

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS (ÁREA DE ANTROPOLOGIA)
CAIXA POSTAL 8105
01000 — SÃO PAULO, BRASIL

ETIENNE SAMAIN

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

SÃO PAULO

1984/1985

SEPARATA DOS VOLUMES XXVII/XXVIII.

REVISTA DE ANTROPOLOGIA

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

Etienne Samain

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

RETROSPECTIVA HISTÓRICA

Em abril de 1872, Gustavo Dodt subia o Rio Gurupi (divisa de Maranhão com o Pará), de sua foz às suas cabeceiras, para traçar a planta deste mesmo rio. Engenheiro alemão, naturalizado brasileiro, Dodt era também filósofo. Os relatórios de suas pesquisas¹ não deviam se limitar aos aspectos técnicos de sua missão. Dele, temos as primeiras informações relativas aos índios Urubu-Kaapor de língua Tupi:

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

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

Já no final do século passado, os Kaapor³, vitimados por várias epidemias, tinham-se retirado do lado maranhense e atacavam esporadicamente as frentes extrativistas (garimpeiros e madeireiros em particular) situadas entre os Rios Gurupi e Turiaçu. Darcy Ribeiro retratou, com base em uma documentação de primeira mão⁴, a história da “pacificação” que se seguiu. Iniciada em 1911 pelo SPI (Serviço de Proteção aos Índios), ela havia de se concretizar somente em dezembro de 1928, ameaçada, no entanto, logo depois (1929), pela morte violenta do capataz Benedito Jesus de Araújo no Posto “Pedro Dantas”, atual Posto Indígena de Canindé⁵.

Daqui por diante e até 1950, pouco se sabe dos Urubu-Kaapor⁶. Se as principais fontes oficiais da história Kaapor foram, entretentes, jogadas no lixo por um inescrupuloso delegado de Belém, felizmente a própria memória deste grupo tinha eleito um outro destino. *As Histórias de guerra* — de que falaremos mais adiante — testemunham tanto o desespero, pelo qual passou a nação Kaapor ao longo destes setenta primeiros anos de contato, como sua determinação em redefinir sua identidade e o seu porvir cultural.

Fora das primeiras informações de cunho antropológico, recolhidas por R. Lopes em 1930⁷, foi necessário esperar a década de 50 para poder dispor das primeiras e — até muito recentemente — das únicas contribuições substantivas ao estudo dos índios Urubu-Kaapor: as de Darcy Ribeiro e de Francis Huxley. O primeiro, num artigo pioneiro sobre a economia indígena brasileira, tratava e, até certo ponto, idealizava o ciclo anual das atividades de subsistência dos Urubu⁸; interessava-se, com a colaboração de Berta G. Ribeiro, da incrível arte plumária desses índios⁹ e preocupava-se, em particular, com as questões do contato e do convívio dos Urubu com a sociedade nacional¹⁰. Os belos romances que o mesmo autor devia publicar, anos depois, testemunham a importância e as

dimensões do universo Urubu que conseguiu captar¹¹. Por sua vez, Fr. Huxley publicava, em 1956, seus “Selvagens Amáveis”, a única monografia-narrativa existente até hoje sobre os índios Kaapor¹².

É fora de dúvida que os trabalhos de D. Ribeiro e de Fr. Huxley, ao abrir vivencialmente o mundo dos índios Urubu, aguçaram, trinta anos depois, outros interesses e outras pesquisas no campo¹³. Indiscutivelmente, permitirão, no futuro, medir melhor também o impacto sócio-cultural criado pela sociedade envolventes sobre esta nação de umas seiscentas pessoas que, longe de ter perdido suas características culturais, reluta até hoje em “mexer com coisas dos brancos”.

A RESERVA ATUAL

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

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

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

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

Não se chega sem dificuldades, é verdade, ao Posto Indígena de Canindé, sede da atual representação da FUNAI: um sobrado cinqüentenário de madeira, em fase de reforma e de ampliação, erguido no meio de um coqueiral, numa majestosa curva do Rio Gurupi. É necessário fretar um dos raros batelões existentes na região, o qual tem ainda que enfrentar, ao longo dos dois ou três dias que dura a viagem¹⁴ dezoito cachoeiras “respeitadas”. Essas dificuldades de acesso poderiam deixar augurar que as sete aldeias Kaapor e as três aldeias Tembê, dependentes hoje deste Posto, permanecessem imunes. Explicariam, pelo menos, embora parcialmente, porque as pesquisas antropológicas, relativas aos índios Urubu, andaram tão discretas até hoje.

A sede de Canindé passou por um gradativo processo de reformas iniciadas desde 1978, quando começou a funcionar um curso de alfabetização da 1ª até a 3ª série, nos horários vespertinos e noturnos. Este curso atendia essencialmente aos índios Tembê e Timbira que moravam nos arredores imediatos do Posto. Mais decisivas, no entanto, foram as medidas conseguidas desde 1980 no plano da saúde. A partir desta época, começou a existir uma enfermaria modesta dentro da própria sede. As comunidades indígenas, dependentes de Canindé, puderam contar desde então com a presença, quase permanente, no local, de uma auxiliar de enfermagem bem como esperar, duas vezes por ano, pela passagem, na área, de uma Equipe de Saúde¹⁵ colaborando com a Sucam. Não fosse, porém, a incomum dedicação profissional e humana das pessoas que se revezavam nesta sede, essas primeiras medidas teriam permanecido insuficientes. O fato de que, entretentes, o cacique de Gurupiúna (veja *infra*)

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

A tutela exercida pela FUNAI nesta região do Gurupi não se limita aos domínios da educação e da saúde. Concretizou-se também pela implantação, desde 1980, de uma cantina reembosável com recursos iniciais de Cr\$ 150.000,00. Esta cantina procura atender algumas necessidades básicas dos índios com gêneros tais como leite em pó, café, arroz, açúcar, óleo, balas 22", chumbo e pólvora, querosene, ferramentas, fumo e cigarros, roupas e tecidos, e até alguns produtos de beleza. Como funciona? Em troca de sua força de trabalho¹⁶, em troca de varas de jabutis ou de alguns produtos de extração (cipó, breu), em troca de objetos de seu artesanato, de um saco de farinha de mandioca, de um par de galinhas, de ovos ou até de um quilo de carne ou de peixe fresco... o índio recebe uma contrapartida (em dinheiro ou, mais comumente, em mercadoria), regulada por uma tabela de preços estabelecidos e atualizados periodicamente pelo chefe do Posto¹⁷.

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

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

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

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

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

Para os Urubu-Kaapor, o homem branco é aquele que “tendo sapatões lisos e um chapéu de palha fina, anda com a camisa bem ajustada nas calças, com belo cinturão e, no punho, um relógio de ouro”. O mesmo branco pertence também a um outro trinômio significativo: ele é “Civilizado-Crente-Cristão”. Tais representações deviam se firmar na comunidade de Gurupiúna que, entre 1968 e 1977, abriu seu convívio aos membros do Summer Institute of Linguistics¹⁸. Tais membros não empreenderam somente, neste período, um extenso trabalho lingüístico; souberam também se interessar e reunir estórias sobre a “pacificação” dos Urubu, sobre seus resguardos bem como, através de outras curtas publicações experimentais, fazer-lhes descobrir elementos de nosso sistema solar ou de como se precaver da hepatite. Um campo de pouso foi aberto, no intervalo, a 800 m. da aldeia e a bem equipada casa de madeira, ocupada então pelo casal missionário, tornou-se, progressivamente e em horários marcados, enfermaria, no local de um curso de alfabetização e de corte e costura, centro de formação bíblico e de um culto semanal. Se os membros do Summer tiveram também uma participação direta na designação do atual cacique de Gurupiúna, o trabalho principal a que se dedicaram, diz respeito à tradução, em língua Kaapor (Tupi), de vários livros do Novo Testamento: o Evangelho de Marcos, os Atos dos Apóstolos e algumas outras Cartas Apostólicas de Paulo e de João, outrora dirigidas aos primeiros cristãos. Esses documentos impressos foram distribuídos aos habitantes de Gurupiúna. Serviram a sua “evangelização” e até despertaram, na época, a vocação de alguns “missionários crentes Kaapor” que, três semanas após a saída do Summer, encerravam todavia suas pregações públicas. A maioria guarda ainda os livros sagrados nas suas malas. Alguns outros os relembram com uma certa saudade: “Quando leio o Evangelho, fico triste pois o crente não fuma, não bebe, não rouba, não fez mal a ninguém”. O leitor terá entendido: se é difícil medir os efeitos positivos e negativos de tal convívio, saberá que este e outros que o antecederam, deixaram — como veremos — suas marcas sobre o imaginário mítico, particularmente rico e vulnerável, destes remanescentes Tupinambá. Longe de aniquilar este imaginário, no entanto, esses contatos, a nosso ver, conseguiram reforçar as seculares inquietações religiosas e místicas desta nação: ou procurar ainda este paraíso sobre a terra, indo ao encontro de Maíra, ele que “nunca vai morrer” ou esperar o grande incêndio final que, ao limpar mais uma vez a terra, dará, enfim, aos índios, o saber cobiçado que possuem os brancos e tudo aquilo que, deles, ignoram. Reservados e, até certo ponto melancólicos, homens e mulheres de uma estupenda etiqueta e pudor, não podemos ver como as

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

A MITOLOGIA KAAPOR

Os trabalhos de C. Nimuendajú, de A. Métraux, de E. Schaden e de Fl. Fernandes¹⁹ permanecerão, ao lado de clássicos dos séculos 16 e 17 (André Thévet, Jean de Léry, G. Soares de Souza, Cl. d'Abbeville...) fundamentais e indispensáveis para qualquer tentativa de abordagem e de compreensão da mitologia Tupi-Guarani. A mitologia dos remanescentes Urubu-Kaapor não escapa a este quadro referencial básico. O que, no caso, mais surpreende, é o fato de que quinhentos anos após o Descobrimento do Brasil, esses índios possam, ainda, testemunhar, vivencialmente, este incomum e vigoroso sistema de representações que, do norte ao sul, firmava, então, a grande família Tupinambá.

Fr. Huxley²⁰ é o único autor que se interessou diretamente à mitologia Kaapor. Deixando de lado um bom número de suas conjeturas interpretativas muito discutíveis, o material mítico por ele reunido — embora seja sob a forma de resumos — não é apenas abrangente; é muito mais importante do que aquilo que uma primeira leitura poderia deixar entrever. No decorrer de duas estadas no campo, junto aos Urubu, conseguimos, trinta anos depois, registrar mais de vinte narrativas míticas diferentes das quais temos, na maioria dos casos, duas ou até três versões. Estas estórias, cujas temáticas, quase sempre, foram definidas pelos próprios narradores, foram contadas, quer em língua Tupi, quer em língua portuguesa. Tapiã, Tanuru e Jupará foram os responsáveis das primeiras. Pimenta que as traduziu, foi também o narrador das demais. Antes de oferecer a íntegra destes documentos, pareceu-nos interessante apresentar aqui algumas reflexões preliminares que possam orientar a sua leitura bem como ajudar o leitor, desde já, a descobrir outras vertentes atuais da cultura Kaapor.

Será que existe um *corpus* mítico Kaapor definido? Não é impossível, embora nossas indagações diretas não tenham conduzido a algo de claramente significativo sobre o assunto. Esta observação feita, os mitos focalizando a figura de Maíra, herói cultural principal dos Kaapor, ocupam, por certo, um lugar central no eventual *corpus* mítico a ser reconstruído. Pois, tanto as façanhas deste herói e dos seus companheiros²¹ — todos nascidos de troncos ocos — para povoar, “ensinar” e tornar possível a vida sobre uma terra varada por um dilúvio inicial; tanto as incessantes

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

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

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

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

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

Essas histórias são também verdadeiras e preciosas crônicas sobre o que findava de acontecer. Aprendemos que, fixados do lado paraense, os Kaapor emigravam, numa certa época²³ para o Rio Guamá. De lá, alguns foram levados por brancos para a região do Rio Turiaçu, em território maranhense, antes de regressar para o Guamá, via o Rio Coraci, que subiram de sua foz em direção de suas cabeceiras. Na mesma época, outros grupos Kaapor viviam a jusante do Guamá, junto ao Rio Capim. As mesmas histórias evocam, de passagem, o temor que inspiravam então os “Manduruku” (*sic*), os “Olhos Vermelhos”, que viviam do lado de Belém, bem como estes “Branços de boca preta que comiam a gente”, muito provavelmente mocambos negros que, em busca de ferramentas, os Kaapor atacavam; elas ridicularizam os Maku (*sic*) das cabe-

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

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

São elas — relativamente poucas — narrativas, caboclas²⁴ e bíblicas, que os Kaapor integraram, no decorrer das últimas décadas, ao seu *corpus* mítico, remoldando-as ou impondo-lhes suas indispensáveis marcas tradicionais. Se Jesus, assim, pode ser configurado pelos índios ao filho de um Maíra moderno que — confessam — não souberam receber dignamente, embora tivesse sido enviado a eles *primeiro*, não significa, porém, que sua mãe, a Virgem Maria, uma solteira bonita que vivia com o seu velho pai, devia ser dispensada da surra que José lhe deu, quando percebeu que estava grávida. O mesmo Jesus, odiado, desde pequeno, por não ter pai, será morto, várias vezes, com flechas e pauladas. Ao ressuscitar sempre, no entanto, deixará o pessoal índio cada vez mais surpreso e admirado... Mas, já será tarde demais: o pai deste menino, desgostoso pelo acontecido, deixará para a sobrevivência da mãe um *casal de bezerras* e de *galinhas* e puxará na direção dos céus o fio e a tábua em cima da qual, Jesus, sentado, desaparecerá para sempre ao olhar índio. As influências evangelizadoras diretas que, como vimos, não pouparam esta nação indígena, deveriam ainda explicar porque não conseguimos recolher outras estórias, rotuladas desta vez como sendo daquelas que “a gente tem vergonha de contar”. Um conjunto importante, suspeitamos, de narrativas

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

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

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

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

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

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

Essas notas genéricas sobre a mitologia Kaapor não pretendem, evidentemente, esgotar o poder multiforme da palavra mítica de que tratamos num artigo anterior²⁵; apenas poderão, esperamos, fornecer aos estudiosos da mitologia Tupi-Guarani, subsídios capazes de pôr em relevo, não apenas as semelhanças temáticas, como também, a natureza das diferenças fundamentais, que existem entre as várias expressões de uma mesma ideologia.

NOTAS

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

(2) — ID., *Ibid.*, p. 86-87.

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

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

(4) — RIBEIRO, D., *Os Índios e a Civilização. A Interpretação das Populações Indígenas no Brasil Moderno*, 2ª ed., Petrópolis (Vozes), p. 176-184.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(19) — Sem pretender à exaustividade, assinalamos: NIMUENDAJÚ, C., “Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion des Apocúva-Guarani”, in *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlim, 1949, XLVI e, sobretudo”, Sagen der Tembé-Indianer”, in *Ibid.*, Berlim, 1915, XLVII, assim como “Fragmentos de Religião e Tradição dos Índios Sipáia” (1919-1922), traduzido para o português, in *Religião e Sociedade*, 7 (julho de 1981), Rio de Janeiro (Tempo e Presença), p. 11-47; MÉTRAUX, A., *A Religião dos Tupinambá e suas Relações com as Demais Tribos Tupi-Guarani*, 2ª ed., São Paulo (Cia. Editora Nacional/EDUSP: Brasileira, nº 267), 1979 e *Religions et Magies Indiennes d’Amérique du Sud*, Paris (NRF/Gallimard), 1958; SCHADEN, E., *A Mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil*, Rio, 1959 e *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*, 2ª ed., São Paulo (Dif. Européia do livro), 1962; FERNANDES, Fl., *Organização Social dos Tupinambá*, São Paulo (Dif. Européia do livro), 1963 e “Um balanço crítico da contribuição etnográfica dos cronistas”, in *ID.*, *Investigação Etnológica no Brasil e outros Ensaio*s, Petrópolis (Vozes), 1975.

(20) — HUXLEY, Fr., *Selvagens amáveis.*, São Paulo (Col. Brasileira, CCC-XVI), 1963.

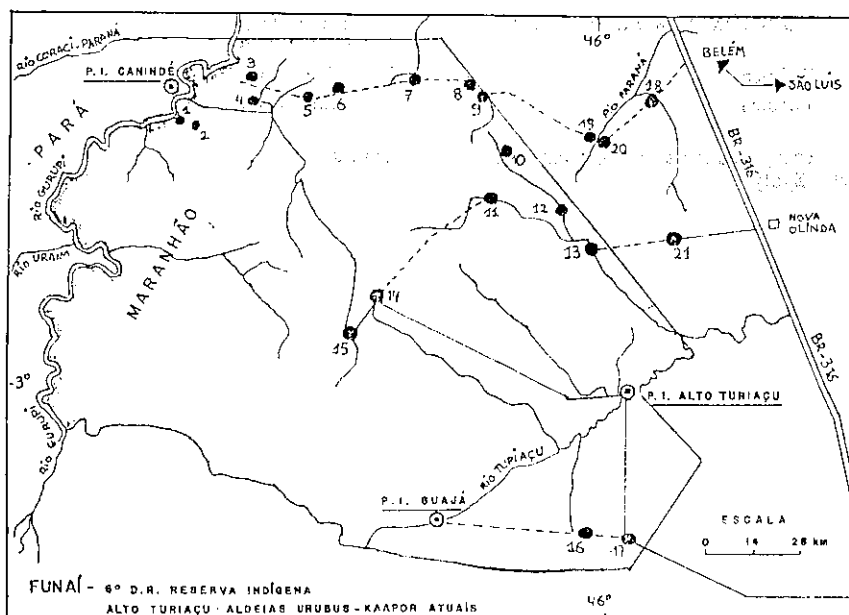
(21) — Karauãtã ou Anitũ, por exemplo, que, a nosso ver, são desdobramentos e difrações da complexa e ambígua figura de Maíra.

(22) — No caso, não apenas guerras contra outras nações indígenas que, embora rivais, mantinham com os Kaapor laços de indianidade frente ao mundo dos brancos (outras personagens que, realmente, abrem, intervêm decisivamente e fecham essas narrativas),... mas também verdadeiros massacres sucedidos entre os Kaapor e, supostamente, justificados pelo medo e por uma sucessão de enganos e de desenganos mútuos.

(23) — No decorrer da segunda metade do século 19. Remetemos às próprias informações fornecidas por G. Dodt e apresentadas no início deste artigo.

(24) — Por exemplo, a “História do homem que tinha muitos filhos” e que não passa de uma adaptação da lenda européia de Hansel e de Gretel (dos irmãos Grimm), difundida pelo Brasil inteiro sob o título de “João e Maria”, de que recolhemos uma versão indígena, próxima daquela apresentada por ROMERO, S., *Folclore Brasileiro: Contos populares do Brasil*, Rio (José Olympio), 1954, 4 p. 167-173.

(25) — Veja nesta mesma coletânea, “Reflexões críticas sobre o tratamento dos mitos”.



LEGENDAS:

— : limites da reserva (530.524,7 ha)

==== ou — ou - - - : vias de acesso terrestre

⊙ : Posto Indígena

~~~~~: Rios ou igarapês

● : Aldeias Urubus-Kaapor:

— Situadas dentro da reserva com condição, entre parênteses, dos Capitães atuais:

- |                                                   |                      |
|---------------------------------------------------|----------------------|
| 1. Rabo de Mucura (Teon)                          | 9. Ximborendá        |
| 2. Água preta (Xapomyra)                          | 10. Sereru           |
| 3. Sarapozinho (Erexí)                            | 11. Yrapindí         |
| 4. Jauaruhú (morreu em outubro de 1981)           | 12. Pacuri           |
| 5. Gurupiúna (Pimenta): local de nossas pesquisas | 13. Iapu             |
| 6. Açaizinho (Saracai)                            | 14. Xoani            |
| 7. Maracaçumé (Xai)                               | 15. Irairupe         |
| 8. Assis                                          | 16. Panari           |
|                                                   | 17. Urutawy-Zegurupi |

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

18. Taboca

20. Tamaró

19. Paruasi

21. Iakareãka

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