

Betty Mindlin*

Vozes e computadores: gerações de narradores, exemplos indígenas na Amazônia

Resumen: O artigo pretende dar uma idéia da riqueza das narrativas orais de mais de uma dezena de povos indígenas da Amazônia, entre os quais a autora faz pesquisas e projetos de intervenção social desde 1978 até os dias atuais. Mais de quarenta pajés e outros tantos narradores dos povos Suruí Paiter, Cinta Larga, Tupari, Macurap, Aruá, Ajuru, Gavião-Ikolen, Zoró, Kampé, Arikapu, Asurini do Trocará, Djeoromiti e outros registraram para a autora em suas línguas, ao longo dos anos, mitos, histórias de vida e relatos sobre a vida depois da morte e a criação do mundo. Traduções foram gravadas em português pela autora, e o material, em processo de digitalização, está sendo devolvido aos índios. Ao dirigir na ONG IAMÁ – Instituto de Antropologia e Meio Ambiente, de 1987 a 1997, um projeto de formação de professores, e em seguida ao colaborar com projetos educacionais variados, a autora conseguiu dar continuidade ao trabalho. Publicou sete livros de mitos indígenas em co-autoria com narradores indígenas, em português, mas atualmente vários povos estão reutilizando esse material e elaborando livros bilíngües e CDs, em projetos feitos por organizações indígenas. Abaixo são dados exemplos dos mitos e de sua originalidade, explicitando o método de trabalho.

Palavras-chave: Narrativas Oraís; Amazônia; Brasil; Séculos XX-XXI.

Abstract: This article tries to outline the richness of the oral tradition of more than ten different indigenous tribes throughout the Amazon region, among which the author has been researching and working in social projects from 1978 until the present day. Over forty shamans and other narrators belonging to the Suruí Paiter, Cinta Larga, Tupari, Macurap, Aruá, Ajuru, Gavião-Ikolen, Zoró, Kampé, Arikapu, Asurini do Trocará, Djeoromiti and other tribes have, throughout these years, recorded myths and histories dealing with all aspects of life, afterlife, and the creation of the world. After

* Betty Mindlin é doutora em antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, autora, entre outros livros, de *Diários da floresta* (São Paulo: Terceiro Nome, 2006). Trabalha com mitos e tradições indígenas de muitos povos, com escrita, educação e formação de professores indígenas, defesa dos direitos e terras indígenas. Atualmente está ligada ao Projeto Amazônia do Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo.

being translated into Portuguese by the author, the recorded and digitalized material was given back to the indigenous peoples. The author has given continuity to her work by heading a teacher training program carried out by the IAMA (Institute for Anthropology and Environment) from 1987 till 1997, and by collaborating with several other educational projects. She has published seven books of indigenous tales in Portuguese, in co-authorship with native narrators. Currently some of the tribes are using the material to work on bilingual books and CDs, supported in their work by indigenous organizations. The article gives examples of myths and their origins, elaborating the underlying methodology.

Keywords: Oral Tradition; Amazonia, Brazil; 20th-21st Century.

1. Vertentes da mitologia: a harpia

Um mito dos Suruí Paiteer de Rondônia conta de dois irmãos, “nossos antepassados, nossos avós, Pamoiei”, membros do clã Makor, que vão caçar filhotes de gavião real no ninho, no topo de uma árvore imensa. Por uma escada de cipó, um deles sobe e o outro aguarda no chão. As repetidas perguntas deste para saber se os gaviãozinhos estão crescidinhos irritam o de cima, que acaba por lhe dizer que a penugem das pequenas aves, muito rala ainda, parece com os pelos ásperos “da testa da boceta” da esposa do curioso — que, ofendido, morto de ciúmes, corta o acesso à árvore, retira-se e deixa o irmão sujeito a fome e sede. Um jovem gavião real, harpia, *Ikorni* na língua suruí, percebe o infeliz abandonado e o leva para o próprio ninho, onde procura ensinar-lhe a voar e a caçar. Deve protegê-lo da mãe harpia, fingindo que o homem aprendera a caçar, e põe o cheiro do humano nos bichos que ele próprio apanhou. Pinga leite extraído das plumas nos olhos do homem, para ajudá-lo a voar, e aos poucos este vai ficando coberto de penas e se transformando em gavião. O gaviãozinho verdadeiro instiga o novo amigo a vingar-se do irmão.

Em longa versão, ficamos sabendo como o homem-gavião escolhe o momento propício para descer à aldeia e arrancar a cabeça do irmão traidor, e como larga a cabeça sequinha no ar, e ela se metamorfoseia em nambu. E como um canhoto, ao ver o ataque, atira-lhe uma flecha, e o fere, gabando-se, esquecido do perigo, de ser canhestro mas o único a atingir o matador. O homem gavião fica espreitando o canhoto, que escondido numa grotta, sai muito pouco, só quando precisa defecar, sempre disfarçado, com uma cesta na cabeça; agora vive apavorado — com razão, pois acaba estraçalhado pelo inimigo, e metamorfoseia-se em camarão.

A história prossegue com o Gavião Real mais velho tentando eliminar o Homem Gavião. Põe-no à prova, exigindo dele tarefas impossíveis. Por três vezes o recém gavião vê-se em palpos de aranha, mas é auxiliado por animais. Da primeira, o Gavião pai lhe pede para fazer suas flechas — os besouros *mabixarud* propõem-se

como aliados, mas comem todas as plumas disponíveis, num estrago geral. Para depois achar outras e salvá-lo. A segunda prova é fiar para fazer a rede do Gavião — os jacamins oferecem colaboração, mas primeiro queimam todo o fio, e só depois, quando o gavião que fora “nosso avô, Pamoiei”, põe-se a chorar, catam pedacinhos de algodão e rapidamente apresentam um novelo branquinho. Por fim o Gavião velho exige um pilão, e os cuatipurus, aparecendo para cooperar, queimam toda a madeira. Mas logo mais acham outra árvore e dão para Pamoiei um pilão prontinho. O Gavião verdadeiro não sabe mais o que fazer para livrar-se do adventício, e manda que derrube a mata para fazer a roça nova. Pamoiei-Gavião corta todas as árvores e deixa só uma grande árvore *dagdag*, pedindo que o Gavião abata apenas esta. O Gavião concorda, mas não agüenta, e morre de cansaço e sede.¹

*

Resumir um mito é quase uma ofensa aos narradores — tanto ficam de fora traços essenciais, detalhes expressivos, nesse caso mais ainda, pois se trata de uma narrativa oral em língua indígena. Foi gravada por esta autora no início dos anos oitenta, com dois magníficos narradores nascidos antes do primeiro contato dos Suruí com a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), em 1969. Um dos narradores é um pajé, falecido há uns vinte anos.

A história foi transcrita, à época da gravação na língua suruí, que pertence ao tronco tupi e família mondé, com uma ortografia precária, pois ainda não havia linguístas dedicados a pesquisá-la, e os índios ainda não escreviam.²

2. Professores indígenas: novos rumos da pesquisa antropológica

Os Suruí Paiter fizeram a paz com a FUNAI em 1969 e antes disso viviam em embates com seringalistas, seringueiros e outros invasores de suas terras. Sempre em fuga, haviam abandonado muitos rituais. Quando os conheci, em 1978, viviam em duas aldeias nas quais havia postos da FUNAI, e somavam cerca de 300 pessoas, outro tanto tendo falecido desde o primeiro contato em virtude de sarampo, gripes e outras doenças dos colonizadores. Em 1978, apesar da influência da FUNAI, haviam retomado rituais como a festa Mapimai e a cura Hoeietê e sua vida tradicional continuava transcorrendo quase igual à da floresta. Não tinham alimentos novos da cidade, sal ou açúcar, não usavam dinheiro, e apenas os homens usavam calções,

1 Esse mito aqui resumido foi gravado em língua indígena na voz dos narradores Dikboba e Gakaman, em 1982 e 1990. Com auxílio de intérpretes Suruí, foi traduzido para o português e publicado no livro *Vozes da origem* (Mindlin/Narradores 2007: 35-43).

2 O Summer Institute of Linguistics fazia algumas cartilhas desde o final dos anos 1970, com o propósito de converter os índios à religião evangélica. Alguns jovens iniciaram um aprendizado das letras, mas a pobreza do trabalho de alfabetização e de seu conteúdo restringiram os resultados na quantidade e na qualidade.

as mulheres ainda nuas, por vezes vestindo calcinhas coloridas. Resistiam à conversão religiosa e os pajés, homens, eram numerosos. Casamentos eram determinados por regras complexas de casamento, sempre seguidas, e o povo se caracterizava pela divisão em metades, uma da roça e uma da mata, fundamentais nas festas, trocando entre si dádivas, objetos de arte e mulheres.

Em poucos anos a transformação que sofreram foi imensa. O Projeto Polonoroeste (1982-87), com a pavimentação da rodovia Cuiabá-Porto Velho, a BR-364, nos anos 80, a imigração para a região, a proximidade das cidades fizeram-nos entrar em cheio no mundo mercantil. Nos anos 80 e 90, atividades madeireiras foram intensas, com extração de mogno valendo milhões de dólares, mas pagos em ninharia aos índios. No final do milênio, fundamentalistas evangélicos haviam convertido boa parte da população suruí. Essa profunda mudança compreendeu também ações positivas, como a criação de organizações do povo e projetos de saúde e educação apoiados por uma ONG, o IAMA (Instituto de Antropologia e Meio Ambiente, criada em 1987).³

É espantoso ver como os Suruí Paiter, diante de processo tão dramático, retomaram uma vitalidade comunitária e social. Seu interesse atual por preservar a tradição, pelo menos como registro e parte do conteúdo das escolas, reflete a retomada de sua auto-estima e atuação como cidadãos brasileiros e indígenas ao mesmo tempo.

Com os mitos, a utilização pela nova geração toma caminhos interessantes, pois procurou retomar os mais de cinquenta outros mitos dos Suruí gravados comigo no mesmo período (1980-1994), e como com o Ikorni, transcritos em língua indígena, e traduzidos para o português, com auxílio de alguns intérpretes, na longa pesquisa que fiz nesses anos. No livro *Vozes da origem* (Mindlin/Narradores 2007), os mitos foram escritos segundo essa tradução, com alguma elaboração literária, para serem fieis à qualidade oral.⁴

Recentemente, de 2007 a 2010, utilizando as gravações antigas devolvidas por mim a eles, ouvindo e gravando mais uma vez uma versão atual recontada por Gakaman — um dos dois narradores de 1982 — uma equipe de dez Paiterey debruçou-se em especial sobre mesmo mito do Ikorni. O grupo era constituído por vários professores indígenas, homens e mulheres, em conjunto com Mais Velhos anteriores ao contato. O mito foi escrito na língua indígena e traduzido para o português. Os jovens professores indígenas letrados contaram dessa vez com a orientação de uma

3 Uma informação ágil sobre a cultura e transformações na situação dos Suruí Paiter pode ser encontrada no site do Instituto Socioambiental, na Enciclopédia dos Povos Indígenas (Suruí-Paiter 2003). Essa autora participou da redação do verbete, escrito pelos próprios Suruí e pela ONG Kanindé. Veja também Mindlin (1985) para mais informações etnográficas.

4 A autoria é da presente autora em conjunto com os narradores indígenas, que recebem integralmente os direitos autorais. Há uma tradução para o inglês, *Unwritten stories of the Suruí Indians of Rondônia*, Austin, Institute of Latin American Studies, University of Texas (1995).

lingüista, Ana Suelly Arruda Câmara Cabral, da Universidade de Brasília, que sediou os encontros. O projeto partiu de um dos clãs Paiterey, o Gabgir, que foi quem conseguiu os recursos. As reuniões foram intermináveis, com debates sobre a ortografia a utilizar, a gramática da língua, o significado. O resultado foi uma versão em língua indígena e uma em português, com amplas explicações sobre a fonologia, a estrutura, as categorias gramaticais das palavras. O mito foi também filmado e cantado nos laboratórios do LALI (Laboratório de Línguas Indígenas da Universidade de Brasília). Se a narrativa oral era aproximadamente a mesma, apesar dos mais de vinte anos de distância, a transcrição para a língua indígena e a tradução foram bastante diferentes, sobretudo em estilo, mais que em conteúdo. A diferença espelha o percurso dos Paiterey na nova geração.

No espaço de pouco mais de vinte anos, portanto, a pesquisa e o uso dos mitos passaram a ser feitos pelas mãos e iniciativa dos próprios índios — com apoio de consultores e de indigenistas assessores dos clãs.

A mudança deveu-se a um longo processo educacional, destinado a formar professores indígenas e a criar uma escrita e livros em língua indígena.

Esta é, provavelmente, a maior recompensa que uma antropóloga pode receber por anos de pesquisa e militância pela defesa de terras indígenas, direitos dos índios e preservação ambiental e cultural em cerca de 15 povos da Amazônia, desde 1978 até os dias atuais. A devolução — ora em processo — de gravações do período 1978-2010 aos muitos povos abre a estes caminhos para refletir e utilizar seu acervo cultural e histórico.

É preciso lembrar uma característica do ofício de antropólogos diante da pressão de interesses econômicos sobre os povos indígenas. O registro e a dedicação aos mitos, que absorveram o maior quinhão das energias dessa autora por meses a fio, eram apenas parte de tarefas urgentes diante de invasões sofridas por esses povos e de sua precária situação de saúde e insuficiente cidadania brasileira. Tradições e mitos, no entanto, eram centrais para os índios, e com a ligação profunda estabelecida entre narradores e antropóloga, tornava-se quase uma obrigação dar testemunho da riqueza cultural das narrativas orais, privilégio alcançado por poucos. Em cada povo a metodologia de registro e escrita foi diferente, segundo o tempo disponível e características de cada um. No Guaporé, por exemplo, conviviam sete povos distintos, alguns com poucos remanescentes, e não foi possível fazer a transcrição nas línguas, e apenas gravei o registro oral em cada uma delas e sua tradução falada em português, então transcrita e publicada, segundo princípios intuitivos de história oral. A autora usou, depois da experiência com os Suruí Paiter, o aprendizado da vida indígena e convivência longa com esse povo para melhor compreender os outros nos quais permaneceu menos tempo e sem aprender a língua como com os Suruí, embora sempre com intensidade de contato afetivo. Os temas iam surgindo e se avolumando, somando ao todo uns 300 mitos, e compreendendo entre narradores cerca de

40 pajés. A colaboração atual com a lingüista Ana Suelly vem ampliando este universo, como a pesquisa recente com os Asurini do Trocará.⁵

3. Projeto de educação; organização indígena e situação social indígena: vitalidade dos Suruí e transformação de sua forma de vida

Os inúmeros projetos de reconstituir a tradição que os Suruí Paiter vem realizando através de suas várias associações — ligadas entre si por uma organização maior, o Fórum Paiter — são o grande elo com o passado. Procuram recuperar o que os antigos sabiam para ensinar nas escolas a sua história e cultura passadas. Suas condições materiais e sociais transformaram-se tanto nos últimos vinte anos, que é surpreendente a vitalidade e a mobilização que exibem. Com a população crescendo a uma taxa de cinco por cento ao ano, somando cerca de 1.300 pessoas em 2010, são uma comunidade plena de energia, após atravessar, a partir de 1984, como foi dito, anos de desmatamento e venda de madeira, um curto período de garimpo, com laços estreitos com os vizinhos Cinta Larga onde se dá a exploração de diamante, um dos melhores do mundo. A economia dos Suruí Paiter monetarizou-se — produzem para o mercado, dependem de renda monetária.

A maior parte da população converteu-se ao fundamentalismo evangélico, e os pajés não mais exercem seu ofício, nem atraem aprendizes. Poucas famílias resistem ao cristianismo. Ainda assim, hábitos antigos são mantidos, como os casamentos segundo as regras de parentesco, apesar de muitas uniões com não índios. O borbulhar comunitário, as formas políticas de decisão e convivência são próprias, muito distintas das que os circundam, e impressionam os visitantes. Alguns projetos atuais propõem-se à preservação das florestas. E nas quase trinta aldeias, professores indígenas oficialmente contratados ministram cursos em escolas bilíngües.⁶

As escolas atuais são a continuação do projeto educacional implantado nos anos noventa pelo IAMÁ (Instituto de Antropologia e Meio Ambiente), com consultores de alta qualidade, das universidades e escolas do sul. O IAMÁ repassou o projeto à Secretaria de Educação de Rondônia, tornando-o oficial, em 1999.

4. Livros, escritores e universitários

No final de 2004, alguns professores indígenas, entre os quais dois Zoró de Mato Grosso, passaram a cursar a universidade. Se pensarmos que o primeiro contato dos Zoró com não índios, do qual participou o povo que até então fora seu inimigo, os Suruí, foi feito em 1978, é espantoso.

5 Um dos artigos que expõem o percurso e a metodologia de pesquisa da autora é Mindlin (2007).

6 Para um relato do início do processo educacional voltado para a autonomia indígena veja-se Mindlin (1994) e outros artigos.

Há vários livros de mitos indígenas de Rondônia publicados em português, usados nas escolas. São o resultado de pesquisa conjunta com narradores, com registros contados e gravados na língua indígena, traduzidos para o português.⁷ Mas nos últimos anos, a geração mais jovem começou a escrever de próprio punho, vem traduzindo e gravando. Há uma passagem do oral para a escrita que ainda não foi muito analisada, nem há muita consciência das transformações que acarreta, como pensamento, estilo, expressão. Estamos observando uma época especial, seguindo os primeiros passos de escritores originários de um repertório oral.

Com a descoberta da literatura e dos livros que produzem, vão os jovens escritores índios fazendo brotar para todos o manancial imaginário até agora submerso, ou restrito a cada língua. Representantes de povos distintos, reunidos como companheiros na mesma sala, tecem para espectadores maravilhados uma literatura ou mitologia comparada, múltipla, oriunda de zonas ignotas do ser, agora urdida em palavras no papel. No momento, seu principal interesse está nessa prospecção — mais adiante, certamente vão querer experimentar outras vertentes da criação literária.

5. Prêmio conferido ao Suruí Pagater Joaton

Um jovem professor indígena Paiter, do clã Gabgir, ganhou dois prêmios em 2008, Educador Nota Dez e Professores do Brasil, na área de língua portuguesa, com um projeto conjunto com os parentes mais velhos de escrever em língua indígena e em português algumas narrativas do pai, nascido antes do contato com os não índios. No primeiro caso, concorrendo com cinco mil professores de todo o Brasil, foi o único índio entre os dez premiados. Divulgou assim a filosofia de educação em língua indígena e com conteúdo diferenciado, contribuindo para um outro paradigma de diversidade.

Em 2010, o mesmo clã, e outros, realizavam projetos de filmar rituais, produzir CDs de música e mitos e escrever narrativas.

O número de computadores utilizados em todas as aldeias cresceu muito. A era do registro e da escrita atinge uma nova qualidade, que incorpora a pesquisa antropológica anterior e procura o apoio de investigadores e profissionais de educação.

6. A situação social

O ímpeto de registrar tradições e pesquisá-las, a autonomia e esforço de construir ocasiões de estudo e métodos, são ainda mais dignos de admiração quando levamos em conta o quadro social e econômico em que estão inseridos os índios de Rondônia

7 As pesquisas que fiz em conjunto com os narradores resultaram nos seguintes livros, em co-autoria com eles: Mindlin (1993; Mindlin/Narradores 1997; 1999; 2001a, 2001b; 2006; 2007). Mindlin/Narradores (1997) foi traduzido para o inglês, francês, espanhol e alemão.

na atualidade. São cidadãos brasileiros plenos — com o que os cerca como capitalismo selvagem ou avançado, com a cultura de massas estimulada pela televisão e hábitos urbanos, mas por outro lado também com as oportunidades de aprendizado, universidades, redes de internet e acesso ao mundo como um todo. O tempo agora escasso, a luta por consumo e renda monetária, a influência das religiões fundamentalistas são contraditórios com os costumes anteriores, e até mesmo com sua compreensão. Há algo de heróico no salto para combinar dois sistemas, ao menos em tese e nos princípios educacionais.

Vale a pena, assim, ressaltar o cerne do que é o pensamento mítico anterior, e sua documentação.

7. O Gavião em outras paragens

Mitos semelhantes ao do Ikorni são encontrados em numerosos povos indígenas, e em Rondônia, há muitas versões gravadas com desenvoltura em língua indígena; por vezes, foram parcialmente escritas, também em língua indígena, por índios letrados de seus povos. Algumas, em forma bastante elaborada, foram publicadas em português.

Os Zoró, povo que vivia isolado na floresta até 1978, quando começou o contato com a FUNAI, escreveram em 2004 o mito “Ikul-Di Pané”, “O Gavião Real”, em sua língua e em português, demonstrando fluência e habilidade. Foi um marco da conquista da escrita, nas duas línguas, coroando um acordo interno sobre uma ortografia criada com esforço. A narrativa foi redigida em um curso de literatura de uma semana, destinado a cento e vinte professores de mais de vinte povos, na última etapa de formação do segundo grau, depois de cinco anos de cursos organizados pelo Projeto Açaí, na Secretária de Educação do Governo do Estado. Os Zoró compunham uma turma juntamente com os Paiter Suruí, os Gavião-Ikolen, os Cinta Larga (povos como eles falantes de línguas tupi-mondé), e os Arara-Karo (estes de língua tupi rama-rama). A inserção dos Arara-Karo nesse grupo explica-se porque compartilham com os Ikolen a mesma terra indígena, o Lourdes.

As histórias da lavra dessa turma de professores deveriam reunir-se em um livro intitulado *Açaí, a palmeira das palavras*, que seria publicado pelo Ministério da Educação do Brasil. Cada povo trabalhou à sua moda. Alguns ouviam gravações antigas na língua, registravam por escrito e recriavam, outros escreviam individualmente, outros liam narrativas já publicadas em português e faziam novas versões em língua indígena. A narrativa Zoró foi publicada em português, em antologia de mitos dos índios de Rondônia (Mindlin/Narradores 2006).⁸

8 A autoria e direitos autorais dos narradores e escritores indígenas.

É surpreendente o feito se pensarmos no percurso desse povo: Os Zoró, que somam hoje cerca de quatrocentas pessoas, sofreram a invasão de madeiras, de posseiros, até mesmo uma cidadezinha chegou a instalar-se em suas terras, sendo retirada nos anos 80. Estão próximos dos Cinta Larga e da exploração de diamantes, têm a experiência das relações mercantis da fronteira do país, e ainda assim, contam com pajés da era da floresta e expressam-se com veemência sobre o próprio mundo.

8. Espreado o tema do gavião real

O núcleo da narrativa do Ikul-di Pané, Gavião Real, é central na mitologia indígena. Ficou famoso com Lévi-Strauss, em *O cru e o cozido*, o primeiro volume da *Mitológicas* (2004), graças a vários mitos Kayapó, Bororo, Apinajé, Xerente, que ele analisa exaustivamente. Em seu livro, a história, por vezes designada em português pelo termo não muito elegante de “desaninhador de passarinhos”, tem como personagem não o gavião, mas sim filhotes de arara. Mas nela está presente, como entre os Zoró, o motivo do ciúme, da competição por uma mulher casada, e de um homem que é salvo por pássaros, convive com eles e consegue vingar-se ao se transformar em ave.

Como costuma acontecer com os mitos, em cada caso outros fios aparecem. Nesses de Lévi-Strauss, por exemplo, o roubo do fogo, o incesto, a avó protetora. Quem ler o conjunto, irá atrás das semelhanças e diferenças, tão intrigantes quanto um livro de detetive, e quando ler ou ouvir uma dessas histórias, certamente se lembrará das outras. Os mitos passam a ligar-se todos entre si, com coincidências mínimas ou muito vastas.

Vimos como o mito Suruí do Ikorni conta com motivos e estilos distintos das versões em outros povos. Uma figura curiosa é a da mãe gavião, que chega das caçadas queixosa, dizendo “Olá, minha gente! Cheguei, o gavião branco! Sou uma mulher cansada de tanto caçar! Amanhã, outra vez, vou me esforçar no mato, agüentar a fome, caçar até cansar bastante!” (Mindlin/Narradores 2007: 35-42).

Há também uma gravação dos Gavião-Ikolen em sua língua, publicada em português (Mindlin/Narradores 2001b: 57-60). É muito semelhante à dos Zoró ou dos Suruí. Várias vezes foi escrita pelos professores durante os cursos, nos primeiros anos de sua formação.

Ainda em Rondônia, nos Djeoromiti ou Jabuti, o personagem ofendido por um rival, abandonado no alto da árvore, resolve transformar-se em gavião, esfregando-se em cinzas vegetais. Seu compadre, “wirá”, vem buscá-lo, mas ele não quer mais viver entre os humanos. Metamorfoseado em gavião, devora o homem que lhe roubou a mulher; e em seguida, quando defeca, cada pedacinho de dejetos (os restos do morto), vira um novo gaviãozinho, como se ele tivesse ficado grávido de sua vingança, e parido filhotes-gavião. Foi um pajé já falecido, Alonso Erowé, que gra-

vou o mito, e o tradutor foi um professor indígena, Armando Moero Jabuti, que agora está escrevendo com arte (Mindlin/Narradores 1999: 141-145).

Entre as centenas de mitos do “desaninhador” de pássaros (ou seja, o mito do ciúme, da transformação em ave, da cabeça decepada do ofensor, da gravidez masculina, do sentido das fezes), espalhados por povos indígenas de todas as Américas, o mais impressionante é o dos Yamanas ou Yaghans da Terra do Fogo, povo praticamente extinto (“The revenge of the gerfalcon”, in: Wilbert 1977: 81-85). Nesse, os rivais são irmãos. O mais velho, o marido traído, vai lentamente se transformando em ave de rapina, o carancho, escarnecido pela mulher infiel e seu amante, que copulam no chão, para que ele veja lá do alto. Mas a vingança não se faz esperar: marido-pássaro destroça um e outro, devora-os no ninho. Deles só restam, engatados, os órgãos sexuais, pinguelos, que o vingador leva nas garras e faz cair dos ares na aldeia, para serem examinados por todo o povo horrorizado.⁹

9. Cabeça Voadora: vertente de Rondônia

Registro da tradição: tenacidade dos Cinta Larga

Vale a pena dar notícia da expressão escrita dos Cinta Larga e de seu desejo de documentar a cultura e tradição que eram tão vivas na geração anterior, ou ainda há cerca de apenas trinta anos.

Nada é moderado na história Cinta Larga. Sofreram em 1963 um dos piores massacres da história do Brasil, conhecido como “massacre do Paralelo 11”, na região de Serra Morena do Aripuanã. A denúncia do crime, feita por um dos capangas contratados por invasores de terras indígenas, acabou provocando a criação do Parque Indígena do Aripuanã em 1969. A documentação é extensa, encontrada em várias obras de Carmen Junqueira (p. ex. 2002).

O contato dos Cinta Larga com os não índios foi feito de maneira caótica em vários locais de seu extenso território, e a invasão por garimpeiros deu origem a um ataque ao PI Roosevelt de um grupo isolado em 1973, no qual morreram dois jovens sertanistas. Nos anos 90, a exploração de diamantes, também no Roosevelt, seguindo-se ao garimpo de ouro na T.I. Aripuanã e à exploração de mogno e outras madeiras de lei iniciada nos anos 80, foi responsável por uma das mais contraditórias situações sociais entre os índios — uma imensa riqueza do subsolo, que seria capaz de produzir recursos suficientes para toda a população indígena do país, mas abundância que trouxe violência, miséria e desorganização da vida social tradicional.

9 A etimologia da palavra carancho apresentada no dicionário de Houaiss (2009) poderia fazer dela o símbolo de escritor: a palavra viria de *kara 'i* em tupi, arranhar, dilacerar com as unhas — imagem a ser usada para a escrita em seus primórdios, inscrição, fenda na pedra.

Há um excelente estudo sobre o percurso dos Cinta Larga em sua entrada no mundo mercantil e as formas políticas que então surgiram, pelo antropólogo João Dal Poz Neto (1991). Outra boa fonte de informação são os relatórios da Survival International da Inglaterra.

Em 2004, a tragédia dos Cinta Larga tomou a opinião pública com o assassinato de Apoena Meirelles, um dos raros indigenistas que contavam com a confiança dos índios e com eles dialogavam. Sua morte, jamais esclarecida, seguiu-se à sua tentativa de fortalecer a autonomia indígena no controle das riquezas e do diamante, quando recomendou uma forma de exploração gerida pelos próprios Cinta Larga. Dois ou três meses antes, ele expôs ao Conselho Indigenista da FUNAI, do qual eu então fazia parte, as dificuldades de ordenar uma atividade econômica de tamanha monta, mas mostrou que a organização dos Cinta Larga era coesa, embora cercados por corrupção desenfreada.

*

Tanto ou mais que no caso Suruí e de outros povos de Rondônia, assim, é de causar admiração a nova produção cultural por professores indígenas, estimulados pela ação educacional, criando em contra corrente à tendência geral de buscar riqueza. Uma narrativa do Projeto Açaí, escrita por um professor Cinta Larga em tupi-mondé e em português, com muita fluência, denomina-se “O moleque enfeitado”, e lida com a norma desse povo segundo a qual um rapazinho, enquanto imaturo, não deve assediar moças e mulheres. Como ele o faz, elas o convencem de que ele acharia prazeroso limpar o traseiro delas — ele o faz, e então torna-se um caçador panema, incapaz de matar bichos, o pior defeito de qualquer homem. Só reaprende a caçar com pássaros guachos, que o auxiliam passando-lhe folhas especiais em todo o corpo. Mas exigem que ele só se case com uma mulher que solte flatulências finas, jamais exageradas, ou ele se tornaria panema outra vez. Ele obedece, e casa com uma mulher com o atributo recomendado, porém coxa. E fica para sempre um caçador de sorte. Não apenas a narrativa é feita em linguagem artística, à qual o resumo não faz justiça, mas presta-se a interpretações múltiplas, que talvez os próprios narradores façam com o tempo Cinta-Larga (“Uujiat Purat Majãe — Moleque enfeitado”, bilíngüe, e “A mulher do Paion Fino”, em português, in Cabral/Rodrigues 2007).

Outra interessantíssima narrativa Cinta Larga, não escrita, partiu da voz de outro professor Cinta Larga, em português, por ele falado com perfeição. Ele contou-a como demonstração cultural, para colegas de outra sala de aula, de outros povos, insistindo que se tratava do legado do avô, que desde a mais tenra idade dos netos passava-lhes grande quantidade de mitos. Pouco depois, tomado pelas atividades econômicas de exploração mineral, este jovem deixou de ser professor.

Essa narrativa é um exemplo fascinante do tema da cabeça voraz ou cabeça voadora, que tem inúmeras variantes na maioria dos povos de Rondônia. O motivo

deu ensejo a que Claude Lévi-Strauss se espraiasse em sua descrição, com grandes variações, em *A origem dos modos à mesa* (2006), centrando-se na cabeça que vira bacurau em *A oleira ciumenta* (1986).

Em vários povos das terras indígenas Guaporé e Rio Branco, ela pode ser encontrada; escrita em português, (publicada em Mindlin/Narradores 1997 e 1999), contada por falantes de línguas diversas, Ajuru, Macurap, Tupari, Aruá, Jabuti, com forma e tamanho distintos, tem o mesmo núcleo espantoso. Trata-se da cabeça de mulher que voa à noite e volta ao corpo de madrugada. Algumas vezes ela se transforma no bacurau, quando não consegue colar-se outra vez ao corpo. Numerosos povos do Brasil e das Américas a têm em seu repertório. Entre nós, Macunaíma, o herói de Mário de Andrade, tornou famosa uma cabeça decepada masculina, dos Kaxinauá — que não voa, porém, rola pelo chão antes de subir por um cipó e virar a lua. Os Sateré-Mawé, Munduruku, Waiampi, Tikuna e muitos outros somam seu repertório às cabeças vivas decepadas.

*

Quem se debruça sobre esse mito, em especial quando a cabeça é feminina e viaja pelo espaço, tem as reações mais inesperadas. A cabeça costuma ser a razão ou o pensamento, no nosso imaginário; nessa história, ao contrário, ela é carnal, sensual, parece querer viver uma aventura dupla, longe do marido amado, mas sem perdê-lo. Come, enquanto imagina outras existências, e vai atrás delas. É uma fantasia da atualidade, a de consumir o impossível, em muitos lugares e companhias ao mesmo tempo, quer se trate de bens materiais quer de vivências, amores, fama, feitos heróicos. A cabeça atinge a liberdade feminina sempre tão ameaçada por regras de casamento e comportamento, ou padrões de mulher ideal a obedecer. O que tanto atrai na narrativa é o rompimento dos limites — embora o final, quando a transgressora é esmagada, traga o seu destino de volta à repressão e ao cotidiano aceito e convencional.

*

A voadora da narrativa do segundo professor Cinta Larga, o que apenas narrou e não escreveu, é uma cabeça-sexo, sexo sem moral, peias, regras. Contemporiza com a rotina doméstica durante o dia, na felicidade habitual, à noite é solta. Não pode ser contida. Chama-se “Pandarap, Nossa cabeça, Cabeça de Gente”. O neto aprendeu-a do avô, ainda pequeno, e a transmite com imensa graça.

*

Era uma mulher louca por carne, nunca se saciava, e atormentava o marido, por mais caça que trouxesse. Um dia ele voltou apenas com um passarinho pequeno, e deu para a mulher moquear. Ela serviu o assado, mas ele comeu tudo sozinho — deixou só um bocadinho, uma asinha de nada. Furiosa, ela pôs-se a gritar sem

parar, “quero carne, quero carne!”, histérica, ninguém a segurava. E de repente deu um salto e mordeu as costas do marido. Não desgrudava mais. Veio todo mundo arrancá-la, e por mais que puxassem, ela resistia. Tanto fizeram força que a arreventaram pelo pescoço — o corpo saiu, mas a cabeça ficou unida à carne do marido. Assim, o corpo da moça apodreceu, e restou só a cabeça. Uma cabeça viva. O pescoço partido transformou-se em sexo — provavelmente com vagina e clitóris, saberemos se pedirmos esclarecimentos aos que contam. Dizem, de todo modo, que ela, a cabeça, se soltava quando queria copular com o esposo. Fora isso, não descia nunca, ele tinha que comer, banhar-se, caminhar, lutar com a dentada amorosa eterna abocanhando seu torso. Era insuportável. Teve uma idéia: ir caçar queixadas, lembrando quanto ela cobiçava a carne. Acertou: dessa vez ela foi tentada, e fincou os maxilares nas costas de um porcão. O marido escapuliu, e o animal, disparando, teve que carregá-la; só depois de muito tempo, ao passarem por um matagal, ela ficou presa nos galhos emaranhados, e o porcão disparou adiante, livre. Desde então, ela só desce da serra e da selva onde vive para tomar água no córrego, e de longe ouve-se o seu rugido assustador. Ninguém chega perto. E é por isso que os homens Kakin temem não alimentar a mulher o suficiente, nunca pode faltar-lhe carne... ou ela vai em busca de um marido melhor.¹⁰

*

A lição a extrair seria então, que um marido deve ficar atento aos desejos e à voracidade da mulher, e sempre satisfazê-la? Desculpando e se acomodando aos excessos? Muitas outras interpretações são possíveis.

10. Conclusão

Poderíamos indefinidamente continuar com outros núcleos temáticos e mais produção indígena em inúmeros outros povos. As escolas e professores indígenas multiplicam-se em todo o país, surgem escritores e a biblioteca oral agora grafada vai crescendo. Motivos como as serpentes, o incesto, a origem dos colonizadores, a origem da humanidade, dos astros, da sexualidade, do trabalho, da linguagem e assim por diante estimulam a documentação, com imensa variedade, eterna surpresa. Políticas públicas de preservação das quase duzentas línguas brasileiras, apenas três delas consideradas oficiais — nheengatu, baniwa e tukano — são indispensáveis. Universitários e congressos indígenas, obras de arte, filmes, livros brotam sem cessar. As linhas acima são portanto, quase que em haikai, uma diminuta amostra do acervo indígena brasileiro vislumbrado e ainda por explorar.

10 “Pandarap, Nossa cabeça”, inédito, narração oral no Projeto Açaí, Rondônia, 2003. Essa narrativa resumida e a referência ao professor indígena estão escritas, com palavras semelhantes, em meu artigo Mindlin (no prelo [2010]).

Bibliografia

- Andrade, Mário de ([1928] 1983): *Macunaíma. O herói sem nenhum caráter*. Obras completas de Mário de Andrade, 4. Belo Horizonte: Itatiaia.
- Baruzzi, Roberto G./Junqueira, Carmen (orgs.) (2005): *Parque Indígena do Xingu: saúde, cultura e história*. São Paulo: Terra Virgem.
- Blixen Lerena, Olaf (1995): *La cabeza persecutoria en Sud América: consideraciones hermenéuticas y comparativas a propósito de un texto ocaína (Amazonia peruana)*. Moana, estudios de antropología Oceánica, 5, 1. Montevideo: Olaf Blixen.
- Cabral, Ana Suely Arruda Câmara/Rodrigues, Aryon Dall’Igna (orgs.) (2007): *Línguas e culturas Tupi, I*. Campinas: Ed. Curt Nimuendajú/Brasília: Laboratório de Línguas Indígenas da Universidade Nacional de Brasília.
- Houaiss, Antônio (2009): *Dicionário Eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Instituto Antônio Houaiss. CDRom, versão 2009.3 (15.11.2009).
- Junqueira, Carmen (2002): *Sexo e desigualdade: entre os Kamaiurá e os Cinta Larga*. São Paulo: Olho d’água/Capes.
- Leonel, Mauro/Mindlin, Betty (2005): “Symbol of Brazilian Indigenism assassinated”. Em: *Anthropology News*, 46.7: 21-22.
- Leonel, Mauro/Mindlin, Betty (2007): “Apoena Meirelles 1949-2004 — uma grande perda frente à lei das mineradoras”. Em: *Revista de Estudos e Pesquisas*, 4, série 1: 291-299.
- Lévi-Strauss, Claude ([1985] 1986): *A oleira ciumenta*. São Paulo: Brasiliense.
- Lévi-Strauss, Claude ([1964] 2004): *O cru e o cozido*. Mitológicas, 1. São Paulo: Cosac & Naify.
- Lévi-Strauss, Claude ([1968] 2006): *A origem dos modos à mesa*. Mitológicas, 3. São Paulo: Cosac & Naify.
- Mindlin, Betty (1985): *Nós Paíter: os Surui de Rondônia*. Petrópolis: Vozes.
- Mindlin, Betty (1993): *Tuparis e Tarupás: narrativas dos índios Tuparis de Rondônia*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP/IAMÁ.
- Mindlin, Betty (1994): “O aprendiz de origens e novidades: o professor indígena uma experiência de escola diferenciada”. Em: *Estudos Avançados*, 8, 20: 233-253.
- Mindlin, Betty (1998): “Uma bruxa nordestina: um tesouro Tremembé”. Em: *Itinerários*, 13: 35-49.
- Mindlin, Betty (2004): “A fidelidade e a cabeça voadora do poeta inglês”. Em: *D.O. Leitura* (São Paulo: Imprensa Oficial), 07.08.2004, pp. 27-32.
- Mindlin, Betty (2007): “A escrita recente e a literatura indígena: povos Tupi e outros de Rondônia”. Em: Cabral, Ana Suely Arruda Câmara/Rodrigues, Aryon Dall’Igna (orgs.) (2007): *Línguas e culturas Tupi, I*. Campinas: Ed. Curt Nimuendajú/Brasília: Laboratório de Línguas Indígenas da Universidade Nacional de Brasília, pp. 131-148.
- Mindlin, Betty (inédito [2004]): *Curso de literatura, Projeto Açaí, 2004, 15 a 20 de novembro. Turma tupi rama-rama e mondé*.
- Mindlin, Betty (no prelo [2010]): “A carne insaciável, um passeio pelos mitos tupi”. Em: Cabral, Ana Suely Arruda Câmara/Rodrigues, Aryon Dall’Igna/Corrêa da Silva, Beatriz Caretta (orgs.): *Línguas e Culturas Tupi, II*. Campinas: Ed. Curt Nimuendajú.

- Mindlin, Betty/Narradores indígenas (1997): *Moqueca de maridos: mitos eróticos*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.
- Mindlin, Betty/Narradores indígenas (1999): *Terra Grávida*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos/Record.
- Mindlin, Betty/Narradores indígenas (2001a): *O primeiro homem e outros mitos dos índios Brasileiros*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Mindlin, Betty/Narradores indígenas (2001b): *Couro dos espíritos: Namoro, pajés e cura entre os índios Gavião-Ikolen de Rondônia*. São Paulo: Ed. SENAC/Terceiro Nome.
- Mindlin, Betty/Narradores indígenas (2006): *Mitos indígenas*. São Paulo: Ática.
- Mindlin, Betty/Narradores indígenas (2007): Mindlin, Betty/Narradores Suruí Paiter ([1996] 2007): *Vozes da origem: estórias sem escrita, narrativas dos índios Suruí de Rondônia*. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. Record.
- Poz Neto, João Dal (1991): *No país dos Cinta Larga: uma etnografia do ritual*. Tese de mestrado. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia. Em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-07112006-101647/publico/DalPoz1991.pdf>> (15.11.2010).
- Poz Neto, João Dal (2004): *Dádivas e Dívidas na Amazônia: parentesco, economia e ritual nos Cinta-Larga*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Em: <<http://libdigi.unicamp.br/document/?down=vtls000314786>> (15.11.2010).
- Suruí Paiter (2003): [verbete] “Suruí Paiter”. Em: *Enciclopédia dos povos indígenas do Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental. Em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/surui-paiter>> (14.10.2010).
- Wilbert, Johannes (org.) (1977): *Folk Literature of the Yamana Indians. Martin Gusinde's Collection of Yamana Narratives*. UCLA Latin American Studies, 40. Berkeley: University of California Press.

Exemplos de livros de autoria indígena

- Kithãulu, Renê (2002): *Irakisu: O menino criador*. Coleção Memórias Ancestrais, Povo Nambikwara. São Paulo, Peirópolis.
- Organização dos Professores Indígenas do Acre (²2000): *Shenipabu Miyui: história dos antigos* (bilíngüe). Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Panlõn Kumu, Umusi/Kenhiri, Tolamãn (1980): *Antes o mundo não existia: a mitologia heróica dos índios Desâna* (Introdução de Berta Ribeiro). São Paulo: Livraria Cultura Editora.
- Sereburã, Hipru/Rupawe, Serezabdi/Sereñimirãmi (1998): *Wamrême Za'ra, nossa palavra: Mito e história do povo Xavante*. São Paulo: SENAC.