, pois cada um traz consigo uma série de elementos da vida particular e social do indivíduo, incluindo papéis cerimoniais, proibição de ingerir determinados alimentos e carnes³⁴, a utilização de termos de referência específicos³⁵, relações com o uso de determinados adornos, entre outras implicações.

³³ O que Lea (2012) chama de unidade exogâmica é a própria Matricasa. Exogâmica pois os indivíduos casam-se com pessoas de fora da casa.

³⁴ Por exemplo, considera-se que os portadores de nomes bonitos só devem comer carne de animais bonitos, quais sejam, aqueles que possuem determinados cortes (partes da carne) que são *nekrêj* de determinadas Matricasas: anta, porcão, caititu, jabuti e tamanduá (LEA, 2012, 252).

³⁵ Os Bemp são corriqueiramente chamados de Bempre (LEA, 2012, p. 253)

Os nomes bonitos possuem radicais ou epítetos de nominação, isto é, termos que aparecem no início dos nomes, sendo que alguns são exclusivamente masculinos, outros exclusivamente femininos e alguns são utilizados por ambos os sexos. São eles: Bep, Bekwynh, Ire, Kokô, Nhàk, Ngrenh, Panh, Tàkàk. Mas o que confere beleza ao nome não é o radical em si e nem o significado dos termos a ele aglutinados, mas sim a sua confirmação por meio de cerimônia.

O aspecto valioso dos nomes provém de sua origem na Matricasa de quem os transmite (LEA, 2012, p. 241). E como os nomes pessoais compõem a herança de cada Matricasa, aliená-la de “um de seus nomes implica privá-la de um dos elementos de seu legado ancestral e de sua identidade” (LEA, 2012, p. 245), razão pela qual eventuais disputa acerca da propriedade de nomes são tratadas com muita animosidade. Nesse sentido os nomes “assemelham-se a emblemas de cada Casa. Junto aos *nekrêj*, são as marcas diacríticas de cada Casa e os aspectos partíveis de sua personalidade” (LEA, 2012, p. 277). E como os velhos são considerados os mais sábios, são também eles quem detém os conhecimentos onomásticos mais legítimos, principalmente as mulheres (LEA, 2012)

Por outro lado, *nekrêj* corresponde a diversas categorias de itens e direitos, como por exemplo, animais de estimação, porções específicas da carne de determinados animais, adornos corporais, máscaras cerimoniais, instrumentos musicais, armas para uso cerimonial, itens colecionados, itens *kubê*, papéis cerimoniais e cantos (LEA, 2012, p. 470)

As possibilidades do que pode ser entendido como *nekrêj* é algo muito particular da cultura *Měbêngôkre*, e sua compreensão por parte de um *kubê* demanda certo esforço cognitivo. Sem tal esforço, corre-se o risco de tratar algo que é parte essencial desse povo como uma imensa lista de esquisitices. Como exemplo concreto, uma Matricasa poderia ser proprietária dos seguintes *nekrêj*: direito de criar filhotes de anta como animal de estimação; direito à porção “peito com osso” quando um porco for morto por alguém da aldeia; direito a utilizar um capacete de cera de abelha enfeitado com penas vermelhas de arara; direito às penas azul escuro de arara; exercer um canto específico na Cerimônia de nominação do epíteto *Bemp*; exercer o papel de ficar em pé rodeado por labaredas na Cerimônia *Bemp*³⁶.

Cada Matricasa possui um legado, o qual atesta sua individualidade. Nesse sentido, “um artigo de *nekrêj* é desvalorizado quando tem muitos usuários, por perder seu poder de diferenciação” (LEA, 2012, p. 380). O valor do *nekrêj*, é justamente sua condição de ser único. Nenhum artigo de *nekrêj* tem um significado intrínseco” (LEA, 2012, p. 382). Quanto à

³⁶ De acordo com Lea (2012, p. 471) esse é o conjunto de *nekrêj* pertencente ao que ela denominou de Matricasa I da aldeia *Mětyktire*, no ano de 1982. À essa Matricasa pertence o conheço líder indígena Měkarõ.

transmissão, “as mesmas regras de transmissão são usadas para *idji* e *nekrêj*” (LEA, 2012, p. 307). E para demonstrar a legitimidade do ato, “o doador sempre menciona o nome do último dono que o transmitiu, certificando seu próprio direito de fazer isso, atestando o prestígio do doador” (LEA, 2012, p. 413).

No entanto, ainda que até pouco tempo desentendimentos por conta de *nekrêj* levassem às agressões e mortes, esse quadro tem se transformado. “Atualmente, várias pessoas confeccionam adornos sem ter essa prerrogativa” (LEA, 2012, p. 359). Isso tem sido incentivado por diversos motivos, incluindo a venda de itens como artesanato e *souvenir*, incentivado por ONGs e pela própria FUNAI, a realização de projetos do Poder Público como suposta forma de “volta ao tradicional”, entre outros.

Contudo, do ponto de vista da formação da pessoa *Mëbêngôkre*, ainda é forte a percepção de “uma relação metonímica entre o adorno e seu dono” (LEA, 2012, p. 373). *idji* e *nekrêj* “parecem uma segunda pele que os indivíduos vestem durante sua vida, e que transmitem a seus sucessores e herdeiros, geração após geração” (LEA, 2012, p. 400). Essa segunda pele é o que individualiza o ser *Mëbêngôkre*, já que todos possuem uma mesma essência: “as possíveis combinações de nomes e de *nekrêj* são tantas que cada indivíduo é único” (LEA, 2012, p. 400).

1.3 Parentesco, Cerimônias e Narrativas

Como já dito, os *Mëbêngôkre* possuem um sistema de parentesco uterino, e “embora os *Mëbêngôkre* não tenham descendência dupla, tornam-se membros de uma Casa automaticamente através da mãe, e adquirem amigos formais através do pai” (LEA, 2012, p. 131). Mesmo sendo uma cultura predominantemente matrilinear, o que é observado na formação das Casas e nas descendências, “a importância atribuída ao pai pode ser correlacionada à herança dos amigos formais pelo pai e à noção *Mëbêngôkre* de concepção, sendo o pai quem fabrica o feto” (LEA, 2012, p. 181).

Ainda, “as pessoas herdaram os amigos formais de seu pai e jamais devem se casar com um deles. É a transmissão patrilinear dos amigos formais que torna importante saber quem é seu pai nessa sociedade predominantemente matrifocal” (LEA, 20012, p. 135). Deve-se destacar que “filiação e residência não são equivalentes, apesar disso ser uma das características da Casa. Um *Mëbêngôkre* pertence a uma Casa apenas se nasceu de uma mulher que é membro dela, ou se adotado por um membro da Casa” (LEA, 2012, p. 133).

Ou seja, a matriuxorilocalidade determina que o genro resida com a sogra, mas “um homem não se incorpora nunca a família de sua esposa³⁷” (LEA, 2012, p. 119). Assim, “um homem sai da casa de sua mãe e de suas irmãs, mas deve devolver seus nomes lá” (LEA, 2012, p. 159). Ao passo que “o elo entre uma mãe e suas filhas é o mais forte e, idealmente, é vitalício, pois uma mulher deve permanecer sempre ao lado de sua mãe” (LEA, 2012, p. 158), é significativo “os laços fortes entre os homens e a casa de suas mães, considerando-os mais próximos as suas irmãs do que à sua esposa” (LEA, 2012, p. 120).

Pensando na família nuclear, composta por pai, mãe e filhos, “os *Mëbêngôkre* não tem uma palavra específica para designá-la, mas a reconhecem pelo espaço alocado a ela dentro de cada unidade doméstica” (LEA, 2012, p. 95), mas sua importância é relativizada diante das altas taxas de divórcio (LEA, 2012, p. 120). Quanto aos avós, ambos os conjuntos, paternos e maternos, são muito importantes, haja vista a transmissão de *idji* e *nekrêj*, como já debatido. Em relação aos sogros, os homens tem relações de evitação, caracterizada por uma “mistura de vergonha e respeito” (LEA, 2012, p. 183).

Essa relação entre genro e sogro possui conotações de deferência e de constrangimento, o que implica em evitação, mas não no sentido físico, de esquivar-se de estar em um mesmo espaço, mas sim um receio de olhar e falar diretamente. (LEA, 2012, p. 193). Isso até se dissolve com o tempo, mas “um genro não conversa com seu sogro antes de consolidar seu casamento pelo nascimento de dois ou três filhos, apesar de conviverem juntos na mesma casa” (LEA, 2012, p. 193). E essa situação não é particularidade da relação genro-sogro, senão que envolve quase todos os contatos entre pessoas do sexo oposto. “As mulheres manifestam timidez até em relação ao pai e aos próprios irmãos delas” e “os adolescentes de sexo masculino demonstram timidez em relação a seus pais” (LEA, 2012, p. 193).

Um outro tema importante, ainda tratando-se de parentesco, é como essa cultura lida com a morte. Mesmo em relação aos parentes mais próximos, “os *Mëbêngôkre* temem os mortos e se empenham em separá-los dos vivos. Os defuntos são representados como estando com saudades de seus parentes vivos” (LEA, 2012, p. 168). Quando há um falecimento, o “defunto é pintado, ornamentado e enterrado com vários de seus pertences. Por princípio, é uma ameaça aos vivos, querendo levar seus parentes próximos consigo porque tem saudades deles” (LEA, 2012, p. 94).

Enquanto isso, “os não parentes se congregam na habitação do morto para levar embora quaisquer itens que não foram enterrados e poderiam lembrar os parentes do defunto,

³⁷ Para os *Mëbêngôkre* “o que oficializa o casamento é ter um filho, e não uma cerimônia” (LEA, 2012, p. 109).

colocando-os em perigo por expô-los a tristeza e saudade de seu finado parente” (LEA, 2012, p. 94). Nessas ocasiões, as famílias tendem a ficar pobres, perdendo objetos de diversos valores, mas importantes para as atividades do dia a dia.

Quanto aos termos de referência de parentesco, isto é, aqueles utilizados para se referir aos parentes, a cultura *Mêbêngôkre* apresenta uma estrutura bastante complexa. Em síntese, existem termos específicos para a classificação dos parentes, outros para se falar diretamente a um parente, os termos triádicos e ainda os termos utilizados no choro cerimonial e nas cantigas cerimoniais, como será pormenorizado a seguir.

Em relação à classificação,

um homem classifica os filhos da irmã como *tabdjwɨ*, da mesma maneira que classifica os netos dele; no entanto, uma mulher classifica os filhos de seu irmão da mesma forma. Os homens e as mulheres classificam o irmão de sua mãe da mesma maneira que classificam seus avós maternos e paternos, e a irmã do pai é classificada na mesma categoria que as avós maternas e paternas. Uma mulher classifica os filhos do irmão de seu marido como ‘filhos’, e os filhos da irmã do marido como *tabdjwɨ*, como faz seu marido (portanto, incorporando a perspectiva do cônjuge). Um homem classifica os filhos da irmã da esposa como *kra*, e os filhos dos irmãos da esposa como *tabdjwɨ*, como faz a esposa (incorporando a perspectiva dela) (LEA, 2012, p. 177).

Já os termos vocativos, isto é, aqueles utilizados ao se dirigir diretamente aos parentes, eles apenas são usados precedendo o nome próprio em situações para evitar ambiguidades. Tais termos possuem muitas particularidades, e existem expressões específicas conforme o grau de parentesco. Por fim, os termos triádicos são utilizados quando se refere a uma pessoa que é parente de ambos os interlocutores.

O choro cerimonial merece um destaque. É que a maioria dos trabalhos antropológicos e históricos tem descrito que na cultura *Mêbêngôkre* as mulheres não têm direito à oratória, de maneira que “não foi percebido que o choro cerimonial é seu equivalente, proporcionando uma ocasião para o discurso das mulheres ser ouvido pela aldeia inteira” (LEA, 2012, p. 184).

Em seu choro, uma mulher realiza uma verdadeira narrativa. Inicialmente, expõe o fato de que um parente próximo está voltando após prolongada ausência ou então partindo, partindo para uma viagem; depois rememora os filhos e parentes próximos que já perdeu e a causa da morte de cada um. E durante o choro, os nomes pessoais nunca são mencionados, sendo substituídos de maneira que cada espécie de cada espécie de parente possui um termo próprio (LEA, 2012, p. 187-188).

Quanto às cantigas, na cultura histórica dos *Mêbêngôkre* havia os *ben* (cantigas), as quais tinham como função coordenar toda e qualquer atividades na aldeia, nos acampamentos e nas expedições guerreiras (LEA, 2012, p. 190). Isso é tão importante que “o termo

Mêbêngôkre para chefe é *benjadjwàry*³⁸, devido ao fato de que somente ele sabe, ou tem legitimidade para emitir as cantigas conhecidas como *ben*”. (LEA, 2012, p. 190)

Atualmente, o sistema de escolha dos chefes de cada aldeia já não segue essa tradição. Ainda continuam existindo aqueles que detêm legitimidade acerca do *ben*, por terem sido preparados desde criança por um *benjadjwàry* tradicional. No entanto, o processo de escolha sobre quem exercerá a função de cacique³⁹ seguem critérios mais ligados à capacidade de articulação, idoneidade moral e disposição para o trabalho.

Em relação às discussões na casa dos homens⁴⁰, “no decorrer de sua fala, outros homens maduros que estão sentados por perto expressam suas opiniões em voz baixa, e o orador literalmente incorpora suas contribuições em seu discurso” (LEA, 2012, p. 189). Se o discurso trata de uma briga interna, por exemplo, ninguém menciona nomes, pois todos já sabem de quem se trata (LEA, 2012, p. 189).

O nível de participação dos homens nos debates na Casa do Guerreiro está diretamente ligado à idade de cada indivíduo. Nesse sentido, “as categorias etárias dizem respeito à trajetória individual pelo ciclo de vida, definido em termos fisiológicos e culturais” (LEA, 2012, p. 159). Os *Mêbêngôkre* distinguem categorias de bebê, criança pequena, criança maior, pré-adolescente, jovem sem filho, pai de um filho, pai de poucos filhos, pai de muitos filhos, avô/velho (LEA, 2012, p. 160).

Para os *Mêbêngôkre* “as categorias de idade são muito importantes para organizar quem faz o que no cotidiano. Os respectivos líderes coordenam os esforços das diversas categorias de idade que geralmente realizam tarefas distintas” (LEA, 2012, p. 141). As tarefas do cotidiano são marcadamente dívidas entre homens e mulheres. A “oposição entre o gênero masculino e o feminino permeia cada aspecto do cotidiano *Mêbêngôkre*, incluindo a organização do espaço e o sistema de riqueza” (LEA, 2012, p. 139). Em geral, os homens são responsáveis pela caça, pesca e atividades guerreiras. As mulheres cuidam da roça, da casa e das crianças.

Essa distinção não é feita com base em categorias como trabalhos pesados em oposição a trabalhos leves, ou em serviços restritos ao ambiente externo à aldeia e serviços domésticos, em que primeiros referem-se aos homens e os segundos às mulheres. Por exemplo, “os homens transportam os animais caçados por distancias consideráveis, além de madeira para construir as

³⁸ A formação da palavra *benjadjwàry* parece ter como origem *ben* = cantigas, *djwàryh* = dono / possuidor

³⁹ O termo cacique é utilizado pelos próprios *Mêbêngôkre* para designar o chefe de suas aldeias e não possui qualquer sentido pejorativo entre eles.

⁴⁰ Para se referir à casa sem paredes localizada no centro da aldeia, frequentada majoritariamente pelos homens, onde são realizadas sessões de conversas e discussões, a antropologia consagrou o nome de “Casa dos Homens”. O termo em *Mêbêngôkre* é *ngà*. E na região de São Félix do Xingu-PA a relação entre os *kubê* e os *Mêbêngôkre* gerou a designação de “Casa do Guerreiro”.

casas, mas nunca carregam os produtos da roça⁴¹ e nem a lenha” (LEA, 2012, p. 143), além de serem principalmente os homens velhos os responsáveis pela confecção de adornos plumários e outro itens *nekrêj*. Já as mulheres carregam grandes quantidade de mandioca e outros produtos da roça, que podem ser relativamente longe da aldeia.

Algumas funções femininas, como a pintura corporal e o choro cerimonial “estão entre as atividades mais valorizadas e distintivas das mulheres *Mêbêngôkre*. A rigor, essas atividades não poderiam ser colocadas na rubrica de trabalho” (LEA, 2012, p. 140). Particularmente a pintura corporal é algo que se destaca, pois “além de sua qualidade estética, e sendo uma profilaxia contra os espíritos dos mortos, é também um sinal de saúde e de participação na vida social” (LEA, 2012, p. 240).

Essa oposição entre os gêneros levou a uma subestimação do papel da mulher *Mêbêngôkre*, as quais foram praticamente ignoradas pelos pesquisadores durante longo tempo. “Pareciam limitar-se às atividades ‘naturais’ do cuidado das crianças e ao fornecimento de alimentos, portanto, havia pouco interesse a seu respeito.” (LEA, 2012, p. 89). Esse, inclusive é o principal ponto de divergência entre Terence Turner e Vanessa Lea, os dois principais antropólogos que trataram da cultura *Mêbêngôkre*. Lea critica “o privilégio conferido às instituições e à socialidade masculinas em detrimento daquelas femininas (ou intersexuais)” e “põe em xeque tanto a dicotomia entre esfera doméstica e pública, quanto o englobamento da primeira pela segunda; isto é, do mundo feminino da periferia (universo das relações de substância) pelo mundo masculino da praça (universo das relações cerimoniais)” (FAUSTO, 2001, p. 245).

Em outras palavras, Turner “considera que o único mundo verdadeiramente socializado no universo Kayapó [*Mêbêngôkre*] é o centro público da aldeia e as relações dos homens” (SOBREIRO, 2017, p. 67), de maneira que “nessa divisão de natureza e cultura, as mulheres estariam mais próximas da natureza” (SOBREIRO, 2017, p. 68). Por outro lado, Lea traz “a importância e o desempenho das mulheres na vida social a partir de outra perspectiva: para, as mulheres são o elo que organiza as Matricasas com o centro da aldeia” (SOBREIRO, 2017, p. 68).

Quanto à exclusividade masculina nas atividades fora da aldeia, como em reuniões políticas com representantes do Estado, agenda para obtenção de melhorias para a comunidade, assuntos comerciais e bancários, entre outros, isso decorre da concepção de que “há

⁴¹ Atualmente se vê nas cidades um fenômeno que parece ser reflexo desse aspecto cultural: quando um casal de *Mêbêngôkre* vai ao supermercado fazer compras de gêneros alimentícios em geral, é a mulher quem carrega a maioria das sacolas, como se aqueles produtos representasse os proveniente de uma roça que, em razão de residirem na zona urbana, não pode ser mantida.

continuidade entre as atividades guerreiras do passado e a defesa beligerante dos interesses dos *Měbêngôkres* em seu relacionamento com a sociedade nacional” (LEA, 2012, p. 142).

No entanto, isso não significa que as mulheres sejam incapazes de lutarem pelos direitos de seu povo. Ao contrário, há que se destacar um crescente papel das mulheres *Měbêngôkre*, principalmente após o episódio de 1989 protagonizado por Tuire, que esfregou seu facão no rosto de José Antonio Muniz Lopes, então presidente da Eletronorte, em uma reunião pública sobre a construção da Usina Belo Monte. Tuire tornou-se uma personalidade influente junto às jovens indígenas.

Acerca das cerimônias, são da mais alta importância para a cultura *Měbêngôkre*, e mesmo o calendário desse povo “gravita em volta das cerimônias de nomeação, e das caçadas prolongadas necessárias para realizá-las” (LEA, 2012, p. 249). No cotidiano utiliza-se o termo “festa” para se referir a elas, o que foi aprendido pelos próprios *Měbêngôkre* no contato com os *kubě*, mas esse termo é insuficiente para dar conta de todos os elementos e significados que as possuem.

A maioria das cerimônias estão associadas à nomeação. Elas são oferecidas pelos pais de uma criança que terá seus nomes confirmados e receberá outros, tornando-se uma pessoa bonita/aperfeiçoada. Existem oito classificadores de nomes⁴², e cada qual é “associado a uma cerimônia específica na qual são confirmados” (LEA, 2012, p. 245). Além dessas Cerimônias que são específicas para determinados classificadores, existem outras três nas quais nomes de qualquer classificador podem ser confirmados, todas realizadas durante a época das chuvas.

Considerando que a cultura está em permanente transformação, também as cerimônias se transformam com o passar dos anos. Nota-se “que a intensidade das atividades de cantar e dançar está diminuindo”, bem como “o tempo dedicado a tais atividades”, mas “permanece forte a intensidade dos sentimentos mobilizados pela realização das cerimônias” (LEA, 2012, p. 263). Atualmente a realização de cerimônias está envolta em dificuldades financeiras e logísticas para se obter alimentos industrializados, adornos e enfeites com miçangas, alto custo do combustível para deslocamento de pessoas entre as aldeias, e outros entraves.

Quanto às narrativas, elas possuem um papel-chave na cultura *Měbêngôkre*, na qual é marcante a oralidade. Antes de abordá-las diretamente, faz-se necessário uma ressalva, a qual será melhor examinada no Capítulo 2, de que existem importantes diferenças entre os conceitos de narrativas, mitos e lendas. No entanto, como a literatura tradicionalmente tratou-os como

⁴² Como já dito, são eles: *Bep*, *Bekwynh*, *Ire*, *Kokô*, *Nhàk*, *Ngrenh*, *Panh*, *Tàkàk*.

sinônimo, assim o faremos nos parágrafos que seguem, e isso não importará em prejuízo para a compreensão do tema.

Tratando-se de uma cultura tradicionalmente ágrafa⁴³, a maneira pela qual se transmite todos os valores culturais e sociais, além da própria história individual e coletiva, são as narrativas. Nesse sentido, “o tempo mítico converge com o tempo histórico. Não há nenhuma ruptura significativa nesse processo de tempo passado” (LEA, 2012, p. 332).

Por outro lado, “o tempo mítico não é linear, é impossível ordenar os mitos de forma cronológica” (LEA, 2012, p. 207). Dessa forma, não é possível afirmar se à época em que os irmãos Kukrytuire e Kukrytkakô derrotaram o grande gavião, o fogo já havia sido roubado da onça. Ou se quando Bepkororoti foi para o céu, seu nome havia sido confirmado na Cerimônia observada por Kràmngie no período em que morou com os peixes do rio⁴⁴.

Em geral, os *Měbêngôkre* tendem a “justificar seus costumes com referência aos feitos dos ancestrais, dando-lhe continuidade” (LEA, 2012, p. 337). Dançamos assim hoje, pois meu avô⁴⁵ dançava assim antigamente. A pintura é feita desse jeito porque assim minha avó fazia. A partir de uma análise das narrativas é possível perceber elementos da essência *Měbêngôkre*. Por exemplo, a origem das Matricasas, a sua localização no círculo da aldeia, o conjunto de *idji* e *nekrêj* possuído, e mesmo os próprios nomes pessoais possuem referência mítica que se estendem ao passado longínquo (LEA, 2012, p. 207).

As narrativas são criadas a partir de uma determinada base material, composta por todos os elementos do cotidiano *Měbêngôkre*, incluindo sua organização social, elementos culturais e mesmo observados junto à natureza. Essa é uma complexa discussão, a qual não pode ser aprofundada pelas próprias características do presente trabalho. Contudo, faz-se necessário pelo menos problematizar a questão: os *Měbêngôkre* possuem uma visão de mundo e uma organização sociocultural adquirida a partir das narrativas; ou as histórias míticas é que foram construídas por meio das experiências socioculturais do povo? Ou ambos as situações se influenciam mutuamente?

Essa questão é relevante quando se nota a constante modificação nas narrativas, inclusive aquelas que dizem respeito aos pontos mais importantes da cultura *Měbêngôkre*. Ao longo dos tempos, diversos pesquisadores documentaram narrativas, contadas por indígenas de

⁴³ A escrita da língua *Měbêngôkre* foi inventada, de maneira mais sistemática, apenas a partir de 1950, principalmente por missionários que tinham o objetivo de traduzir a Bíblia para o idioma indígena.

⁴⁴ Aqui são feitas referências a narrativas *Měbêngôkre*, as quais podem ser encontradas em VIDAL (1977), LEA (2012) e MANO (2012)

⁴⁵ Avô aqui como referência a um ancestral, portanto, pai do pai do pai do pai...

diversos subgrupos, em vários contextos diferentes. É notável as diferenças existentes entre cada uma das versões.

Como predomina a oralidade, os mitos não possuem forma fixa, como os livros de história ou a Bíblia⁴⁶, por exemplo. Além disso, os mitos não têm donos, individualmente falando, e são naturalmente transformados, de maneira que “é um acontecimento corriqueiro os narradores serem acusados de estar mentindo” (LEA, 2012, p. 99), principalmente quando dizem respeito às Matricasas, em razão da divergência de opinião entre aquele que narra e aquele que ouve.

No entanto, alguns elementos são comuns à maioria das narrativas *Měbêngôkre*. O principal deles é a caracterização dos membros do *povo* como guerreiros, bravos, predadores. Assim, é resolvida uma ambiguidade comum nos mitos dos povos Jê: se as aquisições culturais foram roubadas ou obtidas como dádivas (LEA, 2012, p. 217).

Da “perspectiva 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, p. 218). Um gorro vermelho utilizado como *nekrêj* foi obtido com a morte de um *kubê*, o fogo foi roubado da onça, um bracelete de miçangas foi roubado do homem-sapo, uma dança foi adquirida dos meninos-morcego, o milho foi apresentado por um rato, entre outros exemplos. E para cada um desses elementos, há uma narrativa.

Assim, “desde os tempos míticos até o presente, inovações no modo de vida *Měbêngôkre* 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, p. 332).

⁴⁶ Em verdade, nem mesmo os livros de História e a Bíblia possuem forma fixa, em razão das diferentes versões, traduções, interpretações e ressignificações construídas com o passar do tempo.

2. LITERATURA E TRADIÇÃO ORAL

2. 1 Literatura e Oralidade

Inicialmente, é importante ter ciência de que “a emergência da escrita e seu desenvolvimento é um longo processo. Para alguns, a escrita nasceu entre agricultoras. Para outros, ela é, ao contrário, um fenômeno urbano” (CALVET, 2011, p. 121). Contudo, “qualquer que seja seu lugar de nascimento, a escrita foi ‘inventada’ por necessidades práticas (...) e não pelas necessidades literárias (...)” (CALVET, 2011, p. 122). Antes da escrita, a literatura existia em sua forma oral.

No entanto, do que exatamente estamos falando ao utilizar o termo literatura? Essa questão se reveste de uma alta complexidade. A princípio, pensaríamos que para determinar o que é a literatura, deveríamos identificar qual é seu aspecto principal, isto é, qual é o fator que determina sua essência. Mas seria possível falar em essência, nesse caso? Teria ela uma essência?

A princípio, “cinco elementos são indispensáveis para que haja literatura: um autor, um livro, um leitor, uma língua e um referente” (COMPAGNON, 2014, p.25). Mas basta que tais elementos se reúnam para que surja a “literariedade”? E seria possível a literatura sem algum desses elementos? Sem o livro, por exemplo, no caso das narrativas orais, existiria literatura? E os mitos, que não possuem autores? Essas questões são tão complexas que a pergunta poderia ser invertida: para que devemos taxar um texto sob o rótulo de literário? Ou, “por que os teóricos se preocupariam se os textos que estão lendo são literários ou não?” (CULLER, 1999, p. 26)

Como “os teóricos demonstram uma literariedade poderosa em ação em textos supostamente não-literários, complicando dessa forma a distinção entre o literário e o não-literário” (CULLER, 1999, p. 27), essa diferenciação não é central para a teoria literária. No entanto, a análise da questão pode levantar aspectos importantes, ainda que não revele uma definição da literatura.

Tentando chegar a uma resposta, teóricos utilizaram-se de uma perspectiva histórica e comparativa, refletindo sobre algumas noções preexistentes acerca da literatura, para mostrar suas insuficiências e superficialidades, debatendo os elementos negligenciados em cada uma das respostas dada à pergunta “o que é literatura?”. Aliás, a própria noção moderna de literatura

é relativamente recente, nascendo com o Romantismo. Antes disso, os estudos das diversas obras eram marcados pelo mecanicismo, não havia atividade interpretativa.

Uma noção inicial, mais ampla, diria que “literatura é tudo o que é impresso (ou mesmo manuscrito), são todos os livros que a biblioteca contém” (COMPAGNON, 2014, p. 31). No entanto, em um sentido mais restrito “a literatura (fronteira entre o literário e o não literário) varia consideravelmente segundo as épocas e as culturas)” (COMPAGNON, 2014, p. 32). Em uma primeira tentativa, poderíamos definir literatura como “a escrita ‘imaginativa’, no sentido de ficção – escrita esta que não é literalmente verídica” (EAGLETON, 2006, p. 2). Ao que parece, “para a poética clássica, a literatura é caracterizada pela ficção enquanto forma do conteúdo, isto é, enquanto conceito ou modelo” (COMPAGNON, 2014, p. 38).

No entanto, “a distinção entre ‘fato’ e ‘ficção’, não parece ser muito útil, e uma das razões para isso é que a própria distinção é muitas vezes questionável” (EAGLETON, 2006, p. 2). Assim, os teóricos passaram a entender que “a ficção como conceito vazio não era mais uma condição necessária e suficiente de literatura (...), embora, sem dúvida alguma, seja sempre como ficção que a opinião corrente considera globalmente a literatura” (COMPAGNON, 2014, p. 38).

Nesse debate é importante ressaltar que a diferença entre fato e ficção é muito tênue. Pode haver passagens reais em uma novela, bem como uma notícia de jornal pode ter uma alta dose de ficção. “Os romances e as notícias não eram claramente fatuais, nem claramente fictícios, e a distinção que fazemos entre estas categorias simplesmente não era aplicada” (EAGLETON, 2006, p. 2).

Em uma segunda tentativa, poderíamos pensar que “talvez a literatura seja definível não pelo fato de ser ficcional ou ‘imaginativa’, mas porque emprega a linguagem de forma peculiar” (EAGLETON, 2006, p. 3). Segundo esse ponto de vista, “a ‘literariedade’ reside, sobretudo na organização da linguagem que torna a literatura distinguível da linguagem usada para outros fins” (CULLER, 1999, p. 35).

Pensar que a “literatura é linguagem na qual os diversos elementos e componentes do texto entram numa relação complexa” (CULLER, 1999, p. 36) nos levaria a “olhar sobretudo a organização de sua linguagem, não lê-la como a expressão da psique de seu ator ou como o reflexo da sociedade que a produziu.” (CULLER, 1999, p. 37). É uma concepção segundo a qual a literatura não trata de ideias, reflexões, verdade ou ficção, mas “um fato material, cujo funcionamento podia ser analisado mais ou menos como se examina uma máquina” (EAGLETON, 2006, p. 3). Em síntese, seria dizer que “a literatura explora, sem fim prático, o material linguístico” (COMPAGNON, 2014, p. 39).

Isso também não é capaz de esclarecer o questionamento sobre o que é a literatura, pois pensar apenas no mecanismo interno de um texto e privá-lo de toda a sua significação mais ampla é reduzir o papel das obras. Atualizando essa ideia geral, teríamos uma interpretação que “separa a linguagem literária da linguagem cotidiana, ou singulariza o uso literário em relação à linguagem comum” (COMPAGNON, 2014, p. 39).

Seria a utilização de uma linguagem incomum aquilo que determina ser um texto literário. No entanto, existe uma infinidade de obras das quais a literariedade surge exatamente da simplicidade, da concretude e da objetividade; um sem-número de textos cuja mais refinada arte é perceptível a partir justamente da apresentação de elementos do cotidiano.

Por outro lado, é possível pensar a literatura como algo que tem como principal a própria escrita, “uma espécie de linguagem autorreferencial, uma linguagem que fala de si mesma” (EAGLETON, 2006, p. 12). Nesse sentido, “a literatura é uma prática na qual os autores tentam fazer avançar ou renovar a literatura e, desse modo, é sempre implicitamente uma reflexão sobre a própria literatura”. (CULLER, 1999, p. 41).

No entanto, “a intertextualidade e auto reflexividade da literatura não são, finalmente, um traço definidor, mas uma colocação em primeiro plano de aspectos do uso da linguagem e de questões sobre representação que podem também ser observados em outros lugares” (CULLER, 1999, p. 41), motivo pelo qual resumir a literatura à linguagem autorreferencial é uma definição incompleta e insuficiente.

Uma outra definição possível seria aquela que compreende que “uma obra literária é um objeto estético porque, com outras funções comunicativas inicialmente posta em parênteses ou suspensas, exorta os leitores a considerar a inter-relação entre forma e conteúdo” (CULLER, 1999, p. 40). Ou seja, a literatura seria a bela escrita, aquela eminentemente artística, e ponto.

Na prática, a interpretação de um texto literário teria como sentido último “indagar sobre a contribuição de suas partes para o efeito do todo, mas não considerar a obra como sendo principalmente destinada a atingir algum fim, tal como nos informar ou persuadir” (CULLER, 1999, p. 40). No entanto, haveria um problema insolúvel, que seria justamente determinar o grau de beleza e arte contido em uma obra para torná-la literatura. Nesse caso, “os julgamentos de valor parecem ter, sem dúvida, muita relação com o que se considera literatura, e com o que não se considera” (EAGLETON, 2006, p. 15-16).

Assim, “sugestão de que ‘literatura’ é um tipo de escrita altamente valorizada é esclarecedora, mas devastadora, significa que podemos abandonar, de uma vez por todas, a ilusão de que a categoria ‘literatura’ é ‘objetiva’, no sentido de ser eterna e imutável”

(EAGLETON, 2006, p. 16). É que a própria noção do que possui beleza se transforma com o tempo.

Uma outra possibilidade é pensar na definição de literatura a partir do papel que cumpre perante a humanidade e a sociedade. Seria, assim, um “conhecimento especial, diferente do conhecimento filosófico ou científico” (COMPAGNON, 2014, p. 33). Nesse caso, “há um conhecimento do mundo e dos homens propiciado pela experiência literária (talvez não apenas por ela, mas principalmente por ela), um conhecimento que só (ou quase só) a experiência literária nos proporciona” (COMPAGNON, 2014, p. 35). Assim, a literatura completaria a formação do indivíduo enquanto ser humano, ao lhe dar acesso a saberes que não se chegaria pela experiência prática.

Essa concepção, de humanização pela literatura, talvez tenha algo de idealista. A noção de humanizar a partir da experiência solitária de leitura é questionável, vez que despreza o papel da experiência social para a conformação do ser. Ela substitui a sociabilidade do homem pela percepção apenas intelectual da sociedade, da humanidade e da natureza.

Por fim, existe a definição da literatura como ferramenta social, a ser utilizada para os dois objetivos possíveis: a manutenção ou a subversão de um sistema posto. Por um lado, “se a literatura serve para produzir um consenso social; ela acompanha, depois substitui a religião como ópio do povo” por outro, ela “produz também a dissensão, o novo, a ruptura” (COMPAGNON, 2014, p. 36).

Assim, após essa breve reflexão acerca do conceito, nos resta a conclusão de que “a literatura é uma inevitável petição de princípio. Literatura é literatura, aquilo que as autoridades (os professores, os editores) incluem na literatura” (COMPAGNON, 2014, p. 45). Em outras palavras, “a literatura, podemos concluir, é um ato de fala ou evento textual que suscita certos tipos de atenção” (CULLER, 1999, p. 34). Uma metáfora utilizada por diversos teóricos é interessante: a da erva daninha, ou simplesmente mato, que “não é um tipo específico de planta, mas qualquer planta que, por uma razão ou outra, o jardineiro não quer no seu jardim” (EAGLETON, 2006, p. 14). Nesse sentido, literatura é “qualquer tipo de escrita que, por alguma razão, seja altamente valorizada” (EAGLETON, 2006, p. 14).

Isso significa que “uma definição de literatura é sempre uma preferência (um preconceito) erigido em universal” (COMPAGNON, 2014, p. 43). Ou seja, alguém pode querer um gramado verde apenas para jogar futebol, e uma rosa que cresça em meio à grama será considerado um “mato” a ser arrancado antes que seus espinhos machuquem alguém. E um jardineiro especializado poderá sempre ver flores como praga.

Passamos então a um segundo momento na reflexão acerca da questão da literatura. Não sendo possível conceituar objetivamente, a definição de literatura se dá em decorrência de uma ideologia. Por ‘ideologia’ quero dizer, aproximadamente, a maneira pela qual aquilo que dizemos e no que acreditamos se relaciona com a estrutura do poder e com as relações de poder da sociedade em que vivemos” (EAGLETON, 2006, p. 22). Em síntese, “a estrutura de valores, em grande parte oculta, que informa e enfatiza nossas afirmações fatuais, é parte do que entendemos por “ideologia” (EAGLETON, 2006, p. 22)

Isso significa que tudo aquilo que uma pessoa ou outra diz ser ou não ser literatura não é uma simples escolha individual. Ao contrário, está embasada em “juízos de valor: eles têm suas raízes em estruturas mais profundas de crenças. Tão evidentes e inabaláveis quanto o edifício do Empire State⁴⁷” (EAGLETON, 2006, p. 24). Assim, a definição de literatura varia ao longo da história, conforme a ideologia dominante e os juízos de valor dela decorrentes. Assim, essa conceituação se refere, “em última análise, não apenas ao gosto particular, mas aos pressupostos pelos quais certos grupos sociais exercem e mantêm o poder sobre outros” (EAGLETON, 2006, p. 24).

Por exemplo, na definição de que “literatura é tudo o que é impresso (ou mesmo manuscrito), são todos os livros que a biblioteca contém (incluindo-se aí o que se chama literatura oral, doravante consignada)” (COMPAGNON, 2014, p. 31), o fato da referência à literatura oral constar entre parênteses, como um misto de adendo e ressalva, é um juízo de valor, determinado por uma ideologia.

Situar as narrativas orais dentro dos estudos de Teoria Literária é uma discussão de absoluta relevância para o presente trabalho, particularmente se considerarmos o papel secundário a que a oralidade é relegada na Academia, principalmente no campo da Literatura. Aliás, isso era algo a se esperar, haja vista que a expressão literatura oral encerra uma contradição de termos, haja vista que o significado etimológico da palavra literatura remete à *littera*, uma origem latina de “letras”. A partir disso, fundamenta-se a exclusão das narrativas orais do campo da Literatura.

⁴⁷ O *Empire State Building*, em Nova Iorque, foi o maior edifício vertical do mundo até 1973, quando Eagleton escrevia os rascunhos de seu livro que seria publicado dez anos depois. No entanto, no referido ano foi inaugurado um edifício ainda maior, o *World Trade Center*, na mesma cidade. Aqui a metáfora criada pelo autor comparando a força e vigor da ideologia burguesa adquiriu um sentido irônico. É que o WTC, ainda mais “inabalável” que o *Empire State*, foi colocado abaixo em uma ação militar que marcou a declaração de guerra do povo afegão contra os Estados Unidos. Em verdade, o ocorrido no episódio de 11 de setembro serviu para tornar ainda mais precisa a própria metáfora de Eagleton, uma vez que o autor considera que as ideologias são derrubadas e substituídas ao longo da história.

Contudo, não se deve confundir “tradição oral com literatura oral, tanto quanto não devemos confundir a sociedade de tradição escrita e literatura ou poesia” (CALVET, 2011, p. 146). A tradição oral não se resume à literatura oral. Ao contrário, a “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” (CALVET, 2011, p. 146)

No entanto, existem de forma concomitante pontos de identidade e disparidade acerca de manifestações escritas e orais, de maneira que "as diferenças podem ser tão importantes quanto as semelhanças" (FINNEGAN, 2006, p. 70). Por isso foi necessário, antes de responder ao questionamento acerca da possibilidade de uma literatura oral, refletir sobre o que realmente é literatura. Ao problematizar a literariedade, concluiu-se simplesmente que literatura é literatura. No entanto, ainda assim a questão da literatura oral é debatida.

Entre os argumentos segundo os quais as narrativas orais não são literatura, estão os seguintes: uma associação direta entre a escrita e a expressão intelectual, a qual só existiria em um mundo letrado; a necessidade de distanciamento da obra, que só seria possível no texto escrito; e a condição de arte, contrária a uma suposta repetição geração após geração típica da oralidade (FINNEGAN, 2006, p. 71). Por outro lado, não se sustenta a imagem de um mundo não-letrado onde existe apenas o ser primitivo, exclusivamente emocional, incapaz de ver as coisas intelectualmente; também na oralidade existem recursos que deslocam a narrativa da realidade; e a variabilidade é a característica mais marcante da oralidade (FINNEGAN, 2006, p. 79).

Em defesa da possibilidade de uma literatura oral, importa ressaltar que ela traz uma “diversidade de gêneros e funções, traz, no plano linguístico, o cuidado formal com a palavra, que fica evidente pelo uso de figuras de linguagem; e pelos recursos da linguagem poética, como métrica, rima, assonâncias e aliterações” (SCHIFFLER, 2017, p. 122). Dessa forma, não seria adequado restringir a literatura à escrita, haja vista ser “expressão cultural e estética, tanto em sociedades letradas quanto nas não letradas, possuindo relações culturais engendradas em seu tecido” (SCHIFFLER, 2017, p. 127). E isso é de tal forma que ela reflete elementos de cultura, valores e cosmogonia de um determinado povo, em determinado tempo.

Nessa linha, Anna Christina Bentes argumenta que os narradores são dotados de “uma ‘atitude literária’, fazendo com que suas narrativas compartilhem com os textos ficcionais escritos de natureza literária algumas características” (BENTES, 2000, p. 105). Essa atitude literária é perceptível em diversos níveis temáticos, enunciativos e discursivos.

2.2 Mitos, Lendas e Narrativas Indígenas

A temática da narrativa, particularmente a função do narrador, é abordada por Walter Benjamin em ensaio escrito em 1936, intitulado “O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”. Ali o autor manifesta, com grande pesar, que tanto em literatura quanto na própria vida cotidiana, não se encontram mais pessoas aptas para a atividade narrativa (BENJAMIN, 1983, p. 57).

Os maiores narradores eram aqueles capazes de apreender as histórias contadas genericamente pelos povos, pois que eles próprios eram ligados ao povo, colhendo experiências por meio do contato direto com processos sociais, e as transformando ao narrá-las” para diferentes pessoas, sempre deixando presentes suas próprias marcas pessoais (BENJAMIN, 1983, p. 58). Assim, “o indício mais remoto de um processo em cujo término se situa o declínio da narrativa é o advento do romance no início da Era Moderna” (BENJAMIN, 1983, p. 59). O romance depende do livro impresso, não deriva da tradição oral, e nem se insere nela (BENJAMIN, 1983, p. 60). O romance traz em si um aspecto de solidão, pois tanto o escritor confecciona a obra em um estado de solidão, quanto o leitor lê o livro também sozinho. Ao contrário, a narrativa oral tem inerente a si o aspecto da coletividade, tanto no conteúdo do que se conta quanto na interação necessária entre o narrador e o ouvinte (BENJAMIN, 1983).

A narrativa não se esgota, ao contrário, mantém seu vigor mesmo com o passar dos anos, já que sua estrutura e desenvolvimento possui como uma das principais características facultar a interpretação da que é narrado. Ela sempre tende ao debate sobre a moral da história (BENJAMIN, 1983). Em razão disso, a narrativa relaciona tanto o narrador quanto o ouvinte a um interesse em resguardar aquilo que foi contado, o que resulta na possibilidade de sua reprodução em um número indefinido de vezes. “E é exatamente por isso que ninguém se scandaliza se alguém pede ao outro que conte ‘aquela’ estória novamente. O importante aqui é assegurar a possibilidade de reprodução” (BENTES, 2000, p. 77).

Nesse sentido, existe uma necessidade de, “ao invés de estudar as narrativas como um produto acabado, formular a proposta de tomar como objeto de análise o próprio processo de produção da narrativa, já que esta passa a ser considerada parte integral do processo interacional” (BENTES, 2000, p. 67). Portanto, para a atividade narrativa tanto o narrador quanto o ouvinte cumprem determinados papéis, e se faz necessário o questionamento da função

de determinada narração em um contexto específico. Isso significa “levar em conta que a narrativa não tem uma função intrínseca baseada em informações semânticas; e que estrutura e função não devem ser vistas como categorias mutuamente excludentes”. (BENTES, 2000, p. 67).

E “os tipos de relações que podem ser estabelecidos nos esquemas narrativos são culturalmente determinados” (BENTES, 2000, p. 69), de modo que a perspectiva cultural modela o julgamento do que seja uma narrativa ou história, pois “a função das histórias, assim como sua forma de organização e interpretação dos fenômenos naturais vai derivar da concepção que cada grupo tem do que é processo histórico” (BENTES, 2000, p. 70).

No entanto, a maioria dos teóricos, como visto acima, tratam principalmente das narrativas orais a partir de uma perspectiva teórica vinculada à cultura ocidental. Ocorre que “não é possível falar em uma teoria narrativa que englobe todas as formas de narrar construídas historicamente pelos sujeitos” (BENTES, 2000, p. 77). Em detrimento de uma teoria generalizante, deve-se compreender que a cada interesse corresponde uma perspectiva específica, e que os trabalhos científicos constroem “o seu objeto teórico a partir da elaboração de uma rede de aproximações e distanciamentos em relação a outros objetos” (BENTES, 2000, p. 77). Partindo dessa concepção, qual seja, de que as narrativas orais possuem natureza de Literatura, é necessário investigar qual seria o lugar delas na Teoria Literária, e especialmente as narrativas orais indígenas em razão das particularidades socioculturais inerentes às funções que cumprem em cada povo específico.

Sempre que se trata de tradição oral tende-se a pensar em “sociedades perdidas no fundo das selvas, ou em cumes de montanhas inacessíveis, em costumes estranhos, roupas coloridas, artesanato artístico” (CALVET, 2011, p. 139). No entanto, há que se “recusar esse exotismo de bazar, essa atitude de um observador que só aceita o outro em sua estranheza e não em sua simples diferença” (CALVET, 2011, p. 139). Exatamente por isso fez-se questão de apresentar uma breve etnografia do povo *Mêbêngôkre* no primeiro capítulo do trabalho.

Especificamente acerca de mitos, lendas e narrativas indígenas, existem uma série de autores que se dedicaram a particularizar cada um desses gêneros, mostrando suas semelhanças e diferenças. No entanto, para os fins do presente trabalho, resolveu-se adotar a linha segundo a qual “procurar definições para mitos, lendas, contos e fábulas é tentar organizar um emaranhado de características tão parecidas, onde há um risco de não obter grande sucesso ao realizar essas categorizações” (CARVALHO, 2016, p. 79). Os gêneros em questão se embarçam de tal maneira que os distinguir é uma tarefa ainda inconclusa, em que pese inúmeras “discussões já desenvolvidas por folcloristas, etnólogos, filósofos, linguistas,

mitólogos e tantos estudiosos, que já se ocuparam em tentar organizar tais conceitos” (CARVALHO, 2016, p. 79). Para o presente trabalho, consideraremos como sinônimo mitos, lendas e narrativas. Nesse sentido devem ser entendidos tais termos nos parágrafos que seguem.

Assim, “o mito conta uma história sagrada⁴⁸; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir” (ELIADE, 2002, p. 11). Tal realidade pode referir a um todo, o Cosmo, ou a algum aspecto particular, como um traço cultural, um objeto determinado, um comportamento, entre outros elementos. Evidentemente, existem narrativas em que o dito Ente Sobrenatural é substituído por uma coletividade ou um grupo social específico, e essa variação é natural em razão da grande diversidade cultural existente.

Nesse sentido, poderíamos dizer que “a principal função⁴⁹ do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas: tanto a alimentação ou o casamento, quanto o trabalho, a educação, a arte ou a sabedoria” (ELIADE, 2002, p. 13). E é interessante notar que “apesar das modificações sofridas no decorrer dos tempos, os mitos dos ‘primitivos’ ainda refletem um estado primordial” (ELIADE, 2002, p. 10)

A importância das narrativas para os povos indígenas é bastante significativa, pois diz respeito diretamente à própria essência individual e coletiva, de maneira que “assim como o homem moderno *se considera*⁵⁰ constituído pela História, o homem das sociedades arcaicas se proclama o resultado de um certo número de eventos míticos” (ELIADE, 2002, p. 16). Assim, “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, p. 135).

E essa questão da contradição entre tradição oral e tradição escrita é extremamente relevante, pois não podemos cair em certa visão a qual considera que “a escrita como uma das armas da exploração do homem pelo homem e os progressos da alfabetização como um retrocesso, pois eles introduzem o homem livre no estado da servidão” (CALVET, 2011, p. 129). Essa posição que considera a existência de uma dicotomia que possui de um lado, a

⁴⁸ Mantivemos a citação original, mas é importante destacar que a universalidade do termo “sagrado” é algo discutível.

⁴⁹ Também o termo “função” ao se tratar de mitos

⁵⁰ Vale a pena destacar a expressão “se considera” dessa citação, pois dentre os fatos supostamente históricos que constituem a identidade do homem moderno, estão vários mitos. Por exemplo, o mito da democracia racial, o mito do Estado democrático de direito e várias outras concepções que são propagandeadas como verdades universais.

bondade natural do homem livre, e de outro, uma degeneração em consequência do progresso. Tal divisão parte da “premissa de que a escrita tem inerente a si a perfídia, e chega à conclusão de que quanto menos o homem escrever, quanto menos ele ler, melhor se portará” (CALVET, 2011, p. 129).

No entanto, não há razão para que se defenda uma “pretensa pureza das sociedades de tradição oral diante de alguma perfídia que surgiria com a escrita” (CALVET, 2011, p. 136). De fato, em sua origem, e “também por conta da evolução das sociedades, a escrita foi inicialmente propriedade das classes sociais que estavam no poder” (CALVET, 2011, p. 122). E, há que se considerar a escrita como um fato social, portanto ligado à luta das classes pelo poder, bem como um fato cultural, parte da ideologia dominante, utilizado para rebaixar os dominados (CALVET, 2011). No entanto, a opressão não está na escrita, está além. Se há enganação ou mentira, “ela não está especialmente nos textos (também se mente nas sociedades de tradição oral), mas em uma prática que, sob as feições de um ‘progressismo linguístico’, não muda grande coisa da realidade” (CALVET, 2011, p. 136). Na verdade, como já citado logo nas primeiras páginas deste trabalho, como epígrafe, “o poder não é resultado do conhecimento do alfabeto, mas das condições políticas e sociais. A perfídia não está na escrita, está na exploração do homem pelo homem, na miséria, no imperialismo”. (CALVET, 2011, p. 135-136)

Mas, voltando às narrativas, ainda que uma sociedade possua mitos que abordem uma explicação para a criação, seja do todo ou das partes, eles “não constituem um ‘conhecimento’ no sentido estrito do termo, eles não exaurem o mistério das realidades cósmicas e humanas” (ELIADE, 2002, p. 126). Isto é, o mito não pode ser tratado da mesma forma como o conhecimento científico, por não partilhar das mesmas premissas. Em verdade, o “fato histórico ‘verídico’ deve ser procurado no texto de tradição oral” (CALVET, 2011, p. 115) e dele extraído por meio de técnicas específicas, já estudadas pela ciência.

Nesse sentido, as lendas não se constituem em uma explicação científica sobre temas diversos, mas sim é “uma narrativa que faz reviver uma realidade primeva, que satisfaz a profundas necessidades religiosas⁵¹, aspirações morais, a pressões e a imperativos de ordem social, e mesmo a exigências práticas” (ELIADE, 2002, p. 23). Assim como o tempo compreendido entre o passado longínquo e a atualidade não é relevante para a transmissão de *nekrêj* e *idji* entre os *Mêbêngôkre*, também o “tempo decorrido entre a origem e o momento presente não é forte nem significativo” (ELIADE, 2002, p. 36). Quando “o indivíduo evoca a presença dos personagens dos mitos, torna-se contemporâneo deles” (ELIADE, 2002, p. 22).

⁵¹ Também a religiosidade é um termo cuja universalização deve ser precedida de meticulosa reflexão.

O texto de tradição oral, nesta perspectiva, “é um lugar onde se deposita a história catalisada por determinada cultura, por determinada ideologia e onde certamente se encontra o vestígio dos eventos do passado e alguns fatos ou alguns personagens ali adquirem uma importância desmesurada” (CALVET, 2011, p. 114). “As narrativas, por exemplo, estão imersas “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” (CALVET, 2011, p. 111). E nelas existem duas características essenciais: a noção de tempo e a noção de verdade histórica, ambas fundamentais para se compreender determinada cultura.

2.3 *Baỳ̀ Bàrì*, a Árvore do Milho

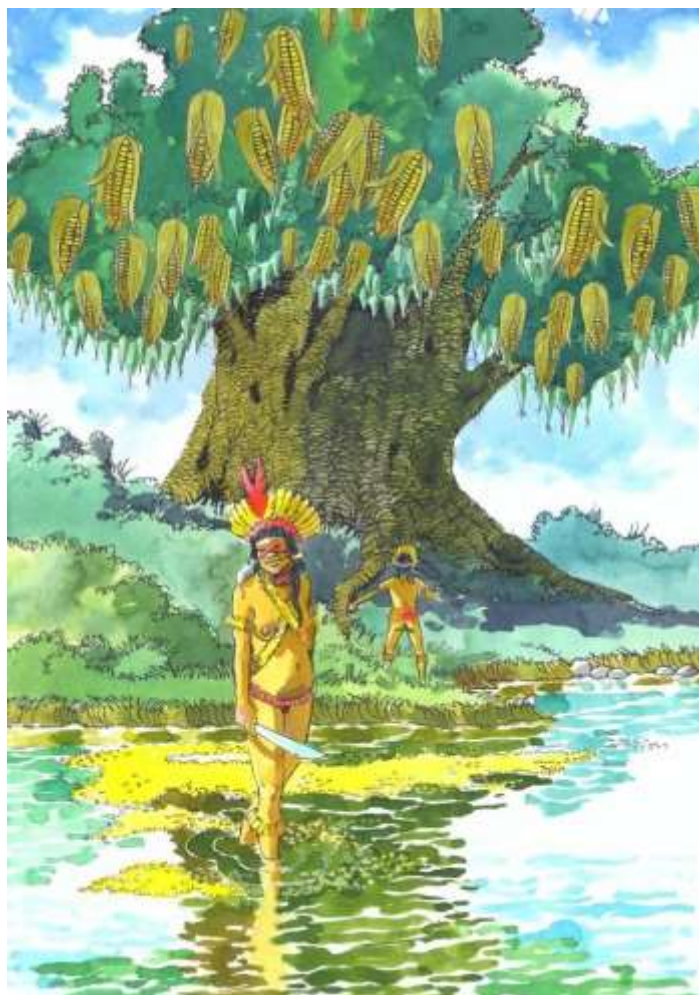


Figura 8: *Baỳ̀ Bàrì*, a Árvore do Milho, desenho de Sobreiro⁵² (2017, p. 94).

⁵² A monografia de Carolina Ramos Sobreiro se destaca, ademais de todo o conteúdo, também pelo aspecto gráfico, pois uma série de ilustrações e gráficos parece ter sido produzida especificamente para o trabalho. No caso da Árvore do Milho aqui retratada, a beleza do desenho salta aos olhos. Um elemento a ser retificado, no entanto, é que à época da derrubada da árvore mítica, não havia ainda os facões de metal, hoje tão utilizados particularmente pelas mulheres *Mě̀bēngók̄rē*.

Como iremos neste ponto do trabalho tratar de uma narrativa *Měbêngôkre*, “Ba’y Bári, a Árvore do Milho”, abaixo apresentaremos cinco versões da história. A mais antiga foi registrada por Curt Nimuendaju (1986, p. 82) junto a dois dos últimos indivíduos *Irã’ãmrãjre*, no final da década de 1930, em Conceição do Araguaia-PA. Também há a versão registrada por Alfred Metraux na década de 1940 a partir de relatos colhidos em *kuběkrākějn* e publicada posteriormente por Simone Dreyfus (1972, p. 191). Outra versão da história foi documentada por Ruth Thomson (1981, p. 56-63) entre 1966 e 1974 em aldeias *Měkrãgnoti*. Ainda, consta versão de 2016, coletada entre os *Mětyktire* e apresentadas por Alessandro Rodrigues (2017, p. 71). Por fim, uma versão bem atual, de 2018, contada por Pitu Kayapó, residente na Aldeia *Krimejny*, no município de São Félix do Xingu-PA, e documentada por Dilma Costa Ferreira⁵³.

A Árvore do Milho (pau-bári). Contado por dois indivíduos⁵⁴ *Irã’ãmrãjre*, registrado por Curt Nimuendaju no final da década de 1930

Junto à aguada da aldeia dos Kayapó havia uma grande árvore, carregada de espigas de milho de todas as qualidades. O milho maduro caía dentro d’água, mas naquele tempo ninguém ainda sabia que era comestível e, quando os índios entravam n’água, desconfiados, empurravam as espigas para o lado. Um dia uma velha estava banhando seu netinho na aguada quando um acutipuru (Quatipuru ou caxinguelê – nomes de diferentes espécies de esquilos brasileiros – *Sciurus* Lin.) lhe saltou ao ombro. Enxotou-o, mas ele voltou a pousar no seu ombro. Então a velha, pegando-o, atirou-o longe. O animalzinho, porém, voltou novamente e falou: “Não me atires fora! Quero contar-te uma coisa!” Saltou-lhe outra vez ao ombro e disse: “O milho que estás desprezando é uma comida muito boa! Soca-o no pilão e assa a massa obtida!” Então a velha juntou uma boa quantidade de espigas, levou-as para casa e fez como o acutipuru lhe havia ensinado. Depois enfeitou seu netinho e lhe deu um pedaço de bolo de milho. O menino passou, comendo, pelo pátio da aldeia, justamente quando todos os homens ali estavam reunidos. Estes perguntaram o que estava comendo, e ele deu a cada homem um pedacinho do

⁵³ Esse trabalho foi apresentado em comunicação oral no III Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina, realizado em Brasília, em julho de 2019.

⁵⁴ Infelizmente Nimuendaju não apresentou o nome do narrador dessa história, e o mesmo ocorreu nas duas próximas narrativas aqui transcritas, documentadas por Metraux e Thomson. Esse fato nos mostra como, em diversos momentos, o indígena é invisível em sua individualidade. Aos olhos da sociedade ocidental, os índios apenas representam a cultura geral de seu povo, sem particularidades ou distinções em relação aos demais membros do povo. Por isso na maioria das fotos de indígenas não consta o nome da pessoa retratada, e em alguns relatos sequer é anotado o nome de quem o proferiu.

bolo para que o provassem. Os homens acharam-no excelente e mandaram o menino duas vezes à sua casa, a fim de trazer mais. Então a velha mesma levou um grande bolo de milho para o pátio e contou-lhes da árvore que produz as espigas. Na manhã seguinte todos foram à aguada, juntando o que havia de espigas no chão e dentro d'água. Depois resolveram derribar também o pé, e mandaram um menino à aldeia para buscar um machado de pedra. No caminho, o menino viu uma corujinha-do-campo, que matou, assando-a e comendo-a imediatamente; somente depois de tudo isso tratou de buscar o machado. Na volta, porém, viu-se transformado em ancião decrépito, e teve de cortar um bastão para se apoiar. Os homens junto ao pé de milho esperaram durante muito tempo, inutilmente, pelo machado de pedra, e mandaram finalmente um outro menino buscá-lo. Este encontrou-se, no caminho, com o velho que vinha com o machado. Os homens derrubaram a árvore, e plantaram depois o milho.

A Origem do Milho. Contado por indivíduos de *Kuběkrākěj*n, registrada por Alfred Metraux na década de 1940 e publicada em 1969 por Simone Dreyfus

Depois de que receberam o fogo, os habitantes da aldeia foram acampar perto de um igarapé. Uma anciã, Nhikwrykwynh, enfeitou a cabeça da neta com faixas de cera, a pintou com jenipapo e urucum e depois foi com ela no rio. Às margens da água, um rato pulou no ombro da velha, que a jogou longe. A rata voltou a pular no ombro e de novo a velha a espantou. Então o animal disse:

- Quero te mostrar uma coisa boa para comer

Lhe trouxe uns grãos e disse:

- É *bay* (milho)

A velha provou e gostou, e perguntou ao rato (fêmea) onde havia encontrado.

- Perto do igarapé tem uma árvore que está carregada. Todo o chão ao redor está coberto de grãos e também tem muito na água.

De fato, havia tantos grãos na água que para tomar banho tinha que afastar as espigas. Nhikwrykwynh encheu sua cabaça e voltou à aldeia, onde amassou os grãos no pilão, colocou a massa em folhas de bananeira e colocou para assar. Depois, convidou os parentes, que pediram mais pois haviam gostado. Todos vinham pedir. Fizeram uma festa e as crianças dançaram no centro da aldeia segurando espigas de milho. Um velho que estava na Casa dos Homens os viu,

chamou um deles e perguntou o que era aquilo que segurava. A criança disse que era milho. O velho provou e gostou, pedindo mais. Os jovens trouxeram muito milho e todos os homens comeram. Pediram para chamar Nhikwrykwynh e perguntaram:

- Onde encontrou esse milho?

- Perto do igarapé, foi um rato que me mostrou.

Todos decidiram ir buscar milhos e pegaram seus cestos. Começaram a golpear a árvore do milho que dava espigas; cada um lhe dava machados. Ao terminar o dia tinham feito um talho profundo no tronco. Mas quando os homens acordaram na manhã seguinte, vira que a árvore estava inteira de novo. Começaram a cortar outra vez, desde cedinho, mas a cada noite os buracos se fechavam no tronco. Então os homens pensaram em queimá-lo e foram atrás de lenha e folhas secas. Nesse momento chegou um jovem (adolescente). Os adultos pediram que fosse buscar um machado que haviam deixado na aldeia. O jovem voltava em companhia de outro garoto, quanto encontrou e capturou um marsupial de rabo comprido (cuíca). Ainda que seu amigo alertou contra o animal tão feio e aconselhou que não o comesse, o jovem o assou e comeu; Em seguida se transformou em velho. Era tão velho e fraco que os enfeites de algodão caíram de seus tornozelos. Ninguém o reconheceu e teve que contar como envelheceu na hora que comeu a cuíca.

Os homens tocaram fogo no tronco e quando estava queimado o golpearam com seus machados. Seguiram trabalhando toda a noite, sem interrupção, e o talho não voltou a se fechar. Trabalharam a manhã toda. Ao meio-dia a árvore estava a ponto de cair, mas somente à tarde que fez um grande estalo e caiu. Os homens correram para os galhos, os cortaram e levaram todo o milho que puderam. De noite eles dançaram na aldeia. Toda a população decidiu se espalhar. Os *kubēkrākējn* ficaram aqui onde nos encontramos hoje.

Foi Cortado o Pé de Milho. Contada por um índio da aldeia *Porori*, registrada por Ruth Thompson em 1966

Vou lhe contar a estória de como se cortou o pé de milho, está bem?!

Milho. O povo comia fungos das árvores. Fungos das árvores. Eram fungos das árvores que o povo comia. Comia fungos das árvores e comia lagartas. Você vê como ainda se come lagarta. Então comia fungos das árvores e uma espécie de fruta silvestre. Então um velhinho foi

ao rio. Então um ratinho foi e pulou no ombro dele, e ele o jogou para longe. Daí o ratinho disse-lhe: (o rato, sim, o ratinho)

- Ô, tenha cuidado, pois vou dizer alguma coisa boa para você.

Então o velhinho disse ao ratinho:

- Que coisa boa você vai me contar?

O ratinho respondeu:

- Semente de capim!

Bem só agora que o povo chama semente de capim milho. Agora o chama de milho. Mas antigamente chamava de semente de capim. Sim.

- Contarei a você sobre *bôxy-re* (outro nome antigo para milho). Você vai empurrar *bôxy-re* de lado e tomar banho nele.

Então (deixe-me falar!) o ratinho levou o velhinho para o rio, e o mostrou a ele. E tinha bastante milho e o amontoaram. E cobriu os montes de milho, cobriu bem, e depois levou algum milho para casa e o socou. Socou e assou. Assou, e depois o neto foi passeando e comendo. Foi comendo onde o pátio estava limpinho. Então um velho estava sentado e disse-lhe:

- Meu neto, traga essa coisa boa para cá, porque também quero provar.

Então o menino trouxe para o velho que logo o provou. E o menino foi de novo e pegou outro, o trouxe e o velho comeu. Daí o povo provou. O menino trouxe mais e foi dividindo. Chegou com o milho embrulhado e assado, e eles repartiram entre si e comeram. E logo trouxe mais e o pessoal repartiu entre si e comeu e foi a ele, foi aquele velho. E este então lhe contou. Daí eles foram falar com os outros e lhes contaram acerca do milho; e então foram aonde estava o milho. Pela manhã foram lá, amontoaram e cobriram o milho. Cobriram muitos montes de milho, sim, terminaram de cobrir o milho. No dia seguinte, insistiram com os machados de pedra até que cortaram o pé de milho. Isto aconteceu na época quando havia muitas pessoas mesmo. Agora todos já estão espalhados. Você vê que já pacificaram os Txicão. Pois é, você vê que vocês já pacificaram a todos nós, mas ainda há muitos que não estão pacificados.

Pois bem, daí foram logo ao lugar onde havia milho e ficaram nisso. Cortaram com machados de pedra, machados ruins. Mas agora é diferente, vocês já nos deram machados. Foram vocês que já nos deram machados com lâminas boas. E, antigamente faziam de pedra, assim... e assim...

Então ficaram cortando o pé de milho e dormiram. Enquanto dormiam a seiva fechou o corte. Tornou-se árvore de novo. No dia seguinte, permaneceram no corte do milho, dormiram, e a seiva fechou de novo completamente o corte, enquanto dormiam. Eles insistiram mesmo. Daí dois meninos foram aonde estava o pessoal e ficaram olhando. A mãe já tratou deles, e os

havia pintado com breu e já pintara uma mancha por cima com urucum, e haviam ido embora. Colocaram os brincos e foram embora. Colocou as joelheiras deles e eles foram ver o pessoal.

- Vamos para lá ver o milho.

E foram para lá, foram para ver o pessoal e ficaram olhando. Ficaram olhando, então alguém lhes disse.

- Vão lá e peguem outro machado para cortar o milho de novo. Não há mais machados. Já quebraram todas as lâminas quando cortaram o milho.

Os meninos disseram "sim" e foram. Foram para a aldeia. Estavam se aproximando da aldeia e cortaram *irongrã*. Nossos antepassados chamaram *wô-re* (espécie de côco duma palmeira espinhosa) de *irongrã*. *Irongrã*, *wô-re* que está no campo. Pois é, cortaram *wô-re* seco e daí mataram um *ngij* (animal semelhante ao gambá). Levaram o bicho, e, no meio do caminho, sentaram-se e o comeram. Foram, e, enquanto foram encontrar-se com o pessoal, transformaram-se em velhinhos. Sim, já eram velhos e chegaram aonde estava o pessoal, já velhinhos, e os brincos já estavam pretos de velhice e as joelheiras também. Então foram aonde se encontrava o pessoal e chegaram. Chegaram perto do pessoal. Então o pessoal tirou os machados das mãos dos meninos e estes lhe disseram:

- Ô meu neto, tenha cuidado, hoje já cortei *irongrã*, sim, hoje já sou velho.

Então o pessoal ficou zangado com os meninos, e estes ficaram sentados. Então o pessoal ficou cortando o milho até tarde. Cortou e logo começou a contar. Foi cantando para aqueles que ficaram na aldeia. Primeiro, um grupo cantou (...) é canção sobre *awo-ri* (espécie de árvore). Uma canção sobre *awo-ri* é que eles estavam cantando.

E o outro grupo cantou o seguinte: (...) (canção sobre os que ficaram na aldeia).

E foi cantando, foi cantando para a aldeia. E o outro grupo, ao mesmo tempo, cantou o seguinte: (...) (canção sobre *awo-ri*).

Então foi embora para lá. Sim, foi embora para lá, e, ao mesmo tempo, o outro grupo cantou o seguinte: (...) (canção sobre *awo-ri*).

E foram embora para a aldeia. Então muitos foram, até que não havia mais ninguém. Não havia ninguém, e, no dia seguinte, eles se espalharam. Não sei, talvez uns vieram nesta direção. Kwýrer trouxe um grupo nesta direção. Já ouviu falar de Kwýrer? Sim, Kwýrer veio para cá. Kwýrer levou um grupo nesta direção, e Kënkre foi em outra direção. Você ouviu falar dele? Talvez os que Kwýrer trouxe sejam os *Krãjakàr*. E Kënkre, você ouviu o que falam deles? Sim, são eles.

Então se espalharam mesmo. Já se dispersaram. Cortaram o pé de milho e já se dispersaram. Mas um grupo ficou por aí. Você vê como tem *kubënkřākēnh*, nós, e *Gorotire*.

Sim, cortaram o pé de milho e daí espalharam-se. Sim, todos se dispersaram e fixaram-se em lugares diferentes. Você vê com tem Kayabi, Juruna, e mais para lá Suya, Trumai, Waurá, Kamajurá, Kwikuru, e todo o mundo, Meinacu, Kalapalo; bem, estão espalharam-se. Nossos antepassados espalharam-se. Nossos antepassados eram muitos e a aldeia era tão grande que, para chegar ao outro lado, era necessário atravessar um rio, atravessar outro rio, mais adiante atravessar outro, e ainda outro. E no centro da aldeia havia as casas dos homens. Muitas casas dos homens. Casa dos homens para lá, outra para lá, mais outra para lá, e ainda outra para lá. Houve muitos homens mesmo.

Pois bem, esta é a história dos nossos antepassados. Isto é o que me falaram acerca dos nossos antepassados e o que eu entendi.

A Árvore do Milho. Contada por Bedjaj Txucarramãe, registrada por Alessandro Rodrigues em 2016

Uma velha levou os netos tomar banho no rio e havia um monte de sementes boiando na água. Eles não sabiam o que era. Um rato pulou no ombro da avó e ela disse para os netos: Pega um pau para matar o rato! O animal falou que não era para fazer isso, que ele ia ensinar sobre o milho. O que é milho? Perguntaram. O rato, então, mostrou as sementes boiando e a árvore de onde elas caíam, chamou de *bà-y*. Ensinou como colher, socar e fazer beiju para comer. A avó colheu as sementes e fez beiju na aldeia. Os outros perguntaram o que era aquilo. Ela falou que era o milho, que o rato tinha ensinado. Todos provaram e gostaram. Foram até a árvore de milho para buscar mais. A árvore era grande e com muitos galhos, cada galho tinha um tipo de milho. Para pegar mais, resolveram cortar a árvore com machado de pedra. Mas, o que cortavam de dia, se fechava à noite. Decidiram, então, cortar a noite inteira. Pediram para dois meninos irem até a aldeia pegar mais machado de pedra. Eles foram e no caminho encontraram um rato. Mataram e comeram assado o animal e ficaram velhos. Quando voltaram para a árvore, contaram o que tinha acontecido. Com os novos machados, cortaram a árvore de milho. Conforme ela ia caindo, cada um pegou uma espiga e foi para um lugar diferente. Foram na direção do galho, cantaram e foram embora. Só Apinayé ficou no mesmo lugar, no *Kokati* [rio Tocantins]. Assim, surgiram os vários grupos de parentes *Mëbêngôkre*, cada um morando

em um lugar diferente. A língua também mudou um pouco e, depois disso, começaram a brigar uns com os outros.

A Árvore do Milho. Contado por Pitu Kayapó, registrado por Dilma Costa Ferreira em 2018

Ba'y, a história do pé de milho grande, traz como personagem principal Nhikwrykwyj uma velha que estava próxima de uma grande árvore na beira do rio e um rato (*amjôre*) então subiu em seu braço, ela bateu com a mão e jogou fora. Ele subiu novamente e então falou com a senhora, “nessa época os bichos falavam com Mebengôkre” argumenta Pitu, as sementes que caíam na água, oriundas da grande árvore, podiam ser transformadas em comida (*omrô*). Ela então pegou as sementes, fez a comida e deu para o *tabdjwy* comer, o menino provou, gostou e saiu no meio da aldeia comendo. Um velho viu e perguntou o que ele estava comendo e disse que queria experimentar, o senhor então experimentou e gostou. Chamou todos da aldeia que também experimentaram e gostaram. Então mandaram chamar a velha Nhikwrykwyj para saber onde ela tinha conseguido aquele alimento. Ela contou que o *amjôre* tinha falado que as sementes podiam ser transformadas em alimentos e que provinham da grande árvore na beira do rio. Todos então foram para lá começaram a tentar derrubar a tal árvore para obter sementes.

Como era muito grande, mandaram duas crianças buscar mais machados. Eles foram, mas no meio do caminho encontraram uma cuíca e a 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, à noite descansavam, mas no outro dia a árvore estava intacta. Então ficaram dia e noite até derrubar a grande árvore. Então todos começaram a juntar as sementes do milho. A partir desse momento os indígenas foram se dividindo em grupos étnicos diferenciados cada um falando língua diferente.

Antes de tratar da narrativa propriamente dita, de plano se nota que uma dificuldade para a documentação e análise é, sem dúvida, a diferença entre o universo do índio que conta a história e do universo do *kubẽ* que a coloca no papel. Por exemplo, o narrador não se preocupa em explicar coisas óbvias, as quais são tratadas como esquisitices pelo ouvinte; alguns elementos essenciais podem ser deixados de lado; existem palavras com vários sentidos; o

narrador pode modificar a história para tentar facilitar o entendimento por parte do ouvinte; diversas questões linguísticas; entre vários outros aspectos.

Na tentativa de minimizar o problema, existe uma série de estudos e debates sobre aspectos linguísticos e literários de narrativas indígenas, especificamente sobre técnicas de coleta, transcrição e análise, incluindo as chamadas tradução justalinear, tradução cultural, a transliteração e também a criação de versões de narrativas. A revisão bibliográfica possibilitou a apresentação de alguns pontos deste debate.

O primeiro deles é uma certa tendência de registrar as narrativas indígenas de uma perspectiva unívoca, “sem qualquer tradução ou mediação intercultural, nunca numa perspectiva onde a interculturalidade é entendida como um diálogo respeitoso entre as diferentes culturas” (FEIL, 2011, p. 125). Para tentar não cair nessa problemática é que o primeiro capítulo do presente trabalho trouxe elementos do universo *Mëbêngôkre* e aspectos socioculturais do povo. No entanto, certo “grau de intraduzibilidade cultural nunca será suprimido por completo” (FEIL, 2011, p. 130), pois isso exigiria vivências ininterruptas, algo que poderia ser resolvido apenas ao longo de séculos. Existem alguns pontos que estão ligados à própria cultura, os quais mostram-se praticamente intransponíveis para uma compreensão completa de determinadas sociedades. Dentre tais pontos, podemos destacar os seguintes:

“a) o modo de vida global de um povo e as significações que ele mesmo teceu; b) o legado social que o indivíduo adquire de seu grupo; c) uma forma de pensar, sentir e acreditar; d) um celeiro de aprendizagem em comum - os saberes; e) um conjunto de orientações padronizadas para os problemas recorrentes; f) um mecanismo (intrínseco) para a regulamentação normativa do comportamento e, por fim, g) um precipitado da história, ou seja, a tradição que extrapola as marcas temporais conhecidas e registradas pela historiografia eurocêntrica” (FEIL, 2011, p 130)

Diante disso, é necessário que se faça um esforço de tradução intercultural, o qual é “saúdável para a manutenção das especificidades e do encanto pelo particular em cada cultura” (FEIL, 2011, p. 130). Em relação à narrativa da árvore do milho, a estrutura é a seguinte: Um animal – um rato, ou melhor, uma rata, pois trata-se de uma fêmea – revela um novo alimento; o milho era pré-existente, mas suas qualidades eram desconhecidas pelos *Mëbêngôkre*; em um primeiro momento, o animal foi repellido; depois convenceu a velha das novidades que trazia; era a avó quem estava com as crianças no rio; a avó preparou o alimento para seu neto; outros homens da aldeia pediram; a criança e a velha atenderam aos pedidos. A árvore do milho era grande e com vários galhos; os machados eram ineficientes diante dos poderes da árvore, que se regenerava; crianças que foram buscar mais machados; no caminho mataram um animal, o comeram e envelheceram; após muito esforço, a árvore foi finalmente cortada; houve a diferenciação e dispersão da população indígena.

De plano, podemos ver como há uma novidade adquirida pelos *Mëbêngôkre* a partir de outros seres. A rata é quem conta sobre o milho. Essa característica da narrativa vai ao encontro da tese segundo a qual “a mitologia Jê proporciona o entendimento claro de uma concepção específica da origem das aquisições culturais” (LEA, 2012, p. 218). Aqui reiteramos a chamada apropriação, segundo a qual, diversos elementos da cultura *Mëbêngôkre* são adquiridos de outros entes. No caso do milho, sua semente já era até certo ponto conhecida, pois seus frutos estavam no rio onde as crianças tomavam banho, mas não era reconhecido enquanto alimento.

Essa característica indica que “a cultura Jê tem um pensamento mitológico muito permeável às influências exteriores” (DREYFUS, 1972, p.180). Antropólogos identificaram, entre os mitos que tratam da origem de plantas cultivadas, ao menos quatro temas frequentes em povos da América do Sul, sendo que o mais recorrente é a presença da “árvore da vida, cujos galhos tem as sementes das plantas (localizado ao norte e ao noroeste do Amazonas)” (DREYFUS, 1972, p.153). Dessa maneira, tal narrativa *Mëbêngôkre* “possivelmente é de origem guayanes ou amazônica, como possivelmente é o milho, que não tem, na alimentação indígena, um lugar tão importante como os tubérculos” (DREYFUS, 1972, p.159).

A representação da árvore do milho como árvore da vida não é explícita, mas se pensarmos no sentido de uma “fonte originária de fertilidade contínua e inesgotável (...), aqui parece existir, portanto, simbolicamente falando, uma relação com a árvore da vida” (LUKESCH, 1976, p. 101). E além da própria árvore, também a presença da mulher e do rio “induzem a presença de uma noção de provedores de vida” (SOBREIRO, 2017, p. 103). Por outro lado, parece haver alguma semelhança com o mito cristão sobre a origem das línguas: a Torre de Babel.

É importante lembrar que a caça e a pesca são atividades obrigatórias para os homens *Mëbêngôkre*, e ainda que as mulheres eventualmente pesquem nas proximidades das casas e até mesmo abatam animais que venham a atravessar o pátio da aldeia, como as vezes ocorre com grandes manadas de porcão, o conhecimento dos cursos dos rios e dos caminhos da mata pertence aos homens. Daí ser interessante destacar que a árvore do milho, mesmo estando na margem do rio há muitos e muitos anos, a julgar pelo tamanho e imponência de seu tronco, jamais havia sido notada pelos homens enquanto possuidora de algo especial. Os homens jamais haviam percebido que as sementes eram um precioso alimento.

E mesmo que provavelmente vários homens tenham passado por aquele local em suas expedições de caça e pescarias, o rato, ou melhor, a rata, pois as versões da narrativa informam tratar-se de uma fêmea, decidiu revelar o segredo justamente para uma mulher, inclusive já experiente, com filhos e netos. Todos esses elementos indicam a alta conta em que as mulheres

são levadas em conta na cultura *Mëbêngôkre*, segundo notado por Lea, em oposição a Turner, conforme discussão feita à página 35.

Prosseguindo na interpretação da narrativa, nota-se que os indígenas decidem pegar todas as espigas de milho penduradas nos galhos, e o fazem derrubando a grande árvore. “Matando a árvore, os homens conseguem o fruto tão importante à sua sobrevivência. No entanto, a árvore resiste à morte, com toda a sua energia vital” (LUKESCH, 1976, p. 101). Essa passagem também é importante, uma vez que árvores enormes são relativamente comuns na floresta amazônica habitada pelos *Mëbêngôkre*, como é o exemplo da sapucaia, da barriguda, da castanheira e várias outras. A castanha inclusive também é importante na dieta dos indígenas, mas ao contrário do milho, não se derruba sua árvore para obter o alimento.

Isso significa que a árvore mítica possuía uma essência particular, assim como o grande gavião que comeu a avó de Kukrytkakô e Kukrytuíre, como o gigantesco tatu que cavou um buraco na Terra, e a onça da qual o fogo foi roubado, além de outras figuras presentes em diversas outras narrativas. Dessa forma, não se pode interpretar os elementos que surgem nessas histórias como os demais de sua espécie, senão que plantas, animais e objetos dotados de características particulares e únicas, as quais, de alguma forma, contribuíram para a formação sociocultural dos *Mëbêngôkre*.

Até então prevalecia a coleta de alimentos, incluindo castanha, cacau selvagem, cogumelo, entre outros. Tal atividade, ao contrário do que se pode imaginar, é absolutamente difícil e extenuante. Os frutos não estão simplesmente espalhados por toda a floresta, esperando apenas serem colhidos. Ao contrário, é necessário um intenso movimento pelas matas, percorrendo longas distâncias em busca de alimentos que nem sempre são o suficiente para toda a população. Diante da grande árvore do milho, os homens trabalham um dia inteiro, mas à noite a fenda no tronco se fechava, e o pesado serviço precisava ser recommçado do início. Só quando a coletividade inteira se juntou e trabalhou dia e noite sem descanso, é que foi possível derrubar a árvore.

Assim, “tal exemplo mítico, dos primeiros tempos, ilustra e demonstra a luta pela vida com toda sua dureza, exigindo o máximo de esforço de cada indivíduo, para fazer a natureza ceder-lhe seus frutos” (LUKESCH, 1976, p. 101). E esse processo não é uma questão que diz respeito estritamente à sobrevivência física, de maneira que “a resistência do tronco sugere o esforço para garantir a vida e o resultado de sua derrubada é a própria vida, a garantia de uma fonte de alimento e a proliferação de vida seguida desse ciclo cósmico de vida-morte-vida” (SOBREIRO, 2017, p. 93).

Nessa linha, o episódio da derrubada de sua árvore poderia representar também o surgimento da agricultura. A semente do milho, além de alimento, também serve para ser plantada e fazer surgir novas árvores. No entanto, as sementes plantadas não geram novas árvores gigantes, uma vez que aquele exemplar primeiro era dotado de essência mítica, e jamais poderá existir novamente. Os fatos dos homens ter derrubado a grande árvore do milho de maneira definitiva, e não apenas ter aproveitados seus frutos, mostra como o caminho escolhido não permite retorno. Os *Měbêngôkre* passavam a uma fase de predomínio do cultivo e agricultura, e derrubaram toda e qualquer possibilidade de volta.

Com o longo processo de surgimento, desenvolvimento e consolidação da agricultura, diversos aspectos culturais foram se transformando. Nesse sentido, “a fase de transição da forma de cultura dos caçadores para a dos plantadores, em estágio já mais adiantado, ou seja, a dos plantadores de cereal, encontra soberba expressão no mito do rato e da árvore gigante” (LUKESCH, 1976, p. 102). E tal conquista demandou sacrifício, pois foi “a matança de um ser dos tempos primitivos [qual seja, a gigante e ancestral árvore do milho] que leva o homem a possuir aquilo que é importante à sua vida [isto é, alimentação]” (LUKESCH, 1976, p. 102).

Com a introdução da agricultura, os *Měbêngôkre* transitaram de um nomadismo a um semi-nomadismo. Uma maior fixação em aldeias com roças diminuiu o contato entre os subgrupos, que se distanciaram e se diferenciaram, tendo como consequência um incremento na variação linguística e de costumes. Na prática, um grupo poderia cindir-se caso parte de sua população decidisse seguir deslocando-se pelas matas, em expedições cerimoniais ou de caça, enquanto outra parte preferisse ficar para completar a colheita dos produtos plantados em determinado local.

Essa discussão se torna ainda mais interessante, pois existem interpretações de que o movimento é parte inerente dos *Měbêngôkre*, de maneira que a mobilidade desse povo não seria decorrente das necessidades objtivas e práticas, mas sim teria um fim em si mesmo (VERSWIJVER, 1992). Como já dito, o presente trabalho não possui condições de dar uma resposta a uma questão tão complexa. No entanto, é essencial uma reflexão: o movimento e as andanças fazem parte dos *Měbêngôkre* ou é fruto de necessidades correspondentes a determinado tempo histórico?

Mas voltando à derrubada da árvore do milho, seu desfecho representa a própria diferenciação entre os povos da família linguística Jê, ou, de maneira ainda mais geral, entre todos os povos. Ao se diferenciarem em povos distintos a partir do episódio da queda da árvore, é perceptível como a narrativa indica uma “proto-etnia”, a partir da qual foram surgindo diversos povos. Evidentemente, não há razão para se acreditar em algo simplista, como se um

grande grupo tivesse se cindido e os subgrupos resultantes passaram a “ser outro povo”. Isso seria uma visão absolutamente equivocada. Talvez o ideal seja pensar que povos distintos possuíram antepassados que conformavam um grupo com alto grau de identidade cultural. Em outras palavras, “as divisões que são acompanhadas pela aquisição de um novo nome, pelo grupo que parte e funda uma nova aldeia podem resultar numa diferenciação como povo distinto, o povo de origem pode não reconhecer mais os que se foram como membros de seu próprio povo” (SOBREIRO, 2017, p. 98). Aliás, os indivíduos *Mëbêngôkres* atualmente, ao se referirem a aldeias novas, as tratam metaforicamente como “galhos” de um “tronco” principal. Por exemplo, em São Félix do Xingu-PA, a aldeia Rikaró é um galho da aldeia *Kokrajmoro*, e a aldeia Kremajti é um galho da aldeia Pykararãkre, e assim por diante.

Provavelmente “os caminhos que os Jê seguiram, desde a ocasião da derrubada da árvore de milho, podem contemplar conexões, rupturas, fusões, reagrupamentos, idas, voltas, multiplicações” (SOBREIRO, 2017, p. 98). De fato, esse processo significou, historicamente, a separação de vários grupos, mas as guerras entre eles e com outros inimigos faziam com que a diferenciação de um desses subgrupos em novo povo fosse um processo prolongado.

A princípio, o fato das diversas versões da narrativa apresentarem a passagem em que as crianças envelheceram no caminho da busca de mais machados de pedra para derrubar a grande árvore do milho, mostra como foi demorado o surgimento de novas etnias, e que a existência de uma cisão abrupta era impossível. No entanto, uma segunda interpretação pode ligar o envelhecimento ao preço da transgressão das normas, qual seja, a de ter comido o animal que lhes ajudara.

É interessante pensar que as técnicas utilizadas pelos homens na derruba eram o corte pelo machado de pedra, e a utilização de fogo para enfraquecer o tronco. Destaca-se que não eram conhecidos ainda o machado com lâmina de metal, que poderia produzir um rápido corte na árvore do milho. O fato disso ser mencionado nas versões mais novas da narrativa remete à necessidade de se atualizar o mito para que seu significado permaneça mesmo com as transformações sociais e tecnológicas surgidas. O machado de pedra indica, assim, que as cisões ocorreram em um tempo antes do contato com o *kubẽ*. Por outro lado, podemos especular que a introdução do machado de metal pelos *kubẽ* aceleraria a derrubada da árvore, isto é, as cisões entre os grupos. O machado de ferro – ou a motosserra, tão utilizada em nossa época – como catalisador responsável por acelerar as cisões poderia problematizar como o contato com o *kubẽ* aprofunda as diferenciações, conforme já discutido.

Até agora tratamos da representação de cisões e diferenciações que culminaram com o surgimento de diferentes povos do tronco Macro-Jê. No entanto, o próprio processo interno

Měbêngôkre indica que a consolidação de subgrupos ainda está em andamento. A chamada genealogia histórica dos *Měbêngôkre*, anteriormente apresentada, aponta para a existência de um grupo único ancestral, denominado *Goroti-kumre*, a partir do qual houve uma primeira cisão, originando os denominados *Pore-kru*, ancestral dos *Xikrin* e os *Kokrajmoro*, ancestral dos atuais subgrupos *Měbêngôkre*: *Irã'ãmrãjre* (extintos), *Mětyktire*, *Měkrãgnoti*, *Kararaô*, e os *Měbêngôkre* do Sul do Pará (*Kokrajmoro*, *Kuběkrãkějn* e diversas outras aldeias).

Ainda, é interessante notar como a derrubada da mítica árvore do milho não possui efeito necessariamente negativo. Não é dominante algo como um sentimento “pan-indígena”, segundo o qual a separação em diversos povos após o corte da árvore seria essencialmente ruim. Ao contrário, prevalece a positividade da descoberta – ou predação/apropriação – de um novo alimento, nutricionalmente rico, saboroso, de fácil manejo, bom para estocar, atrativo para animais que podem ser caçados ao buscarem alimentação nas roças, muito útil para a pesca, e outras utilizações. O milho como fonte de riqueza para a vida pode ser explicado por sua própria origem: ele é fruto da “conexão entre duas fontes de fecundidade mítica: a árvore, provedora de vida, e o rio, o elemento água, do qual, segundo outro mito, surge a própria vida humana” (LUKESCH, 1976, p. 100). Assim, a “gente do buraco d’água” renasce no rio onde foi derrubada a árvore da vida, *Baỳ̀ Bàri*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente trabalho, o esforço para compreender a formação histórica da sociedade e universidade brasileiras culminou com a análise da situação política, econômica, social e cultural de nosso país. Uma sociedade em cuja gênese está o genocídio e etnocídio dos povos existentes no atual território brasileiro dificilmente reconheceria a importância das cosmovisões indígenas, de suas línguas e seus saberes. No entanto, isso não pode ser visto como uma situação irremediável. Ao contrário, aqueles que acreditam e têm esperança de que transformações sociais são necessárias para que a humanidade seja digna de assim ser chamada, devem se esforçar para atuar na realidade em que vivem.

Como parte disso, foram levantados os elementos gerais da cultura *Mëbêngôkre*, particularmente do que diz respeito à sua história, território e língua; aos conceitos de casas, *idji* e *nekrêj*; e as características de parentesco, cerimônias e narrativas. No primeiro capítulo observou-se que se trata de um povo cujo contato com os não-índios possivelmente remete ao ano de 1800, época em que se encontravam entre os rios Tocantins e Araguaia e iniciaram uma marcha rumo ao oeste, em direção ao Xingu, habitando hoje a região sul do Pará e norte do Mato Grosso, em nove áreas indígenas distintas, que totalizam 130.380km². Durante todo esse período, ocorreram diversas cisões, de maneira que vários subgrupos foram extintos pelos neobrasileiros e diversos outros sobreviveram, gerando um relevante grau de variedade cultural e linguística entre si. No entanto, é possível afirmar que a língua *Mëbêngôkre* possui trinta e três fonemas, dos quais dezesseis são consonantais e dezessete vocálicos, predominando a estrutura Sujeito-Objeto-Verbo. Trata-se de uma sociedade de forte tradição oral, cuja escrita foi inventada inicialmente por missionários cristãos com o objetivo de traduzir a Bíblia para fins de evangelização dos *Mëbêngôkre*. Apenas recentemente os *Mëbêngôkre* passaram a utilizar a escrita para afirmar sua identidade cultural, de maneira que não há ainda um consenso na forma de representar os fonemas.

Quanto à sua estrutura social, a principal característica é a existência de Matricasas, cujo conceito não corresponde a apenas casa enquanto habitação, e sim se assemelha à noção de pessoa jurídica ou moral. Cada Matricasa é um ente sujeito de direitos e prerrogativas, representadas por um conjunto de *idji* e *nekrêj*. Em outras palavras, *idji* e *nekrêj* são o legado de casa Matricasa e constitui sua essência e identidade distintiva. Assim, *idji* significa nome e cada Matricasa é proprietária de um conjunto de nomes próprios, que são utilizados na nominação de seus membros, podendo ser emprestados fora da Casa, e devolvidos

posteriormente. Isso é importante pois existe uma ligação direta entre o nome e a identidade da pessoa, pois cada um traz consigo uma série de elementos da vida particular e social do indivíduo, incluindo papéis cerimoniais, restrições alimentares, relações com o uso de determinados adornos, entre outras implicações. Já *nekrêj* são itens e prerrogativas muito particulares da cultura *Měbêngôkre*, incluindo, por exemplo, o direito a criar determinados animais de estimação, de receber porções particulares da carne de algumas caças, de confeccionar e utilizar especificamente alguns adornos corporais, máscaras cerimoniais e instrumentos musicais, exercer a função de cantar e dançar em cerimônias, entre outros.

Quanto ao parentesco, os *Měbêngôkre* evocam descendência dupla, tornando-se membros de uma Matricasa automaticamente através da mãe, e adquirindo amigos formais através do pai. Em relação às cerimônias, elas estão geralmente ligadas à nominação, e são realizadas em épocas específicas do ano, sob o patrocínio dos pais da criança que terá seu nome confirmado e receberá outros nomes, os quais são retirados do conjunto onomástico que pertence à sua Matricasa ou de outros Casas, por empréstimo com usufruto vitalício, devendo tais nomes serem posteriormente devolvidos. Existem oito classificadores de nomes, que funcionam como radicais, aos quais são acrescentadas palavras diversas. Ainda, são realizadas cerimônias específicas para cada um dos classificadores nominais. Por fim, acerca das narrativas, elas possuem um papel-chave na cultura *Měbêngôkre*. É que a própria cultura do povo, em seus mais diversos elementos, é justificada a partir de mitos e lendas, de maneira que as danças, a pintura, os cantos, e inclusive os *idji* e *nekrêj* possuem referência mítica que se estendem ao passado longínquo, ligado ao presente pelas narrativas transmitidas oralmente. Como consequência disso, todo o conjunto de narrativas são naturalmente transformados e variam de acordo com a região, a aldeia e o narrador. Uma das características das narrativas *Měbêngôkre* é a predação e apropriação, haja vista que praticamente todos os elementos culturais foram roubados ou conquistados de entes que os possuíam antes.

No segundo capítulo, por sua vez, a partir da busca daquilo que seria o elemento da literariedade, em tese presente em alguns textos e em outros não, considerou-se que os mais diversos critérios não foram capazes de encontrar a essência da literatura. Pensou-se em literatura como todos os livros de uma biblioteca, ou como escrita imaginativa, ou o emprego da linguagem de forma peculiar, ou linguagem autorreferencial, ou escrita artística, ou um tipo especial de conhecimento, distinto do científico, ou a literatura como ferramenta social, seja para a manutenção ou subversão da ordem; e mesmo refletindo sobre todas essas possibilidades, a única conclusão possível foi a de que literatura é literatura. E nesse sentido, foi observado que todos os textos orais são aptos a possuírem as características dos textos escritos, e que inclusive

os narradores são dotados de uma “atitude literária”, motivos pelos quais a literatura oral existe de fato. Inclusive, há que se ressaltar que a tradição oral e a literatura oral são características de determinadas culturas, e não são sinônimos de um suposto atraso e muito menos de um exotismo corriqueiramente atribuído aos indígenas.

De uma perspectiva individual, uma pessoa “ocidental” considera que sua cultura é produto de sucessivos acontecimentos históricos e, da mesma forma, um indivíduo *Měbêngôkre* tem sua identidade fundada em acontecimentos míticos⁵⁵ ocorridos no passado. De uma perspectiva coletiva, não é pela ausência de escrita que as sociedades de tradição oral viveriam em uma situação de ausência de regras ou desorganização social. As leis, decretos e tratados se inscrevem na memória social do povo. Da mesma forma, não há motivos para se acreditar que a tradição oral é incompatível com a mentira, a maldade e as vilezas em geral. De fato, acontece 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 (CALVET, 2011, p. 145).

E assim, feita as discussões etnológicas e literárias, e observando-se que diferenciar conceitualmente narrativas, mitos e lendas é um exercício de pouco efeito prático, o trabalho comparou cinco versões de *Baỳ̀ B̀̀ari*, a Árvore do Milho: uma do subgrupo *Irã'ām̃rājre*, registrada na década de 1930; outra do subgrupo *kuběkrākěj̃n*, registrada por volta de 1940; do subgrupo *Měkrāgñoti*, de meados de 1960; subgrupo *Mětyktire*, no ano de 2016; e subgrupo *Kokrajmoro*, em 2018. Em que pese a existência de diferenças, ficou evidente uma estrutura comum da narrativa.

Em uma interpretação ressignificativa, considerando *Baỳ̀ B̀̀ari* como uma narrativa literária, observou-se a possibilidade de tratar de uma “proto-etnia” ancestral dos povos do tronco Macro Jê, da família Jê ou, analogamente, às próprias cisões dos atuais subgrupos *Měbêngôkre*. Ainda, o momento histórico do mito pode remeter à origem da agricultura e o cultivo das primeiras roças pelos indígenas, que passaram de um nomadismo típico a um semi-nomadismo. A magia que faz a árvore se regenerar pode demonstrar o vigor daquela unidade etnocultural, e o que é corroborado pelo fato de uma criança ter ido buscar um machado para ajudar e a árvore só ter tombado após o garoto ter se transformado em velho, demonstrando o

⁵⁵ Há que se considerar que o termo mitos por vezes incomoda os indígenas, por ser sinônimo de mentira. É um problema de linguagem.

longo tempo percorrido pelo processo de diferenciação dos subgrupos. Ainda, o fato de ser uma árvore ao lado de um rio, ambos símbolos de fertilidade e fecundidade, mostra a relação entre a morte e a vida. Uma árvore que cai para se levantar um povo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVARENGA, Otávio Silva. **Refazer-se em Campos de Mármore: Ensaio sobre as possibilidades de re-existência material e imaterial *Mëbêngôkre***. 2018. 42 p. Monografia (Graduação) - Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Ciências Sociais, Uberlândia, 2018.

ATAÍDES, Jézus Marco de. **Sob o signo da violência: colonizadores e Kayapó do Sul no Brasil Central**. 1991. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Goiânia, 1991.

AYRES, Olavo Martins. **Solitarios - semi nomades (ex-) ameaçados: uma utilização de multimeios na pesquisa: Os Kayapo através da representação de alguns mamíferos**. 1990. 320 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, Campinas, 1990.

BAGNO, Marcos. **Nada na Língua é por Acaso: Por Uma Pedagogia da Variação Linguística**. São Paulo: Parábola, 2007.

BAMBERGER, Joan. 1967. **Environment and cultural classification: a study of the Northern Kayapó**. Tese de Ph.D . Cambridge: Harvard University

BANNER, Horace. **A casa dos homens Gorotire**. Revista do Museu Paulista, Nova Série Vol. VI. 1952

BANNER, Horace. **Mitos dos índios Kayapó**. Revista de Antropologia. Vol. 5. nº 1, 1957.

BANNER, Horace. **Uma cerimônia de nomeação entre os Kayapó**. Revista de Antropologia de Antropologia, vol. 21, nº 1. São Paulo, 1978.

BARBOSA, Wagner Luis; PINTO, Luciana. **Documentação e valorização da fitoterapia tradicional Kayapó nas aldeias A'Ukre e Pykanu - Sudeste do Pará**. Revista Brasileira de Farmacognosia, v. 13, supl. 1, p. 47-49, 2003.

BENJAMIN, Walter. **O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov**. In: Os Pensadores – Textos Escolhidos. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 57-74

BENTES, Anna Christina. **A arte de narrar: da constituição das estórias e dos saberes dos narradores da Amazônia paraense**. 2000. 317 f. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 2000.

CABRAL, Rafael Ribeiro. **Teia de Pykatôti: um estudo da corpografia *Mëbêngôkre* do Rio Fresco na Amazônia Brasileira**. 2017. 94 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Ciências da Arte, Belém, 2017.

CALVET, Louis-Jean. **Tradição Oral e Tradição Escrita**. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

CAMARGO, Nayara da Silva. **Tapayuna (Jê): aspectos morfossintáticos, históricos e sociolinguísticos**. 2015. 210 f. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 2015.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O Trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever**. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 1996, v.39, nº 1.

CARVALHO JÚNIOR, Jaime Ribeiro. **A etnoictiologia de pescadores *Xikrin* da terra indígena Trincheira Bacajá - Pará, Brasil**. 2014. 199 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Pará, Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural, 2014.

CARVALHO, Aliria Wiuira. **Narrativas orais guajajara: acervo cultural e textualidades indígenas**. 2016. 119 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Letras, Juiz de Fora, 2016.

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

COMPAGNON, Antoine. **O Demônio da Teoria: Literatura e Senso Comum**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014

COSTA, Lucivaldo Silva da. **Uma descrição gramatical da língua *Xikrin* do cateté (família jê, tronco macro-jê)**. 2015. 357 f. Tese (Doutorado) - Universidade de Brasília, Instituto de Letras, Brasília, 2015.

CULLER, Jonathan. **Teoria Literária: Uma Introdução**. São Paulo: Beca, 1999

DEMARCHI, André Luis. **Kukràdjà Nhipêjx: Fazendo Cultura - Beleza, Ritual e Políticas da Visualidade entre os Mëbêngôkre Kayapó**. 2014. 370f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 2014.

DOURADO, Luciana. Aspectos **Morfossintáticos da Língua Panará (Jê)**. 256 p. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, 2001.

DREYFUS, Simone. **Los Kayapó del Norte**. México, Instituto Indigenista Interamericano, 1972.

EAGLETON, Terry. **Teoria da Literatura: Uma Introdução**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ELIANE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Edusp, 2001.

FEIL, Roselene Berbigier. **O (não) lugar do indígena na ‘literatura brasileira’: por onde começar a inclusão?** In: Boitatá (Londrina), p. 122-137, 2011.

FERREIRA, Dilma Costa; KAYAPO, Irerwyk. **Menire bij'ôk: uma cerimônia de mulheres Mëbêngôkre**. Aceno - Revista De Antropologia Do Centro-Oeste, v. 5, n.10, p. 141-152, 2018.

FERREIRA, Dilma Costa. **Aspectos míticos, históricos e sociais em narrativas orais Mëbêngôkre**. In: I Mostra de Ensino, Pesquisa e Extensão de Acadêmicos do Xingu - I MEPEAX, 2019, São Félix do Xingu, PA. Anais do Evento I MEPEAX - Mostra de Ensino, Pesquisa e Extensão de Acadêmicos do Xingu, 2019. v. 1. p. 19.

FERREIRA, Dilma Costa; CARDOSO, Glória Sales. **Oralidades, Narrativas e Cerimônias Mëbêngôkre: histórias de um povo "sem escrita"**. In: VI CIELLA - Congresso Internacional de Estudos Linguísticos e Literários na Amazônia, 2018, Belem, PA. Caderno de Resumos - Estudos Linguísticos, 2018. v. 1. p. 133-134.

FERREIRA, Marília de Nazaré. **Aspectos da morfossintaxe do sintagma nominal na língua Kayapó**. 1995. Dissertação (Mestrado), Universidade de Brasília. Brasília, Instituto de Letras, Brasília, 1995.

FERREIRA, Marília de Nazaré. **Estudo morfossintático da língua parkatêjê**. 2003. 266 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas. 2003.

FINNEGAN, Ruth. **O Significado da Literatura em Culturas Oraís**. In: A Tradição Oral. Belo Horizonte: Fale/UFMG, 2006. p. 66-106.

GIANNINI, Isabelle. **Ornamentos, cantos e coreografias: Expressões da cosmovisão Xikrin**. In: SILVA, F.; GORDON, C. *Xikrin* uma coleção Etnográfica. Ed. 2011.

GIRALDIN, Odair. **Cayapo e Panará: luta e sobrevivência de um povo**. Campinas: Ed. Unicamp, 1997.

GONZÁLEZ PÉREZ, Sol Elizabeth. **Exploração de recursos florestais não madeireiros pelos Mëbêngôkre-Kayapó da aldeia Las Casas - terra indígena las casas, no sudeste do Pará: aspectos biológicos, sociais e econômicos relevantes para a sustentabilidade da comercialização**. 2016. 264 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Belém, 2016.

GORDON, Cesar. **Economia Selvagem: Ritual e Mercadoria entre os Índios Xikrin-Mëbêngôkre**. São Paulo: Editora UNESP/ISA/NuTI, 2005.

GORDON, César. **Folhas pálidas: a incorporação Xikrin (Mëbêngôkre) do dinheiro e das mercadorias**. 2003. 357 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, 2003.

JEFFERSON, Kathleen. **Gramática Pedagógica Kayapó (3 Vols.)**. Brasília, Summer Institute of Linguistics, 1980.

JEROZOLIMSKI, Adriano. **Ecologia de populações silvestres dos jabutis *Geochelone denticulata* e *G. carbonaria* (Cryptodira: Testudinidae) no território da aldeia de A'Ukre, TI Kayapó, sul do Pará**. 2005. 242 f. Tese (Doutorado) Universidade de São Paulo, Instituto de Biociências, São Paulo, 2005.

JOLLES, André. **As formas simples**. São Paulo: Cultrix, 1976.

JÚNIOR, Cledson Mendonça. **A codificação de tempo e aspecto em Mëbêngôkre (Kayapó): contribuição aos estudos linguísticos Jê**. 2018. 60f. Monografia (Graduação) - Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, 2018.

KNAPP, Cristina Loff. **O leitor e a identidade nacional na contística de Mário de Andrade**. 2010. 231 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Porto Alegre, 2010.

LEA, Vanessa. **Nomes e nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza**. 1986, 587 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1986.

LEA, Vanessa. **Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os *Mêbêngôkre* (Kayapó) do Brasil Central**. São Paulo: Editora da USP/Fapesp; 2012.

LISBOA DE ALMEIDA, Francieli. **Um índio com uma câmera: as auto-representações indígenas através do vídeo**. 2013. 155 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2013.

LUIZA DA SILVA, Viviane. **Herança de um Brasil central: aspectos do patrimônio indígena brasileiro na ótica dos viajantes e pesquisadores não brasileiros de Alexandre Rodrigues Ferreira e Claude Lévi- Strauss**. 177 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, 2013.

LUKESCH, Anton. **Mito e vida dos índios Caiapós**. Pioneira, Editora da Universidade de São Paulo, 1976.

MANAÇAS, Mirtes Emilia Almeida. **Inhõ Pyka Ja, Inhõ Ba Ja Djwy Dja Ba Ijôk Me Py o Utà além do que os olhos vêem: etnogênese, *Xikrin-Mêbêngôkre* e a macrorregião de Marabá**. 2010. 147 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2010.

MANO, Marcel. **Metáforas históricas e realidades etnográficas: a construção de uma história do contato Kayapó no Triângulo Mineiro**. Cadernos de Pesquisa do CDHIS (Online), v. 23, p. 325-347, 2010.

MANO, Marcel. **O visível e o invisível nas guerras - xamanismo: uma análise do pensamento mágico-religioso frente as expedições guerreiras do Kayapó meridionais**. Horizonte Científico (Uberlândia), v. 8, p. 1-24, 2014.

MANO, Marcel. **Sobre as penas do gavião mítico: história e cultura entre os Kayapó**. Tellus (UCDB), v. 22, p. 133-154, 2012.

MANTOVANELLI, Thais. **Os Xicrin do Bacajá e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte: uma crítica indígena à política dos brancos**. 2016. 258 p. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Carlos, Departamento de Ciências Sociais, São Carlos, 2016.

MARIANO, Michelle Carlesso. **Da borduna às redes sociais: uma mostra do cotidiano Mëbêngôkre Mëtyktire**. 2014. 241 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Linguagens, Cuiabá, 2014.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Sete Ensaios de Interpretação da Realidade Peruana**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2006.

MELO, Juliana Gonçalves. **A reinvenção da sociedade: cotidiano e território entre os Mëbêngôkre (Caiapó) de Las Casas**. 2004. 107 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, 2004.

NEVES, Ivânia dos Santos. **A invenção do índio e as narrativas orais Tupi**. 2009. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 2009.

NEVES, Roberta Cristina. **O ícone Raoni: líder indígena Mëbêngôkre no cenário global**. 2014. 113 p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2014.

NIMUENDAJU, Curt; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **Curt Nimuendaju: 104 mitos indígenas nunca publicados**. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n. 21, p. 64-111, 1986.

NUNES, Raimunda da Silva. **Olhando a escola: concepções sobre a educação escolar da comunidade indígena kayapó**. 2011. 120 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Lusófona de Humanidade e Tecnologias, Instituto de Educação, Lisboa, 2011.

OLIVEIRA, Ester de Souza. **A terra (vvida) em movimento: nomeação de lugares e a luta Mëtyktire-Mëbêngôkre (Kayapó)**. 2017. 123 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

PAES, Francisco Simões. **Os modelos da experiência ou a experiência dos modelos: introdução ao estudo cerimonial Xikrin**. 2005. 276 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 2005.

PASSOS, João Lucas Moraes. **O movimento Mëbêngôkre: andando, nomeando e assentando sobre a terra**. 2018. 172 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

PEQUENO, Eliane da Silva Souza. **Trajetória da reivindicação Kayapó sobre a terra indígena Badjonkore**. In: Revista de Estudos e Pesquisas. FUNAI, Brasília, v.1, n.2, p. 249-288, dez. 2004

POSEY, Darrell A. **Ethnoentomology of the Kokrajmoro Kayapo of Central Brazil**. 177 f. Dissertação (Mestrado) – University of Georgia 1979.

QUARESMA, Francinete de Jesus Pantoja. **Análise de livros didáticos do povo indígena Mëbêngôkre**. 2012. 189 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Letras e Comunicação, Belém, 2012.

REIS SILVA, Maria Amélia. **Ordem, pronomes e ergatividade em Mëbêngôkre**. 2001. Dissertação (Mestrado) Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 2001

ROBERT, Pascale de; LOPEZ GARCES, Claudia; LAQUES, Anne-Elisabeth e COELHO-FERREIRA, Márlia. **A beleza das roças: agrobiodiversidade Mëbêngôkre-Kayapó em tempos de globalização**. In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, 2012, vol.7, n.2, p.339-369.

RODRIGUES, Alessandro Mariano. **Os Kayapó (Mëtyktire) e o fogo: narrativas e práticas observadas no tempo e no espaço**. 2017. 219 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

RODRIGUES, Aryon Dall'igna. **Línguas brasileiras. Para o conhecimento das línguas indígenas**. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 1986.

SALANOVA, Andres Pablo. **A nasalidade em Mëbêngôkre e Apinaye: o limite do vozeamento soante**. 2001. 93p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 2001

SALANOVA, Andres Pablo. **Nominalizations and aspect**. Tese de Ph.D. MIT - Massachusetts Institute of Technology, 2007.

SANTOS, Roberta Maria Porfírio de Oliveira Borges Leal. **Cartografia da formação territorial de Araxá-MG, do Sertão do Gentio Kayapó ao Triângulo mineiro e Alto Paranaíba: heranças historiográficas e bases da gênese no território de conflito**. 2018. 145 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Brasília, 2018.

SCHIFFLER, Michele Freire. **Literatura, Oratória e Oralidade na Performance do Tempo**. REVELL - Revista de Estudos Literários da UEMS, v. 2, nº 16, 2017, p. 112 - 134.

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

SILVA, Eunice Ester Bastos Costa da. **Curso de Kayapó Instrumental para professores**. São Félix do Xingu, SEMED, 2019.

SILVA, Veuderllane Campos da. **O turismo de base comunitária como vetor de etnodesenvolvimento: a comunidade Mëbêngôkre-Kayapó na Terra Indígena Las Casas - PA**. 2015. 134 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Natal, 2015.

SOBREIRO, Carolina Ramos. **Trilhas dos imaginários sobre os indígenas e demografia antiautoritária: um experimento de antropologia anarquista**. 2017. 141f. Monografia (Graduação) – Universidade de Brasília, 2017.

SOUZA, Eliane da Silva. **Entre os Mëbêngôkre: situação atual de contato interétnico e educação Kayapó**. 1994. Monografia (Graduação) - Universidade de Brasília, 1994.

STOUT, Mickey; THOMSON, Ruth. **Elementos proposicionais em orações Kayapó**. In: Série Lingüística, nº 3, p. 35-68. Brasília, Summer Institute of Linguistics, 1974.

STOUT, Miriam Elizabeth. **Ku- verb phenomena in Kayapó ("ne" and "kute" clauses)**. In: Série Lingüística, nº 3, p. 22-34. Brasília, Summer Institute of Linguistics, 1974.

THOMSON, Ruth; STOUT, Mickey. **Fonêmica Txukuhamei (Kayapó)**. In: Série Lingüística, nº 3, p. 153-176. Brasília, Summer Institute of Linguistics, 1974.

THOMSON, Ruth; STOUT, Mickey. **Modalidade em Kayapó**. In: Série Lingüística, nº 3, p. 69-98. Brasília, Summer Institute of Linguistics, 1974;

TRONCARELLI, Cristina Cabral (Org.). **Mëbêngôkre kabën mari kadjy 'ã pi'ôk nẽ – Livro de alfabetização na língua Mëbêngôkre**. Tucumã-PA, AFP, 2015.

TSELOUIKO, Stéphanie. **Entre ciel et terre: socio-spatialité des Mebengôkré-Xikrin. Terre Indigène Trincheira Bacajá (T.I.T.B) (Pará, Brésil)**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de São Carlos/École des Hautes Études en Sciences Sociales, São Carlos/Paris, 2018.

TURNER, Terence. 1966. **Social structure and political organization among the Northern Cayapó**. Tese de Ph.D. Cambridge: Harvard University.

TURNER, Terence. **Os *Mëbêngôkre* Kayapó: História e Mudança Social. De comunidades autônomas para coexistência interétnica.** In: Carneiro da Cunha, Manuela. “História dos Índios no Brasil”. Companhia das Letras, 2006. 311-338.

URUETA, Edgar Eduardo Bolivar. **Influências *Mëbêngôkre*: Cosmopolítica Indígena em Tempos de Belo Monte.** 2014. 365 p. Tese (Doutorado) - Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Niterói, 2014.

VASCONCELOS, Eduardo Alves. **Investigando a hipótese Cayapó do Sul-Panará.** 2013. 291 p. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, 2013.

VERSWIJVER, Gustaaf. **The club-fighters of the Amazon: Warfare Among the Kayapo Indians of Central Brazil.** Gent: Rijksuniversiteit Gent, 1992.

VIDAL, Lux Boelitz. **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-*Xikrin* do rio Cateté.** São Paulo: HUCITEC, 1977.

VIDAL, Luz. **Put-Karôt, grupo indígena do Brasil Central.** 1972. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, 1972.

WERNER, Dennis. 1980. **The making of a *Mëkrãgnoti* chief: the psychological and social determinants of leadership in a native South American society.** New York: Univ. of New York. 367 p.