

## O mito e o xamã

Julio Cezar Melatti

Este artigo foi apresentado em 1963 como comunicação na VI Reunião Brasileira de Antropologia, e como tal publicado na *Revista do Museu Paulista* (Nova Série, vol. 14, 1963, pp. 60-70). Foi republicado na coletânea *Mito e Linguagem Social* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970, pp. 65-76). Está publicado em inglês na coletânea, organizada por Patricia Lyon, *Native South Americans* (Boston: Little, Brown and Company, 1974, pp. 267-275).

A presente comunicação<sup>1</sup> tem por objetivo indicar a relação existente entre determinados índios craôs e as histórias que certos membros deste grupo indígena pretendem ter vivido ao se transformarem em xamãs. Possivelmente a mesma relação se apresente nos demais grupos timbiras, já que compartilham da mesma mitologia, dispõem de práticas xamanísticas similares, possuem uma organização social assentada sobre os mesmos princípios básicos e talvez uma origem comum, como quer sua tradição. Os dados etnográficos de Curt Nimuendajú, como veremos adiante, parecem-nos autorizar também a pensar desse modo.

### Caracterização do xamã

O xamã craô pertence geralmente ao sexo masculino. Um informante, contudo, afirmou existirem mulheres-xamã, as quais, porém, apenas se contentam em ver espíritos (*karô*). O xamã exerce dois papéis distintos: o de “curador” (*vayaka*), quando usa seus poderes em benefício social; o de “feiticeiro” (*kai*), quando os aplica para causar danos e a morte. Naturalmente, ninguém se confessa feiticeiro, visto a ameaça de morte que paira sobre quem age como tal. De um modo geral um indivíduo só acusa de feiticeiro a alguns daqueles xamãs não considerados parentes seus. Portanto, talvez fosse legítimo abordar os casos de assassinato de feiticeiros, muito frequentes entre os craôs e nas demais sociedades timbiras, como um aspecto da rivalidade entre grupos de parentesco. Isso, porém, foge ao tema a que nos propomos. O conhecimento de plantas cujas folhas, raízes ou frutos que, esfregados sobre o corpo, ingeridos em mistura com água ou passados nas incisões feitas na pele, trazem o sucesso na caçada de certos animais, curam determinadas doenças ou melhoram a eficiência do indivíduo na corrida de “tora”, não é exclusivo do xamã; de um modo geral, todos os membros adultos do grupo, de acordo com os interesses de cada sexo, sabem utilizar alguns desses recursos. O xamã, entretanto, além de conhecer um número razoável de plantas mágico-medicinais, pode ver os espíritos dos mortos, entrar em contato com eles e consultá-los; fala com determinados animais, de quem aprende novos remédios; possui substâncias mágicas dentro de seu próprio corpo; sabe tirar ou colocar feitiços; faz entrar novamente

---

<sup>1</sup> Estivemos nas aldeias dos índios craôs num período de cerca de quatro meses, de setembro de 1962 a janeiro de 1963, realizando nossa primeira etapa da pesquisa sobre a organização social desses índios, parte integrante do projeto “Estudo Comparativo das Sociedades Indígenas do Brasil”, do Prof. Roberto Cardoso de Oliveira.

no corpo de alguém o espírito que dele se tenha retirado. São esses poderes que o distinguem dos outros membros da sociedade craô.

Na sociedade craô nada se dá, nada se faz para outrem, sem que se receba algo em troca. O xamã não foge à regra: toda vez que exerce com sucesso seus poderes em favor de uma pessoa, esta o recompensa com dinheiro ou algum outro bem. Ao prestar determinados serviços à toda comunidade, como, por exemplo, fazer cessar uma chuva para permitir a realização de uma tarefa, ou atrair os peixes a fim de que sejam mortos numa tinguijada, tem também o direito a uma retribuição. Mesmo nas relações do xamã com o sobrenatural, este princípio se aplica: geralmente ele evita matar e comer animais da espécie daquele que acredita ter-lhe passado os poderes xamanísticos.

## O “mito individual”

Como nos propusemos indicar a existência de uma relação, torna-se necessário dar a conhecer os elementos entre os quais ela ocorre. Começemos por um deles: a maneira pela qual certos indivíduos se dizem haver transformado em xamãs. Resumiremos quatro depoimentos pessoais que selecionamos e a seguir apontaremos as uniformidades neles existentes.

Em primeiro lugar temos a história do curador *Zezinho (Ha'poro Waket)*, da aldeia do Posto. Contou-nos que, certa vez, quando ainda morava na Aldeia de Canto Grande, ficou doente. Ninguém ia caçar para ele. Resolveu sair mesmo sozinho à procura de algum animal para matar. Apesar das recomendações da mulher, partiu para a chapada. Sentia-se cada vez pior e, por isso, deitou-se com o corpo muito quente. Um gavião apareceu-lhe e se informou de suas atribuições. Retirou-se e voltou pouco depois com uma juriti, que *Zezinho* teve de comer crua mesmo. O gavião ordenou então que vomitasse; ele obedeceu e saiu uma pequena bola de sangue. Fez depois *Zezinho* ver a aldeia e a seguir recomendou-lhe cuidar, daí por diante, de todos aqueles que adoecessem.

O segundo depoimento é o do índio *Clóvis (Põhĩ'tóro Iatxi Tumai)*, irmão da mulher de *Zezinho* e que mora na mesma casa. Diz ele ter começado sua carreira de xamã nas proximidades da própria aldeia do Posto. Em certa ocasião adoeceu. Mesmo assim resolveu ir pescar, malgrado a oposição de sua irmã. Dirigiu-se ao Ribeirão dos Cavalos. Não conseguia pescar nada, mas os peixes e os jacarés ajuntavam cada vez mais à sua volta. Ficou com medo e quase correu. Por trás dele, no entanto, apareceu um peixe transformado em índio. *Clóvis* assustou-se, mas o peixe o acalmou. Talvez fora Deus<sup>2</sup> quem o enviara, segundo o informante, pois estava doente... O peixe pediu que lhe fizesse um cigarro e em seguida o defumou por algum tempo até sair de seu corpo gordura de porco, causa de todo o seu mal. O peixe demonstrou então desejo de torná-lo um curador. Em primeiro lugar, porém, quis saciar-lhe a fome e, por isso, tirando uma mesa, uma toalha, uma colher, um prato, arroz, carne de boi, galinha e, inclusive, café, de seu próprio corpo, serviu-lhe uma copiosa refeição. Enquanto comia, *Clóvis* olhava para a mulher do peixe e a desejava, mas nada podia fazer. Tendo-se fartado, viu a mesa e tudo o que continha desaparecer. O peixe então citou-lhe uma série de alimentos a serem evitados até a próxima lua nova. Depois introduziu uma porção de coisas no

---

<sup>2</sup> “Deus” é a tradução que os craôs geralmente dão ao termo *Piĩ*, isto é, Sol. Costumam também identificar *Pĩdluré* (Lua) com São Pedro.

corpo de Clóvis, inclusive um rádio, uma faca, uma tigela, arroz, carne de diversos animais etc.<sup>3</sup> Clóvis começou a ver dali mesmo a aldeia dos canelas, a dos apinajés, Conceição do Araguaia, Carolina, enfim, todos os lugares. O peixe ordenou ainda que experimentasse os poderes dele recebidos antes de se retirar. Clóvis tomou um pouco de algodão e o jogou nas árvores: elas imediatamente pegaram fogo e ressoou uma trovoadas. Voltou então para casa. Por ter quebrado os tabus alimentares que lhe foram impostos, perdeu todos os poderes. Antes de perdê-los, porém, esteve certa vez no céu. Subiu uma noite. Lá em cima viu as mesmas coisas que há aqui embaixo; notou a presença de índios, civilizados e também de animais. Todavia tudo era limpo e não havia folhas caídas pelo chão. Desceu logo a seguir.

A terceira história foi vivida pelo jovem *Ituëp*, da Aldeia do Posto. Declarou-nos que foi um xupé, uma espécie de abelha, quem lhe doou poderes xamanísticos. Ele era ainda menino e morava na Aldeia de Canto Grande. Certo dia foi caçar veado. Estava olhando para uma serra, quando surgiu-lhe um xupé, que, inteirando-se dos motivos de sua presença naquele local, aconselhou-o a procurar caça em outra parte. *Ituëp* voltou para a aldeia e adoeceu: sentia o corpo quente demais. À noite o xupé veio até sua casa; transformou-se num homem preto de cabelos lisos e atirou-lhe uma substância na cabeça, no coração e nos braços, curando-o. Esta substância servia também para que *Ituëp* fizesse sarar as enfermidades de outros indivíduos. Ele, porém, nunca curou e nem fez mal a ninguém. Não quis mais ser curador e o xupé veio de novo até sua casa para reaver a substância mágica.

Finalmente temos a história do xamã Aniceto (*Mãpok Romró Intxotuk Ka'môko*), da Aldeia de Pedra Branca. Certa vez, nesta mesma aldeia, ele adoeceu. A cabeça lhe doía. Mandou então sua mulher para a casa do irmão dela e ficou sozinho, chorando... Uma seriema aproximou-se da casa, chegou à porta e cumprimentou Aniceto. Inteirada de sua enfermidade, doou-lhe “coisas” e marcou-lhe um encontro para dois dias depois. Aniceto foi procurá-la no local combinado e, com seu auxílio, curou-se. Para experimentar os poderes de Aniceto, a seriema pôs um feitiço em seu próprio filhote e pediu a ele que o retirasse. O índio extraiu um ovo de calango do pequeno animal e ele ficou bom.

Estudando com atenção os quatro depoimentos acima apresentados, verificamos que eles possuem algo de comum entre si: narram eventos semelhantes colocados numa mesma ordem diacrônica. Podemos, por conseguintes, sintetizar cada uma dessas histórias em uma série de orações.<sup>4</sup> Cada uma delas se constituiria na atribuição de um predicado a um sujeito. Se escrevêssemos cada relato no sentido horizontal, de modo que um ficasse debaixo do outro, as orações semelhantes se agrupariam em colunas no sentido vertical. Concluimos daí que as quatro histórias possuem a mesma estrutura. Se fizéssemos representar o conteúdo de cada coluna por uma só oração, teríamos um

---

<sup>3</sup> Os craôs estão em contato permanente com os brasileiros há mais de um século. Não deve, pois, causar surpresa que suas experiências sobrenaturais permitam a presença de pratos, tigelas, facas, rádios-receptores etc.

<sup>4</sup> Tentamos utilizar aqui a técnica aconselhada por Lévi-Strauss: “chaque mythe est analysé indépendamment, en cherchant à traduire la succession des événements au moyen des phrases les plus courtes possibles. Chaque phrase est inscrite sur une fiche que porte un numéro correspondant à sa place dans le récit. On s’aperçoit alors que chaque carte consiste dans l’assignation d’un predicat à un sujet. Autrement dit, chaque grosse unité constitutive a la nature d’une relation”. Lévi-Strauss, Claude, “La Structure des Mythes” (*Anthropologie Structurale*, Paris: Plon, 1958), p. 233.

esquema que poderia ser considerado o modelo desses relatos e se aproximaria do seguinte:

- 1) um homem adocece;
- 2) o homem está sozinho;
- 3) um animal aparece ao homem;
- 4) o animal cura a enfermidade do homem;
- 5) o animal alimenta o homem;
- 6) o animal dá poderes mágicos ao homem;
- 7) o homem experimenta os poderes recebidos;
- 8) o homem sobe aos céus;
- 9) o homem perde os poderes recebidos.

Uma ou outra dessas unidades falta em algumas das histórias, mas a maioria delas está presente em todas. Algo tem de ser esclarecido a respeito dos dois últimos itens. A unidade no. 8 só aparece num dos depoimentos. Clóvis, o índio que pretende ter subido ao céu, diz tê-lo feito algum tempo depois de haver recebido os poderes xamanísticos, embora no relato original o peixe lhe prometa por várias vezes fazê-lo subir ao céu no momento mesmo em que lhe passa os poderes. Portanto, sua posição na sequência apresentada não tem de ser necessariamente aquela em que o colocamos. Aliás, os itens 4 e 5 também podem aparecer com suas posições trocadas. Quanto ao item 9, ele só pode aparecer, naturalmente, nos depoimentos daqueles que por um momento ou definitivamente deixaram de ser xamãs.

## O “mito coletivo”

Na tentativa de apresentação de uma relação entre dois elementos, acabamos de descrever o primeiro, isto é, os “mitos individuais”, termo com que designamos as histórias vividas pelos xamãs ao receberem seus poderes sobrenaturais. Passemos então à exposição do segundo elemento, uma história conservada pela tradição tribal e em que todos os membros da sociedade craô acreditam e que resolvemos chamar de “mito coletivo” para distinguir das quatro já apresentadas. Trata-se das aventuras de um homem que subiu aos céus: Procuraremos resumir a versão que obtivemos do índio Messias (*Hawot Krëk Pìripok*).

Existiu outrora um índio chamado *Tìrkrë*. Certo dia dirigiu-se à roça, colheu raízes de mandioca, ralou-as e, terminado o serviço, adormeceu. Uma formiga, porém, entrou-lhe na orelha, que começou a inchar continuamente. Nesta ocasião sua aldeia estava mudando de sítio. A mulher dele, que o enganava, mantendo relações sexuais com o irmão do marido, pediu-lhe para esperá-la até que terminasse um jirau na nova aldeia. *Tìrkrë*, todavia, ficou esquecido e abandonado. Um bando de urubus o encontrou e resolveram cuidar do enfermo. Chamaram vários passarinhos, até que um deles conseguiu extrair a formiga de sua orelha. Em seguida os urubus o levaram para o céu, não sem antes discutirem com os urubus-reis, que se diziam mais resistentes para levantar o homem, o que os urubus negavam. Tendo chegado lá em cima, um gavião, muito bom curador, saiu para caçar e trouxe um jaó, o qual, *Tìrkrë* teve de comer cru. Depois o gavião caçou uma ema nova e ele comeu outra vez do mesmo modo. Em seguida um urubu desceu à terra e apanhou excrementos humanos, mas o índio recusou-se a comer. *Tìrkrë* ficou bom. Realizou-se, então, no céu a festa de *Pembkahëk*; os índios naquela época não sabiam fazê-la; *Tìrkrë* é que lhes ensinaria ao voltar do céu.

Mais tarde, o gavião levou-o para visitar o raio (*Akrãti*). Este tomou buriti seco, acendeu-o no fogo e depois atirou-o para dentro de um rio, fazendo ressoar uma trovoadas. Resolveu-se então experimentar os poderes de *Tirkrê*: um pássaro, *Tép'kriti*, desceu e capturou dois peixes, colocando-os em cima de um “toro”. *Tirkrê* transformou-se em lontra e os comeu. Em seguida metamorfoseou-se em *Tututi* (pomba). O gavião desconfiou que o índio queria voltar para casa. Mandou que os urubus lhe trouxessem os pertences para baixo e o próprio *Tirkrê* desceu transformado em folha de sambaíba. Ficou em casa de sua mãe. Bom curador, percebendo agora que sua mulher o enganava com seu irmão, surpreendendo-os juntos um dia, transformou-se em formigão e picou a ambos nas partes sexuais. Mais tarde, quando eles sem o saberem vieram-lhe queixar-se do animal que os ferira, *Tirkrê* os curou. Como sua mulher estava grávida mas teimasse em negá-lo, ele fez-lhe sair o filho do ventre. Um outro curador, chamado *Khïok*, desafiou *Tirkrê* a mostrar seus poderes. Ele então se transformou em diversas aves, enquanto o desafiador não conseguiu nada.

Temos outra versão desse mito em que o episódio final, o da disputa entre xamãs, é omitido e onde *Tirkrê* é convidado a repetir o ato de *Akrãti*, jogando também buriti incendiado ao rio e provocando trovoadas. Diversas informações isoladas acrescentam que no céu um gavião ensinou *Tirkrê* a ser curador.

### **Relação entre o “mito coletivo” e o “mito individual”**

Se tomarmos o mito apresentado acima e o dividirmos em pequenas unidades da mesma natureza daquelas que propusemos para os quatro relatos anteriores, nós o estaremos decompondo naquilo que Lévi-Strauss convencionou chamar de “mitemas”.<sup>5</sup> Colocando-se os mitemas na sequência em que se apresentam no mito, verificaremos existir uma conformidade quase total com o modelo dos depoimentos dos xamãs, já apresentado. Há, porém, algumas diferenças que vamos apontar. Em primeiro lugar, *Tirkrê* entra em contato com mais de um ser e não apenas com um só animal, como o pretendem ter feito os xamãs entrevistados. Estes vários entes, entretanto, realizam as mesmas ações que nos depoimentos dos curadores cabem apenas a um só: curar, alimentar, doar poderes mágicos e fazer o receptor experimentá-los. Em segundo lugar, o mito de *Tirkrê* apresenta dois elementos não encontrados no modelo que elaboramos: a) a não observação dos deveres conjugais pela mulher do curador; e b) a disputa entre xamãs. Ora, o primeiro elemento só poderia ocorrer entre xamãs casados, mas existem curadores solteiros; além disso, a irresponsabilidade da esposa apresenta dois aspectos: no início do mito ela serve para explicar o estado de abandono, de isolamento, em que ficou *Tirkrê* e isso satisfaz ao nosso modelo. No final do mito ela se torna pretexto para o xamã usar seus recursos como feiticeiro, isto é, para causar dano, eventualidade a que está sujeito qualquer curador craô, embora nunca a revele. Quanto à disputa de xamãs, ela se refere, por certo, à confirmação dos poderes mágicos pela comunidade. Aqueles xamãs que falhassem fragorosamente na utilização de suas forças, cairiam no ostracismo. Talvez isso esteja relacionado com a devolução ou perda dos poderes, como vimos em dois dos depoimentos já transcritos resumidamente. Seria uma explicação para um fracasso de efeito temporário ou definitivo no prestígio perante a comunidade.

Acrescente-se que esses dois itens também faltam em outro mito craô que, no mais, segue o modelo que apresentamos. Trata-se da história de um menino barrigudo e

---

<sup>5</sup> “La Structure des Mythes”, pp. 233 e 236.

comedor de terra que foi levado por um jacaré para o seio das águas de um ribeirão. O jacaré curou-o e alimentou-o durante um certo período, enquanto o ensinava a cantar e a curar. Depois de instruído, o menino voltou à aldeia, onde transmitiu para os outros índios a arte de cantar.

Creemos poder concluir, portanto, que os “mitos individuais” vividos pelos xamãs e certos mitos aceitos e conhecidos através da tradição por toda a sociedade craô, como o de *Tirkrẽ*, se adaptam ao mesmo modelo; possuem, assim, estruturas isomórficas. A relação que desejávamos indicar era, pois, uma relação de identidade. Alguns indivíduos, se não todos, ao se tornarem xamãs, reviveriam o mito de *Tirkrẽ*.

## O problema do aprendizado

Não dispomos de informação suficiente para afirmar com certeza que todos os xamãs tenham revivido esse mito. Não sabemos se haveria um outro meio de alcançar o status de curador. De toda a maneira o indivíduo teria necessariamente de aprender de alguma forma as técnicas xamanísticas. Colocando o problema em outras palavras: conhecemos o único modo — ou um dos modos — pelo qual alguém pensa ter-se tornado xamã, mas não sabemos a maneira por que aprendeu realmente a agir como tal, isto é, como foi adestrado.

Nossos dados indicam que o candidato a xamã aprende com curadores mais experimentados (seria um aprendizado formal) e que existe também entre os indivíduos familiarizados com a esfera da magia uma certa observação mútua (seria parte de um aprendizado informal). Não temos, porém, detalhes sobre tal aprendizado.

Segundo Curt Nimuendajú, entre os ramcocamecrás, um aprendiz de xamã deve abster-se de bolos de carne (“paparutos”), e qualquer outra espécie de carne durante um mês; deve evitar relações sexuais e esfregar no corpo pedaços de uma certa raiz amarela, para ser visitado pelos espíritos, que finalmente lhe aparecerão em sonhos. Depois de anunciar esse resultado na praça, será considerado xamã.<sup>6</sup> Ainda entre os mesmos índios, um enfermo pode procurar instrução com os espíritos de seus ancestrais sem auxílio do curador. Para isso, faz-se mister o isolamento: deve fazer um tapume de esteiras em torno de sua cama, usar bastão de cocar e evitar conversar com outras pessoas. Pode assim esperar vê-los em sonho.<sup>7</sup> O índio apinajé, como podemos deduzir das informações de Nimuendajú, atinge o status de xamã com ajuda de uma visão sobrenatural ou mesmo sem ela. Como exemplo do primeiro caso, temos a história de *Katam*<sup>8</sup>, que por duas vezes sonhou com seu irmão falecido, o qual lhe aconselhava a cuidar do bem estar da aldeia e lhe prometia ensinar a curar as doenças. Tempos depois *Katam* experimentou curar seu chefe, *Matuk*, e, tendo-o conseguido com sucesso, passou a ser considerado por todos como xamã. No segundo caso, o xamã escolhe um rapaz depois de examinar-lhe as palmas das mãos e os olhos. Ensina-lhe o uso do tabaco, o jejum, a abstinência sexual e lhe esfrega as mãos e o peito com substâncias mágicas. Finalmente, o mestre tira as próprias forças das mãos e do peito, passando-as

---

<sup>6</sup> Nimuendajú, Curt, *The Eastern Timbira* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1946 [University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 41] ), p. 239.

<sup>7</sup> *The Eastern Timbira*, p. 237.

<sup>8</sup> Nimuendajú, Curt, “Os Apinayé” (*Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, tomo XII, Belém, 1956), p. 109.

ao aprendiz. Entretanto, referindo-se a esta última forma, Nimuendajú afirma que nunca viu um destes discípulos.<sup>9</sup>

Podemos supor que o aprendizado entre os craôs, quer formal, quer informal, ao invés de ser um processo independente para conduzir à situação de xamã, combinar-se-ia com o reviver do mito. É o que as informações de Nimuendajú, principalmente sobre os ramcocamecrás, que já citamos, nos fazem imaginar: a abstinência de certos alimentos e as demais regras a serem seguidas pelo discípulo de xamã teriam por função colocá-lo num estado de fraqueza física e numa tal situação psicológica que culminaria no pretense contato com os espíritos. Nimuendajú não nos descreve em detalhes o sonho de nenhum desses aprendizes, mas não seria impossível que tivesse a mesma estrutura do mito craô de *Tirkrê*. Aliás, os ramcocamecrás dispõem pelo menos de dois mitos que se adaptam ao mesmo modelo, já esquematizado no decorrer desta comunicação: o de *Yawé* e o de *Hahak*.<sup>10</sup> E os apinajés apresentam um: “a visita ao céu”.<sup>11</sup> Todos os três seriam, portanto, outras versões do mito de *Tirkrê*.

Este apelo aos dados de Nimuendajú visou a demonstrar que: a) entre os demais timbiras nada parece impedir que o aprendiz de xamã reviva o mito de *Tirkrê*; b) se os craôs possuírem um aprendizado formal semelhante, ele pode não só combinar-se com o reviver do referido mito, como também favorecer o aparecimento desse fenômeno psicológico.

## Conclusão

Se aceitamos como realmente existente a relação que acabamos de apontar entre o advento de um novo xamã e determinado mito, podemos chegar a três conclusões:

- a) a par do aprendizado objetivo, a sociedade craô oferece aos candidatos ao xamanismo uma via de acesso subjetiva estruturada, cujo conhecimento eles adquirem através de um mito;
- b) como todos os membros desta sociedade acreditam neste mito, o xamã, tendo-o revivido, adquire um precedente considerado real, o que lhe permite acreditar sinceramente nos próprios poderes, legitimando sua ação<sup>12</sup>;
- c) cada sucesso do xamã contribui para que os membros da sociedade revigorem cada vez mais sua crença no mito que o xamã reviveu.

Esta comunicação se inspirou no artigo de Lévi-Strauss “A Estrutura do Mito”,<sup>13</sup> em que o autor procura uma fórmula para interpretação dos mitos. Aqui, entretanto, não foi nossa intenção explicar, mas identificar algumas versões de um mesmo mito. Quem se propuser a interpretá-lo, ao consultar toda a mitologia publicada dos timbiras, talvez julgue poder incluir como versões dele muitas variantes que à primeira vista parecem

---

<sup>9</sup> “Os Apinayé”, p. 114.

<sup>10</sup> *The Eastern Timbira*, pp. 246 e 247.

<sup>11</sup> “Os Apinayé”, pp. 138 e 139.

<sup>12</sup> Como nos mostrásemos espantado quando o curador Zezinho nos disse que um gavião lhe ensinara a curar, ele indagou: “E não foi o gavião quem ensinou a *Tirkrê*?”, como se dissesse: Se *Tirkrê*, em cuja existência e veracidade de sua história todos acreditamos, recebeu ensinamentos de um gavião, por que não pode acontecer o mesmo comigo?

<sup>13</sup> “La Structure des Mythes”, op. cit.

estar ligadas a motivos inteiramente diversos. Tal seria o caso dos mitos de “Aukê”, “A anta que emprenhou a cunhã”, “A mulher e a cobra”, colhidos por Harald Schultz entre os craôs.<sup>14</sup> A procura de todas as versões desse mito e sua interpretação evidentemente contribuiria para uma compreensão maior da função do xamã dentro da sociedade craô.

### Nota suplementar

Ao ser republicado na coletânea *Mito e Linguagem Social* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970), foi acrescentada a esse artigo a seguinte nota suplementar (pp. 75-76):

Faz sete anos que este artigo foi apresentado sob a forma de comunicação à VI Reunião Brasileira de Antropologia, em São Paulo. Acho que suas conclusões são ainda hoje perfeitamente aceitáveis e que o artigo continua correto em suas linhas gerais, mesmo depois de ter coletado novos dados em posteriores períodos de campo entre os craôs. Não obstante, no que tange a certos detalhes, é preciso fazer algumas ressalvas.

Na referida Reunião objetou-se que o médico-feiticeiro craô não vem a ser verdadeiramente um xamã. Devo dizer que, na verdade, apliquei o termo xamã num sentido bastante amplo. Se considerarmos o problema da perspectiva de Mircea Eliade, que toma o xamanismo no seu sentido mais restrito como um fenômeno antes de tudo siberiano e centro-asiático, associando-o, parece, a um conjunto de crenças inter-relacionadas, dificilmente o médico-feiticeiro craô poderá ser reconhecido como um xamã. Mas se examinarmos a questão segundo a perspectiva mais ampla de Baldus (“O xamanismo”, *Revista do Museu Paulista*, N.S., vol. 16, São Paulo, 1965/66), talvez seja possível reconhecê-lo como um xamã. De qualquer maneira, esta nota não é o lugar mais adequado para se tentar resolver o problema, uma vez que isso acarretaria uma longa exposição e discussão de dados. Basta por ora lembrar que o uso dos termos xamã ou médico-feiticeiro em nada altera os argumentos e as conclusões do artigo.

Há, porém, uma ressalva mais importante a fazer. Não são apenas os animais que, segundo os craôs, transmitem poderes mágicos aos seres humanos. Vegetais como a mandioca ou o abacaxi, heróis míticos como Sol e Lua, e outros elementos como a cachaça podem fazer um indivíduo se transformar em xamã. Mas a passagem dos poderes mágicos por iniciativa de vegetais ou de outros seres ocorre de maneira análoga aos relatos contidos no artigo. Posso dar um rápido exemplo. Contou-me o chefe da aldeia do Posto que certa vez uma mulher foi à roça, comeu um abacaxi e colheu mais uma porção deles a fim de levá-los para casa (talvez o informante quisesse se referir a ananás e não a abacaxi). Ao chegar, sentiu dor de barriga, provocada pelo suco de abacaxi, e começou a ver o próprio abacaxi, que desejava falar com ela e fazê-la curandeira. Mas como uma outra pessoa dirigiu-se a ela, o abacaxi foi embora e a mulher perdeu a oportunidade de se tornar xamã. Note-se, pois, que a mulher estava doente e estava sozinha; mas a quebra de sua solidão impediu que recebesse os poderes mágicos. Enfim, o modelo que construímos segundo os quatro relatos examinados no artigo — 1) um homem adocece; 2) o homem está sozinho; 3) um animal aparece... etc. — deve ser retificado de modo a dar conta desses novos dados, podendo ser expresso assim: 1) um indivíduo (do sexo masculino ou feminino) adocece; 2) o indivíduo está sozinho; 3) um ser não-humano aparece... etc.

---

<sup>14</sup> Schultz, Harald, “Lendas dos índios Krahó” (*Revista do Museu Paulista*, Nova Série, vol. IV, São Paulo, 1950, pp. 49-163).

Além disso, o item 8 do modelo parece que pode ser suprimido. Dos vários relatos que tomei, apenas um xamã admite ter visitado o céu; e isso não teria ocorrido no momento em que recebeu seus poderes mágicos. A assunção ao céu do herói mítico *Tirkrê* simplesmente acentua o fato de estar separado dos seres humanos no momento em que recebe seus poderes mágicos: reitera a necessidade do isolamento. Portanto, a supressão do item 8 do modelo dos relatos não afeta a minha conclusão, segundo a qual o indivíduo, ao se tornar xamã, revive o mito: o fato do indivíduo estar isolado juntamente com o ser que lhe dá os poderes equivale ao período de separação de *Tirkrê* no céu.

Do mesmo modo, o item 9 pode também ser suprimido. No mito de *Tirkrê* este herói não perde seus poderes mágicos. E parece que os xamãs também não perdem os seus. Aqueles que me afirmaram ter deixado de ser xamãs, percebi que continuavam a exercer normalmente suas atividades mágicas. Portanto, mentiram nas informações que me forneceram, provavelmente com receio de que eu os colocasse numa situação embaraçosa, exigindo que dessem uma demonstração de seus poderes ou lhes fizesse perguntas com relação ao delicado problema das acusações de feitiçaria.

E agora duas ressalvas de menor importância. Informações posteriores à redação do artigo me fazem desconfiar que os termos *kai* e *vayaka* não se traduzem exatamente por “feiticeiro” e “curador”, respectivamente, podendo ser usados ambos no segundo sentido. Mas não disponho de elementos suficientes para resolver a questão. Por fim, o ser chamado *Akrãti*, que identificamos com o raio, é na verdade identificado com os aerólitos, como se pode ver no artigo de Vilma Chiara (“Folclore Krahó”, *Revista do Museu Paulista*, N.S., vol. 13, São Paulo, 1961/62), que apresenta também uma versão do mito de *Tirkrê*.

Essa mesma nota foi também acrescentada na versão do artigo para o inglês na coletânea *Native South Americans*, organizada por Patricia Lyon (Boston e Toronto: Little, Brown and Company, 1974), à qual foi acrescentado mais um parágrafo no final (p. 275):

Finalmente, uma vez que este artigo foi escrito do modo mais breve possível de modo a ser lido na VI Reunião Brasileira de Antropologia, realizada em São Paulo em 1963, resumimos o mito de *Tirkrê* consideravelmente, omitindo, devido a nossa inexperiência, detalhes que agora julgamos importantes. Assim, deixamos de dizer que *Tirkrê*, ao comer carne crua de jaó, vomitou o sangue desse pássaro. No que tange ao teste dos poderes de *Tirkrê*, a iniciativa parece ter vindo do pássaro *Tép'kriti* [martimpescador] (do gênero *Ceryle*), mas nossas notas de campo não são claras sobre esse ponto. Quanto à disputa entre *Tirkrê* e *Khiok*, foi o primeiro que desafiou o segundo, mas provocado pelas dúvidas de *Khiok*.