

"SOL E LUA": REFLEXOS DAS MUDANÇAS SOCIAIS NO MITO COSMOGÔNICO DO POVO AIKANÃ

ROSANGELA RIBEIRO DA SILVA JUSTO



"SOL E LUA": REFLEXOS DAS MUDANÇAS SOCIAIS NO MITO COSMOGÔNICO DO POVO AIKANÃ

Dissertação apresentada ao Mestrado em Letras-Línguas Vernáculas, oferecido pela Universidade Federal de Rondônia - UNIR -Departamento de Letras, como requisito final para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Miguel Nenevé Coordenador do Mestrado em Letras-Línguas Vernáculas

ROSANGELA RIBEIRO DA SILVA JUSTO

"SOL E LUA": REFLEXOS DAS MUDANÇAS SOCIAIS NO MITO COSMOGÔNICO DO POVO AIKANÃ

POR

ROSANGELA RIBEIRO DA SILVA JUSTO

Dissertação aprovada para obtenção do título de Mestre no curso de Mestrado em Letras, pela Banca Examinadora formada por:

Prof. Valdir Vegini, Dr. Universidade Federal de Rondônia-UNIR **Orientador**

Prof. Waldemar Ferreira Netto, Dr. Universidade de São Paulo-USP

Prof.. José Osvaldo de Paiva, Dr. Universidade Federal de Rondônia-UNIR

Dedico este trabalho a meu pai, José Ribeiro da Silva, (in memoriam) e a minha mãe, Tereza Ribeiro da Silva, que me ensinaram tudo de que eu precisava para me tornar quem eu sou. Exemplos de amor, dignidade e dedicação à família, fizeram muito esforço para manter os filhos na escola, sempre pensando em um futuro melhor.

AGRADECIMENTOS

A Deus, meu grande protetor, por ter transformado as pedras da minha estrada em pequenos grãos de areia.

Ao Prof. Dr. Valdir Vegini, orientador e amigo, pela paciência, dedicação e empenho. Agradeço por ser um professor em essência, que não tem receio em transmitir os conhecimentos que adquiriu em sua trajetória de vida, tanto pessoal quanto profissional. Sempre buscando oferecer a mim mais do que recebeu enquanto estudante. Certas pessoas surgem em nossas vidas para nos orientar perante certos desafios, Valdir Vegini, além de orientar, manteve-se ao meu lado nesses momentos.

A minha família. Em especial a meu marido, Paulo, que sempre me incentivou e esteve a meu lado nos melhores e piores momentos da vida que construímos juntos. Agradeço pela paciência, confiança, pelo companheirismo, pela dedicação e pelo titulo de Mestrado, pois foi quem me ajudou a tornar isso possível, da inscrição até sua conclusão.

A meus filhos, Thiàlita, Tanise e Felipe, que foram minha motivação para continuar sempre. Os três motivos de maior felicidade; os três motivos de maior orgulho pelas pessoas que se tornaram e os três motivos que me levam a superar e suportar todos os obstáculos da vida.

A meus netos, Pedro, Luís Fernando e Lucas. Seus sorrisos, suas gargalhadas, suas vozes alegram e iluminam meus dias. Deram-me o prazer de viver e sentir esse grande amor.

A meus genros, Wesley e Eliandro, que se tornaram membros dessa família e que pela dedicação a ela contribuíram para que eu pudesse estar tranquila nas ausências.

Em especial as pessoas da Terra Indígena Kwazá da aldeia São Pedro pela confiança em meu trabalho e pela oportunidade de saber um pouco mais sobre pessoas tão admiráveis, por quem tenho muito carinho e amizade.

Ao amigo Hein van der Voort que me deu a honra de conhecê-lo. Uma pessoa com uma aura especial, sensibilidade, desprendimento, humildade e sabedoria extraordinária.

As novas amizades Fabíola, Viviane e Avany, com quem dividi dúvidas, desânimos, angústias e conquistas.

A Rebecca pela paciência de me receber tantas vezes em sua residência, sempre muito atenciosa e alegre.

Ao Governo do Estado de Rondônia, na pessoa do professor Israel Custódio Correa, representante de ensino de Pimenta Bueno, que me oportunizou ocupar o cargo de coordenadora de educação escolar indígena, incentivando o trabalho, o estudo e a pesquisa.

Ao SESI, pelo apoio e incentivo a mim dispensado, através de pessoas que compreenderam a importância desse curso.

A Universidade Federal de Rondônia por ter oferecido o curso de Mestrado em Letras, oportunizando-me a cursá-lo e a seu competente quadro de professores, sempre dedicados.

A todos que direta ou indiretamente contribuíram para a realização desta dissertação.

Para viajar basta existir. Vou de dia para dia, como de estação para estação, no comboio do meu corpo, ou do meu destino, debruçado sobre as ruas e as praças, sobre gestos e os rostos sempre iguais e sempre diferentes, como afinal, as paisagens são. A vida é o que fazemos dela. As viagens são os viajantes. O que vemos, não é o que vemos, senão o que somos. [Bernardo Soares, heterônimo de Fernando Pessoa];

RESUMO

JUSTO, Rosangela R. S. "Sol e Lua": reflexos das mudanças sociais no mito cosmogônico do povo Aikanã. 2011. 115 fls. Dissertação de Mestrado - (Mestrado em Letras-Línguas Vernáculas) - Programa de Pós - Graduação em Letras. UNIR, Porto Velho/RO.

Este trabalho tem como objetivo comparar três versões do mito "Sol e Lua" recolhidos entre três informantes de três gerações diferentes do povo Aikanã para mostrar que alguns fragmentos dos reflexos das transformações sociais por que passa essa comunidade indígena já podem ser encontrados nessas três versões. Para realização do trabalho, foram utilizados os seguintes métodos: a) pesquisa bibliográfica, centrada nos estudos que tratam da Tradição Oral, da memória, das narrativas orais e do mito; b) pesquisa de campo realizada na Terra Indígena Kwazá do Rio São Pedro, no município de Parecis/RO; c) método comparativo clássico. Do cotejamento entre as três versões do mito "Sol e Lua" das informantes Aikanã pôde-se observar que o contato com não-indígenas e o acesso às mídias atuais por parte das gerações mais novas estão representados no mito "Sol e Lua" pelo acréscimo de fragmentos que refletem a religiosidade dos não-indígenas, a quebra de tabu no tocante a sexualidade e a minimização do machismo nas versões das informantes mais jovens. Essas alterações são reflexos das mudanças sociais a que estão sujeitas as pessoas da comunidade Aikanã, tendo em vista o constante processo de ajustamento de valores que acompanham as gerações. Todavia, a espinha dorsal do mito aikaniano "Sol e Lua" permanece inalterado nas três versões recolhidas e disponibilizadas neste trabalho. A manutenção da essência da narrativa oral na transmissão de geração a geração revela que apesar das mudanças sociais ocorridas com o tempo, o povo Aikanã, mantém a fidelidade à fonte original do mito e demonstra o respeito à Tradição Oral. Além disso, a pesquisa revela que os adolescentes e as crianças aikanianas não mais se interessam pelas tradições orais do seu povo e, por conta disso, é preciso que haja entre os mais velhos um esforço muito grande para resgatar e manter essas tradições indígenas para que sua identidade seja preservada.

Palavras-chave: Tradição Oral; Povo indígena Aikanã; Mito "Sol e Lua"; Reflexos Mudanças Sociais.

ABSTRACT

JUSTO, Rosangela R.S. "Sun and Moon": reflections of social changesin people's Aikanã cosmogonic myth. 2011. 115 pgs. Dissertation - (Master of Letters-Vernacular Languages) - Gratuate Program in Letters. UNIR, Porto Velho/RO.

This study aims to compare three versions of the myth "Sun and Moon" collected between three informants from three different generations people Aikanã for show that some of the reflex of the changes social for that pass this indigenous community already can be found in these three versions. For realization, they utilized following methods: a) bibliographical search, focusing on studies dealing with oral tradition, memory, oral narratives and myth; b) fieldwork in the land Indigenous Kwazá San Pedro River in the municipality of Parecis / RO; c) comparative classic method. From the comparision between the three versions of the myth "Sun and Moon" from the Aikana informants could observe that the contact with nonindigenous and access to media today by the younger generations are represented in the myth "Sun and Moon" by the addition of fragments that reflect the religiosity and break of taboos regarding sexuality and minimization of the machismo in the versions of the informants younger. These changes are reflections of social changes that are subject people of the Aikanã community, having in sight the process constant of adjustment values that accompany the generations. However, the backbone of the myth aikaniano "Sun and Moon" remain without altered in three versions collected and made available in this work. The maintenance of oral narrative essence in the transmission from generation to generation demonstrates that despite the social changes over time, the people Aikana maintains fidelity to the original source of myth and demonstrates respect for the Oral Tradition. The survey also reveals that adolescents and children aikananianas no more interested for the oral traditions of his people, and because, Its need there must be among the older a great effort to rescue and keep these indigenous traditions for that their identity is preserved.

Key-words: Oral Tradition; Indigenous People Aikanã; "Sun and Moon"; Reflections Social Change.

SUMÁRIO

LISTA DE SIGLAS	11
1 INTRODUÇÃO	12
1.1 Contextualização.	12
1.2 As etnias dos informantes	15
1.2.1 Os Aikanã	15
1.2.2 Os Kwazá	17
1.3 O problema da pesquisa	19
1.4 O objetivo	20
1.5 As hipóteses	20
1.6 A relevância.	20
1.7 A estrutura da dissertação.	20
2 APORTE TEÓRICO	22
2.1 Introdução	22
2.2 Mitologia	22
2.2.1 Mitologia grega	22
2.2.2 Concepções de mito	25
2.2.3 Mythos e logos	29
2.2.4 Relação identidade x mito.	31
2.2.5 Tipos de mitos	34
2.2.5.1 Mitos cosmogônicos e mitos de origem	34
2.2.5.2 Mitos escatológicos.	35
2.3 A Tradição Oral	37
2.3.1 O tempo, o espaço , a causa e a verdade histórica	40
2.3.1.1 O tempo	40
2.3.1.2 O espaço	41
2.3.1.3 A causa	41
2.3.1.4 A verdade histórica	41
2.4 Tradição Oral e Memória	42
2.4.1. A memória individual, coletiva e histórica	45
2.4.1.2 Memória individual.	45
2.4.1.3 Memória coletiva	47

2.4.1.4 Memória histórica	48
2.5 Narrativas Orais	50
2.5.1 A arte de narrar	51
2.5.2 Acréscimos e omissões narrativas	53
3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	
3.1 Os Métodos.	
3.2 As Técnicas	57
3.3 Etapas da Pesquisa	58
3.3.1 Os primeiros passos	58
3.3.2 A coleta dos dados	61
3.3.3 As informantes.	61
4 O CORPUS DA ANÁLISE:: "Sol e Lua": um mito cosmogônico	
4.1 Versão Próxima da Oralidade	64
4.1.1 Informante A	64
4.1.2 Informante B	65
4.1.3 Informante C	
5 ORGANIZAÇÃO DO CORPUS PARA COTEJAMENTO	69
5.1 A Primeira Etapa	
5.1.1 Manutenção da tradição ancestral	
5.1.2 No princípio era o caos	
5.1.3 Presença do ser humano	
5.1.4 Impasse na manutenção da espécie	70
5.1.5 Incesto: alternativa viável	
5.1.6 Dúvida cruel	
5.1.7 O jenipapo: material eficaz.	70
5.1.8 Descoberta ou desmascaramento	
5.1.9 Últimos detalhes	71
5.1.10 Execução do plano	
5.1.11 Indícios de prova	
5.1.12 Autoria revelada e confirmada	
5.1.13 Remorso da irmã.	
5.1.14 Desespero e remorso do menino	
5.1.15 Desabafo e vergonha	
5.1.16 Conivência da mãe	
5.1.17 Fuga do filho/irmão	
5.1.18 Anuência e conselho materno	
5.1.19 Pedido de desculpa da filha	
5.1.20 Uma busca malograda	
5.1.21 O fogo levado pelos irmãos	
5.1.22 Inserção Cultural	
5.1.23 Momento cosmogônico	
5.1.24 Um encontro impossível	74

5.1.25 Quebra de tabus	74
5.1.26 Machismo.	
5.2 A Segunda Etapa	
5.2.1 A cosmogonia	
5.2.3 As dúvidas e as certezas	
5.2.4 O jenipapo: um corante natural como estratégia.	
5.2.5 A sensibilidade humana.	
5.2.6 A fuga e a busca	
5.2.7 Os reflexos das mudanças sociais	76
6. ANÁLISE COMPARATIVA DAS NARRATIVAS	
6.1.1 A cosmogonia.	77
6.1.2 Os destinos da humanidade	79
6.1.3 As dúvidas e as certezas	81
6.1.4 A jenipapo: um corante natural como estratégia	82
6.1.5 A sensibilidade humana	84
6.1.6 A fuga e a busca	84
6.1.7 Os reflexos das mudanças sociais	86
6.2 Síntese da Análise	87
6.2.1 Síntese dos reflexos das mudanças sociais inseridas no mito "Sol e Lua"	90
6.2.2 Síntese da essência do mito "Sol e Lua"	90
6.3 O mito padrão	92
6.4 A sociedade aikananiana do presente	94
7 CONCLUSÕES E RECOMENDAÇÕES	96
8 REFERÊNCIAS	100
9 ANEXOS	104
ANEXO A - Mapa das terras indígenas	105
ANEXO B - Autorização dos indígenas	106
ANEXO C - Autorização da FUNAI	107
ANEXO D - Texto "Pegadas na areia"	108
10 APÊNDICES	109
APÊNDICE A - Versão próxima à oralidade padrão da informante A	110
APÊNDICE B- Versão próxima à oralidade padrão da informante B	112
APÊNDICE C- Versão próxima à oralidade padrão da informante C	114

LISTA DE SIGLAS

CASAI Casa de Saúde do Índio

CIMI Conselho Indigenista Missionário

CNPQ Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

INCRA Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

PL Povo/Língua

FUNAI Fundação Nacional do Índio

FUNASA Fundação Nacional de Saúde

RO Rondônia

SPI Serviço de Proteção ao Índio

SEDUC Secretaria de Estado da Educação

T Território

T.I. Terra Indígena

UNIR Universidade Federal de Rondônia

V. Ver ou veja

1 INTRODUÇÃO

1.1 Contextualização

A colonização das terras de Rondônia se deu em meio a muita violência e morte de indígenas de várias etnias. Darcy Ribeiro (1968, p. 103) descreve que "Os que se opunham ao avanço das fronteiras da civilização eram caçados como feras desde os igarapés ignorados da Amazônia até as portas das regiões mais adiantadas.". Essas e outras violências aparecem em todos os relatos que descrevem o processo de colonização, não só em Rondônia, mas em todos os Estados do Brasil.

Além da violência, as doenças trazidas pelos colonizadores contribuíram para a dizimação dos indígenas. A esse respeito afirma Voort¹ (2005, p.367):

The region was opened up for Westernization at the beginning of the twentieth century, with the rubber boom. Relocation, forced labor, murder, and the spread of exogenous diseases such as tuberculosis, influenza, measles, and malaria have decimated most of the indigenous peoples².

Além de Voort (2005), Galeano (1983, p.30) também registra que "Os índios morriam como moscas; seus organismos não opunham defesas contra doenças novas. E os que sobreviviam ficavam debilitados e inúteis." Essas mortes ocorreram logo no primeiro contato com os não-indígenas, seguidas de muitas outras. Essa aproximação foi para os primeiros habitantes dessas terras um encontro com a morte. Segundo Galeano (1983, p. 60), "O próprio diretor do extinto Serviço de Proteção aos Índios (SPI), designado pelo presidente Castelo Branco para sanear a administração, foi acusado, com prova, de cometer quarenta e dois tipos de diferentes crimes contra os índios". Assim, os homens contratados para defendê-los, também participaram do processo de sua extinção.

Os indígenas que sobreviveram e que passaram a conviver com as populações brasileiras que ocuparam seu antigo território também sofriam com a violência da colonização "Expulsos de suas terras, eram escravizados nos seringais e nas fazendas, onde enfrentavam condições de vida a que nenhum povo poderia sobreviver." (RIBEIRO, 1968, p.103). Galeano

¹ Hein van der Voort realizou seus estudos sobre a língua Kwazá entre 1995–2002 na reserva indígena Tubarão Latundê no município de Chupinguaia/RO, e na Terra Indígena Kwazá do Rio São Pedro, Parecis/RO.

² A região foi aberta à ocidentalização no início do século XX, com o *boom* da borracha. Deslocamento, trabalho forçado, assassinato e a propagação de doenças exógenas, como a tuberculose, influenza, sarampo e malária dizimaram a maior parte dos povos indígenas. (tradução nossa)

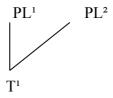
(1983, p. 61), também confirma isso ao dizer que "A expropriação dos indígenas - usurpação de suas terras e de sua força de trabalho – foi e é simétrica ao desprezo racial, que por sua vez se alimenta da objetiva degradação das civilizações indígenas arrasadas pela conquista", isto é, as consequências da conquista e toda a humilhação e desrespeito sofrido posteriormente, despedaçaram a identidade cultural e social que os nativos tinham alcançado.

A par disso, muitos povos indígenas da Amazônia, após os primeiros contatos tiveram suas terras tomadas pelos seringueiros e viram-se obrigados a sair à procura de um lugar para sobreviver a esse período da história. Nessa procura por um lugar seguro, muitos tiveram que se unir a outros grupos com peculiaridades diferentes das suas. Foi assim que ocorreu a união dos povos Kwazá e Aikanã na década de 60,

Ao serem removidos para a atual Terra Indígena, foram levados com eles dois outros povos, ambos de número bastante reduzido, os Koazá (também grafado *Kwaza*), então conhecidos como Arara, e os Latundê. Vale ressaltar que estes eram povos diferentes, cada um trazendo sua cultura e falando sua própria língua. Em histórias de seus antepassados, os Aikanã descrevem os Koazá como ferozes guerreiros, perigosos feiticeiros e seus inimigos ferrenhos. (Disponível em: <www.socioambiental.org.br>. Acesso em: 3 jan. 2011)

Esses dois grupos, Kwazá e Aikanã, inimigos no passado distante (PANEWA ESPECIAL,2002) com a expansão da colonização e a exploração de suas terras, foram cada vez mais se afastando dos exploradores e acabaram tornando-se vizinhos muito próximos, porém cada um em suas terras, conforme mapa³ (anexo A). A união definitiva e a divisão do mesmo espaço de terra ocorreram nos anos 60, quando os Kwazá ficaram em número reduzido de integrantes. Com particularidades diferentes, cada um com suas respectivas línguas e culturas, os Kwazá e os Aikanã tiveram que aprender a conviver e passaram, então a viver pacificamente nas mesmas terras.

Quando acontece o contato, não apenas a língua é levada em consideração, mas também a cultura desses povos que estão interagindo. Couto (2007) diz que só há contato quando membros de Povo/Língua (PL) de uma comunidade se deslocam para o território (T) de outra comunidade.



³ Este mapa foi compilado entre 2006 e 2009 pela comunidade Aikanã, em cooperação com Hein van der Voort, Museu Paraense Emílio Goeldi e Radboud Universiteit Nijmegen. A digitalização foi realizada por Willem Doelman, Amsterdan, 2010.

O esquema de Couto (acima) representa o deslocamento de um povo em menor número para o território de outro povo com sua língua já estabelecida, como aconteceu com o povo Kwazá. Por estarem em menor número e sem lugar seguro para morar, juntaram-se aos Aikanã em suas terras em busca de sobrevivência.

Quando algumas nações dominaram outras regiões do mundo, impuseram implícita ou explicitamente sua cultura e sua língua aos povos conquistados. Sempre que temos bilinguismo ou multilinguismo societário haverá uma língua dominante, em geral a língua do povo dominante (COUTO, 2007). No caso dos Kwazá e Aikanã, há o predomínio pela língua Aikanã pelo motivo de serem em maior número de falantes neste espaço.

Atualmente, as línguas "português", "Aikanã" e "Kwazá" convivem na Terra Indígena (T.I.) Kwazá do Rio São Pedro em Parecis/RO, onde, hoje, residem 63 pessoas divididas em três aldeias: São Pedro, Água Limpa e Dois irmãos. As famílias são formadas da união entre as etnias Aikanã e Kwazá, isto é, da miscigenação de casais formados pelas duas etnias. Essa união está na segunda geração. As terras em que moram têm uma extensão de 16.400 hectares, demarcadas através da portaria n° 617 pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) em 2000.

Por conta dessa demarcação, os Aikanã e os Kwazá perderam metade de sua área territorial, por invasões de fazendeiros que ocuparam grande parte da área territorial pertencente a essas etnias, conforme discorre Voort (2005, p.367).

No período que se seguiu ao desmatamento descontrolado, a pecuária e a mineração, os demais grupos indígenas foram forçados a deixar as melhores terras e acabaram em reservas indígenas. Mesmo lá, os índios continuaram a sofrer físicamente, invasões ilegais, exploração madeireira e mineração pelos ocidentais, enquanto isso pressões culturais e religiosas estão em trabalho destruindo o restante dos aspectos tradicionais de vida indígena⁴.

Segundo esse autor, após o desmatamento descontrolado, pecuária e mineração os grupos indígenas foram obrigados a deixar suas melhores terras, ficando restritos a reservas indígenas na maioria das vezes com terras improdutivas ou de pouca fertilidade. Mesmo assim, continuam a sofrer invasões ilegais, exploração de madeireiras e pressões culturais e religiosas que tentam destruir o que restou das tradições da vida que levam.

-

⁴ In the ensuing period of uncontrolled deforestation, cattle ranching, and mining, the remaining indigenous groups were forced off the best lands and ended up on indigenous reserves. Even there, the Indians continue to suffer physically from illegal invasions, logging, and mining by Westerners, while Western cultural and religious pressures are at work destroying the remaining traditional aspects of indigenous life. (tradução nossa)

Apesar de todos esses conflitos e percalços, alguns remanescentes mantêm sua identidade indígena, cultivando tradições específicas de seus grupos. É neste espaço físico e com esses poucos remanescentes do povo Aikanã que foram coletadas algumas versões do mito "Sol e Lua", foco desta dissertação. A partir das narrativas orais de cunho mítico e os reflexos das mudanças sociais que nelas se inserem no decurso do tempo, foi traçado o objetivo desta dissertação, ou seja, comparar três relatos do mito "Sol e Lua" recolhidos entre três informantes de três gerações diferentes do povo Aikanã para mostrar que alguns fragmentos dos reflexos das transformações sociais por que passa essa comunidade indígena já podem ser encontrados nessas três versões.

Para entrar na aldeia São Pedro e realizar a pesquisa foram seguidas as determinações da Portaria Nº 177/PRES, de 16 de fevereiro 2006 e da instrução normativa Nº 01/Presi, de 29/novembro/1995 e, portanto com a autorização da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o aval do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ), válidas para o período de 10 de janeiro de 2011 a 10 de janeiro de 2012, conforme documentação (anexo C.). Em contrapartida, ao final do curso de Mestrado, há o compromisso de remeter à assessoria de acompanhamento de pesquisas/FUNAI duas cópias de todo material produzido durante a pesquisa e entregar uma cópia à comunidade indígena em questão.

1.2 As etnias dos informantes

Tendo em vista que o povo Aikanã convive há mais de cinco décadas com o povo Kwazá no mesmo espaço físico e as famílias serem formadas dessa união, a seguir são descritas as características etnográficas das duas etnias, apesar dos informantes da pesquisa serem apenas da etnia Aikanã.

1.2.1 Os Aikanã

Na demarcação das terras indígenas pelo INCRA, o povo Aikanã ficou com a Terra Indígena Tubarão Latundê, no município de Chupinguaia, e o povo Kwazá com a Terra Indígena Kwazá do Rio São Pedro, no município de Parecis. Podendo ser encontrados pertencentes aos dois grupos nas duas terras. Um número considerável de pessoas passaram a viver nas cidades de Vilhena, Chupinguaia, Pimenta Bueno e Porto Velho, os mesmos mantêm contato com o povo que vive na aldeia.

Os Aikanã contam, hoje com aproximadamente 150 falantes da língua em todo o estado de Rondônia. A língua Aikanã é isolada, não classificada em tronco e foi documentada

pela primeira vez em listas de palavras por Nordenskiõld (1915), Zack (1943), Hanke 1956), Bontkes (1968a), Pickering (1968), e outros.

O povo Aikanã habita a terra indígena Tubarão Latundê juntamente com os povos: Kwaza, Latundê e Sabanê sendo os dois últimos subgrupos do povo Nambikwara. Este se localiza no município de Chupinguaia, sudeste de Rondônia, às margens do rio Pimenta Bueno. O território tradicional do povo Aikanã atualmente é ocupado por fazendas. Em Porto Velho, no KM 5,5, BR 364 - sentido Cuiabá, encontra-se um grupo, denominado de Cassupá, removidos do território tradicional, pelo Serviço de Proteção ao Índio, para serem mão de obra nas colônias agrícolas e nas frentes de contato.

Em 1916, Marechal Cândido Mariano Rondon os conheceu sob o nome de Malotundú, usado pelos Nambikwara. De acordo com as informações dos próprios indígenas, os Aikanã sempre viveram perto do rio Machado, nas cachoeiras do rio Pimenta Bueno e do rio Tanarú, conforme mapa (anexo 01). Contam ainda que, quando um indígena chamado Massaká foi capitão, o povo ficou conhecido como Massaká (nome confirmado nos escritos de Snethlage, em 1947). (PANEWA ESPECIAL, 2002, p.90). Por isso os Aikanã são referidos na literatura por muitos nomes alternativos, como Kasupá, Masaka, Monde e Tubarão, sendo todos nomes de pessoas.

Os Aikanã foram contratados juntamente com outros povos, por volta de 1940 através da expedição Urucumacuan que pesquisava e explorava minérios, sendo esta operação coordenada por Vitor Dequech, a mando do Marechal Rondon. O povo Aikanã morava em casa feita de palha, estilo maloca. Em contato com os seringueiros começaram a construir suas casas com paxiúba, espécie de palmeira, com o espaço de dormir assoalhado.

O artesanato Aikanã é belíssimo, os cocares são trançados com folhas de buriti e com penacho de penas de arara. O cocar masculino é identificado por um chumaço de buriti desfiado e pendurado abaixo das penas. Os colares são de sementes e de tucum e as pulseiras são de tucum com ossos ou dentes de macaco. Usavam pintura de urucum quando guerreavam com os outros povos; o jenipapo era usado por ocasião das festas e continua sendo usado até hoje quando precisam se unir para reivindicar melhorias para a comunidade ou quando comemoram algo.

Tradicionalmente, cada família extensa constituía uma organização a parte. Juntava-se apenas em algumas situações pontuais como a guerra com outros povos. Era liderada por um chefe escolhido pelo povo, segundo seu poder e influência. Hoje estão organizados com um cacique geral e com uma liderança em cada aldeia. (PANEWA ESPECIAL, 2002, p.92)

A pedagogia educacional do povo se dá no convívio com os mais velhos e no ambiente familiar onde as crianças os imitam. As crianças convivem em todos os ambientes, acompanham todos os afazeres e participam de todas as situações vividas pela comunidade. Hoje, a comunidade São Pedro conta com professores indígenas indicados pela própria comunidade, contratados pelo estado e estão em processo de formação diferenciada através de uma parceria entre o governo do estado e a Universidade Federal de Rondônia através do Projeto Açaí, nível médio, e Intercultural, nível superior, que preparam os professores para oferecerem o ensino básico as crianças e adolescentes na aldeia.

A grande maioria dos Aikanã que vivem na Terra Indígena Kwazá do Rio São Pedro, nas aldeias São Pedro, Água Limpa e Dois irmãos usam no convívio diário sua língua materna, usando o português com os visitantes e com alguns indígenas que devido ao contato com os não-indígenas desde crianças acabaram por esquecer sua língua. Estes, os remanescentes Aikanã mais velhos da aldeia, contam que quando crianças se lembram de uma grande mortandade de parentes causada por doenças. Entre os mortos, seus pais. Nessa ocasião, os seringalistas que ocupavam as terras vendo as crianças sozinhas resolveram adotálas, isto é, levá-las para casa para os serviços domésticos e dos seringais. A partir daí, foram proibidos de usarem sua língua materna sob pena de serem castigados, segundo Rarekute Kwazá.

Contam ainda, que muitos seringalistas levaram para suas casas apenas as meninas e que quando adolescentes estas eram abusadas e violentadas, vindo a terem filhos de não-indígenas. Grande parte dos meninos eram deixados a própria sorte. Assim, foram aos poucos perdendo sua identidade indígena, vindo a conviver com outros de seu grupo só muitos anos mais tarde com a ajuda dos missionários indigenistas pertencentes ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI).

1.2.2 Os Kwazá

O povo Kwazá autodenomina-se de Kwazadynãi, Txanadynãi que significa "gente". As primeiras fontes de referência aos Kwazá (Dequech, 1942, Rondon e Faria, 1948, e Zack, 1943) indicam que eles costumavam viver na cabeceira ocidental do rio Pimenta Bueno.

Segundo Marechal Candido Rondon em 1916, os Kwazá tinham as suas aldeias próximas aos Kepikeriwat, na época ocupavam a região do igarapé São Pedro, afluente do rio com o mesmo nome. Os vizinhos tradicionais deste povo eram os Aikanã (leste), Kanoé (sudeste), Salamãi (nordeste) e Sakyrabiat (oeste), com quem mantinham relações de

amizades e em algumas situações a relação era conflituosa devido a luta pela defesa do território. As guerras travadas com os povos vizinhos normalmente eram provocadas pelos raptos de mulheres, por prisioneiro de guerra e por feitiços.

O povo Kwazá está dividido em dois grupos. Um localizado na Terra Indígena Kwazá do Rio São Pedro, no município de Parecis, juntamente com a comunidade Aikanã. Outro grupo, na Terra Indígena Tubarão Latundê formando também famílias mistas com outras etnias como Sabanê e Aikanã. A língua Kwazá é isolada, não classificada em tronco. (VOORT. 1997, p.37). Hoje os 25 falantes da lingua Kwazá se dividem nas duas Terras Indígenas, Tubarão Latundê e São Pedro, parte do território tradicional do povo. A situação sociolingüística do povo Kwazá é muito complexa, devido ao uso da língua Kwazá ocupar o espaço estritamente familiar.

Expulsos de suas terras por fazendeiros após a abertura da BR-364, na década de 60, o povo Kwazá perdeu muitos dos seus integrantes e de sua cultura, unindo-se aos vizinhos Aikanã. Na década de 90, com a desapropriação do seringal São Pedro, os indígenas iniciaram a luta pela conquista da terra, apoiados por organizações indígenas e entidades afins. Com a queda do mercado local de borracha, a partir de 1997 e o início da luta pela terra, buscaram o direito a aposentaria, que se converteu numa fonte de renda familiar. Apesar de todo o conflito, ameaças de morte e pressão que sofreram por parte dos fazendeiros, os Kwazá apoiados pelos Aikanã continuaram firmes defendendo o seu território tradicional, no ano de 2000 foi feita a demarcação das terras pelo INCRA.

Por muito tempo os Kwazá viveram como seringueiros e ocultavam sua identidade. Entretanto, mantiveram algumas tradições dos antepassados, como o fato de cada chefe de família ser responsável por sua própria família. A mulher Kwazá sempre teve um papel determinante nas decisões na comunidade. A liderança, por tradição é passada de pai para o filho mais velho. (PANEWA ESPECIAL, 2002, p.100). Antes do contato, os Kwazá realizavam ritos antropofágicos; praticavam ritos de iniciação de adultos, envolvendo o isolamento de moças durante alguns meses; jogavam bola de cabeça (hoje jogam futebol); pintavam o corpo com urucum e jenipapo; enfeitavam o corpo com colares, pulseiras, brincos e capacetes de coco, dentes, conchas, tucum e penas (hoje preferivelmente usam miçangas de acrílico, colar de prata, bonés e relógios); perfuravam os lábios inferiores e superiores para o uso de batoques; dormiam em redes feitas de fibras de tucum (hoje preferem camas); os homens tocavam vários tipos de música com vários tipos de flautas de taboca, tradição essa que está se perdendo; tinham flautas sagradas as quais as mulheres eram proibidas de escutar

(hoje não mais); caçavam e pescavam com arco e flecha e timbó (hoje caçam com espingarda). O povo era dividido em subgrupos territoriais, provavelmente clãs, como aconteciam com os vizinhos. Possivelmente, não existia um nível de liderança acima desses subgrupos, geralmente exercida por jovens. O pajé tinha uma posição importante como médico e intermediário espiritual o que não lhe dava nenhum status especial fora dessas esferas. (PANEWA ESPECIAL, 2002, p.100). A pajelança, hoje, não está em atividade nas aldeias das terras do Rio São Pedro. Hoje, os Kwazá e os Aikanã que vivem na Terra Indígena Kwazá são atendidos, precariamente, pelos funcionários da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) ou da Casa de Saúde do Índio (CASAI) da cidade de Cacoal/RO e enviados aos consultórios médicos para atendimento.

Embora mulheres e homens exercessem atividades diferentes, a mulher podia ser líder ou pajé também. É quase impossível conseguir mais informação sobre a vida tradicional dos Kwazá, uma vez que os velhos de hoje já cresceram em tempos bastante perturbados por causa do contato com os não-indígenas. Ao lado do arroz e do feijão introduzidos por estes, os Kwazá de hoje ainda (como antigamente) plantam banana, mandioca, amendoim, cará, tabaco em roças que são queimadas periodicamente e que são transferidas para mato virgem depois de uns poucos anos. Ainda coletam frutas, criam coró de patauá, sementes oleaginosas, e mantêm jacus, araras, além de outras aves, porcos, quatis e vários tipos de macacos como xerimbabos (animais de estimação).

O povo Kwazá caça, pesca e cultiva alguns poucos alimentos para subsistência. Sua renda vem através de aposentadorias, vínculo empregatício e da comercialização de artesanatos.

1.3 O problema da pesquisa

Campbel afirma que "os mitos mudam através dos tempos", e Ferreira Netto reforça esse pensamento dizendo que isso pode ser notado pelos reflexos das mudanças sociais inseridos paulatinamente nas narrativas orais dos grupos étnicos que as mantém. Esse fenômeno estaria ocorrendo, também na cultura do povo Aikanã? Como é possível mostrar que a afirmação de Campbel e de Ferreira Netto, de que os mitos mudam através dos tempos, estaria ocorrendo também no mito "Sol e Lua".

1.4 O objetivo

A partir das narrativas orais de cunho mítico e os reflexos das mudanças sociais que nelas se inserem no decurso do tempo, foi traçado o objetivo desta dissertação, ou seja, comparar três relatos do mito "Sol e Lua" recolhidos entre três informantes de três gerações diferentes do povo Aikanã para mostrar que alguns fragmentos dos reflexos das transformações sociais por que passa essa comunidade indígena já podem ser encontrados nessas três versões, embora a essência conteudística do mito permaneça inalterada.

1.5 As hipóteses

Análise aprioristica apresenta indícios de que quer implicita quer explicitamente, a narrativa mítica "Sol e Lua" contém fragmentos de reflexos das mudanças sociais por que passa a sociedade aikananiana.

1.6 A relevância

As narrativas pertencentes a uma tradição oral são contadas e recontadas inúmeras vezes para reafirmar a identidade do grupo étnico com o passar das gerações. É a manutenção da tradição oral que garante aos indígenas fazer parte de uma sociedade organizada de acordo com os padrões estabelecidos por seus ancestrais, diferenciando um grupo étnico de outro. Tendo em vista essa identificação ou sentimento de pertença através do mito, considera-se relevante este estudo, uma vez que ele possibilita perscrutar as manifestações da alma humana e com isso contribuir para que as gerações mais jovens não percam esse mito.

1.7 A estrutura da dissertação

Essa dissertação de Mestrado é constituída de uma introdução e seis (06) capítulos que se subdividiram em seções para facilitar a leitura e exposição do assunto. Na introdução, o tema do trabalho foi contextualizado, juntamente com a descrição dos povos pesquisados e outras informações que norteiam a pesquisa. No primeiro capítulo, será apresentado o aporte teórico que embasará os estudos está subdividido por assuntos relevantes a compreensão do assunto da dissertação. O segundo é constituído dos procedimentos metodológicos que deram o caminho para a realização da pesquisa até a sua etapa final. O "corpus da análise" é

apresentado no terceiro capítulo com versões na variedade próxima a oralidade, uma vez que se trata de narrativas orais. O quarto capítulo, a organização do "corpus" para cotejamento, subdividiu-se em duas as etapas. A primeira etapa contém os fatos observados nas três versões por categorias menores, onde facilita a comparação entre as versões. A segunda apresenta-se uma organização por categorias maiores a partir da união de conteúdos que se assemelham. O quinto capítulo expõe a análise comparativa das versões das narrativas do mito "Sol e Lua". Por fim, no sexto capítulo são apresentadas as conclusões a respeito do tema pesquisado durante essa pesquisa de Mestrado, bem como algumas recomendações.

2 APORTE TEÓRICO

2.1 Introdução

Para se atingir o objetivo proposto no item 1.4, foram utilizados os créditos do Mestrado, seguidos de leituras concernentes e indicadas pelo orientador, professor Doutor Valdir Vegini, e pelas referências dos próprios livros. Nessa leitura necessária e prazerosa, pôde-se entender por meio de Grimal (1982), Vernant (1992) e Brandão (1994) que o mito é considerado fonte de toda meditação dos gregos a meio caminho entre a fé ou o jogo e que graças ao mito, o sagrado perdeu seus temores, toda uma região da alma abriu-se à reflexão. Sobre as contribuições do mito em sua função, identidade, cultura, tempo e espaço, autores como Eliade (2000, 2007, 2008), Strauss (1970, 1985), Detiene (1992), Cassirer (2000), Campbel (1990), Gragnane (1982), Corral (1957). Para compreender que os mitos são narrativas orais de povos que preservam ou possuem em sua identidade a tradição oral, a leitura de Calvet (2011), Vansina (1967), Ferreira Netto (2008), Bruner (1991), Labov (1997). Nas abordagens sobre memória, memória individual e coletiva, Halbwachs (2006) teve importância fundamental associado a Le Goff (1996), Goody e Watt (2006), Bosi (1998), Malinowski (2008). Conhecer sobre o processo de colonização que levou a extinção de muitos grupos indígenas e sobre as diferentes culturas foi possível através de Ribeiro (1986), Galeano (1983), Geertz (2008), Sahlins (1997). Voort (1997, 1998, 2002, 2005) estudioso das línguas indígenas Kwazá e Aikanã forneceu material para confirmar as pesquisas realizadas para essa dissertação de Mestrado.

2.2 A Mitologia

2.2.1 Mitologia grega

A concepção de mito diverge sob o ponto de vista de alguns autores. Propor uma definição ou dizer qual melhor explica o que foi ou é mito, torna-se muito complexo e difícil. O mito era transmitido pelos antigos gregos através de uma línguagem poética. Não se originou na forma escrita, mas, na oralidade.

Para se entender e definir o que seja mito, é imprescindível que se retorne ao passado, às suas primeiras significações. O termo grego *mytos* significa dizer, falar, contar. O mito já fazia parte da vida da humanidade desde o período da antiga Idade da Pedra e era um aliado

de cada grupo na batalha pela sobrevivência. Revelam também que a Grécia Antiga foi considerada uma civilização dirigida por homens conduzidos por histórias com um caráter fantástico, eram transmitidas a outras gerações, fato inaceitável aos cristãos ou aos intelectuais da época. Não só a origem dos mitos, mas também o seu significado real eram os assuntos pesquisados pelos gregos, levados pela necessidade de estudar e compreender a matéria mítica, patrimônio cultural de uma civilização.

O homem grego encontrou uma explicação literária ou supostamente objetiva do mundo que o rodeava. Os complexos fenômenos da natureza foram certamente os primeiros a serem explicados de forma fantástica, Fridrich Max apud Detiene (1992, p.31-32) enfatiza que o que deu origem à linguagem e aos mitos foi o espetáculo do sol e da luz.

Os primeiros assuntos para entretenimento, os primeiros temas poéticos da humanidade devem ter sido o nascimento do astro-rei, sempre saudado por gritos de alegria, seu combate contra a escuridão, sua união com as nuvens, seu poder, às vezes salutar, mas também fatigante e mortal, seu desaparecimento no horizonte que se assemelhava a um fim precoce.

Nas formas míticas utilizadas para explicar o mundo, é possível perceber uma profunda relação com a natureza. No horizonte cultural primitivo, quando o homem se via diante do desafio de explicar um novo fenômeno, o mito era uma valiosa forma de expressão para realizar essa tarefa. Assim, as histórias míticas davam conta da questão do ordenamento social, eliminando a instabilidade gerada por algo novo.

O mito foi, portanto, a primeira maneira encontrada pelo homem para explicar a realidade na qual se encontrava. Era conceituado como sendo uma intuição compreensiva da realidade fundamentada na emoção e afetividade, expressando o que o homem deseja e ao mesmo tempo seus temores. Como um relato fantástico de algo que ocorre no tempo, na história e no começo das coisas, o mito surge diante às situações de compreensão limitada para o homem. Segundo Malinowski (1984), o mito está ligado à boa-fé, uma vez que se destinam a explicar o inexplicável:

Os mitos são histórias que, muito embora se nos afiguram maravilhosas e inverossímeis, não deixam de estar relacionadas com toda a boa-fé, porque se destinam, ou pelo menos assim crê o seu contador, a explicar, por intermédio de algo concreto e inteligível, uma ideia abstracta ou concepções vagas e dificeis como Criação, Morte, distinções de raças ou espécies animais, as diferenças tarefas dos homens e das mulheres; [...]. (MALINOWSKI, 1984, p. 111)

Logo, não há como ter certeza, não há como definir verdades absolutas, porém há um grande esforço para através dessa compreensão dos mitos, da linguagem mitológica em seus

diferentes meios de transmissão de se apontar possíveis condutas sociais, religiosas, morais, políticas e ideológicas dos povos do passado. Sagrera (1967, p. 83) escreve "el mito fue el símbolo unificador del grupo social en cuyo seno fue elaborado. Satisfacia en ese grupo la necesidad intelectual de saber y de compreender, y servia de base a la religión. El mito mantenia de esta manera una especie de disciplina social." Segundo o autor, o mito unificou e disciplinou socialmente o grupo em que foi gerado, satisfazendo não só as necessidades intelectuais, como também servindo de base para a religião.

O mito ainda permitia que o sentimento de identidade e continuidade vigorasse e, talvez, por isso não houve a necessidade tão rápida de abandoná-lo ou substituí-lo. O mito só se construiu no passar do tempo e no contar e recontar um fato, as chamadas narrativas orais, como também garantem sua permanência num determinado período do tempo. Para a ocorrência do mito, é também necessária a existência de um patamar mínimo de organização social e de relações interpessoais.

Da antiguidade clássica ao Renascimento, o homem ocidental utilizou-se dos deuses da mitologia com o intuito de melhor compreender a si próprio ou para se convencer de que era possível qualquer forma de transcendência divina, à qual só seres extraordinários teriam acesso.

As aproximações entre o sagrado e o profano na Idade Média e a gradual humanização da matéria mítica antiga nesse período, provam que o homem soube adaptar ao seu tempo as visões antigas sobre o mundo fantástico dos deuses e dos heróis vencedores de todos os desafíos que a natureza impôs à humanidade.

Os gregos consideravam toda a gama de enredos e personagens, que hoje denominamos "mitologia grega", como parte de sua história. Além de usar o mito para explicar fenômenos naturais, variações de cultura, inimizades e amizades, a mitologia serviu como fonte de orgulho para se traçar ascendência de grandes líderes e heróis mitológicos ou até mesmo deuses.

Assim o mito foi um veículo importantíssimo no estabelecimento da identidade do Homem Grego. Os deuses, heróis, monstros e simples mortais que povoavam os lugares e histórias cantadas, figuradas e, posteriormente escritas, não eram simples personagens criados por uma mente fantasiosa ou infantil. Eles simbolizavam e representavam papéis e funções que revelavam a todos: jovens, crianças ou anciãos, homens ou mulheres, o que eles eram, pensavam e acreditavam. Deve-se ver o mito como algo integrado as atividades do espírito e como uma linguagem que necessita de um pouco de imaginação para dar forma a todas as cenas apresentadas por ele.

Embora pareça que as histórias e as personagens míticas, com suas ações, pertenciam a um quadro coerente de genealogias, lugares, poderes e atributos físicos, essa não é uma realidade simples de ser verificada.

Tentar estabelecer um sistema mítico bem definido que contribua com o melhor entendimento deste universo mental é tarefa árdua, principalmente se considerarmos que cada mito teve seu desenvolvimento próprio de acordo com as condições sociais ou históricas do lugar onde se originou e que as alterações podem ter ocorrido ao longo de um extenso período de tempo, o que teria resultado diferentes versões de um mesmo mito.

2.2.2 Concepções de mito

Muitos são os autores que se dedicam a estudar e compreender a importância do mito para os povos indígenas e sua conservação e manutenção no tempo.

Grimal (1982) argumenta que "toda a vez que se aborda o estudo de um mito grego, percebe-se que os textos que os narram apresentam um número infinito de variantes e que, de acordo com as épocas, o mito não é exatamente o mesmo.", significando que desde as origens, os mitos tem sido objeto de incessante trabalho. Eles nasceram, viveram e se transformaram desde o pensamento antigo até nossos dias, isto é, as gerações não exigiam que os mitos exprimissem, em cada época, a mesma verdade. Esse autor reforça ainda que "um mito grego é sempre, para nós, em certo grau, uma elaboração complexa, já que a reflexão sobre ele começou bastante cedo e tendeu incessantemente a modificá-lo." Não é, para o autor, uma realidade independente, mas algo que evoluiu segundo as condições históricas e étnicas; e que, em alguns casos, conserva testemunhos inesperados sobre situações que, não fosse o mito, estariam esquecidas.

Detiene (1992) diz que "na realidade, o que a ciência dos mitos revela e que nos salta aos olhos, repentinamente, é que a mitologia dos gregos está repleta de histórias indecentes, sustenta palavras incongruentes, fala uma linguagem insensata." Seja como for, a mitologia nos apresenta deuses que representavam a natureza e seus fenômenos, mas também revela os bens e males que afligiam o ser humano e igualmente, os sentimentos que habitavam o seu âmago. A Terra, o Céu, o Sol, o Dia, a Noite, o Oceano, os Rios, os Ventos, a Fome, os Massacres, a Velhice, o Amor, o Ódio, a Justiça, a Ternura entre tantos outros, foram personagens divinas cujas histórias os poetas narravam e cujas imagens os artistas fixavam. Tais práticas apenas eram possíveis porque a memória ou o exercício mnemônico era

entendido como algo relevante entre os gregos. Muito além de iniciar uma narração, frases conhecidas como "era uma vez" ou " há muito tempo atrás" faziam referência a um passado que merecia e precisava ser lembrado, porque nele estão contidas as raízes de seus costumes e de sua tradição. Tanto o mito quanto a memória tinham a função de dizer ao grego o que e quem ele era.

Campbell em suas obras "O poder do mito" (1990) e "As transformações do mito através do tempo" (1990) nos apresenta mitos como "histórias de nossa busca da verdade, de sentido, de significação, através dos tempos", funcionando como pistas para as potencialidades espirituais da vida humana. Ressaltando a importância do mito, o autor afirma que uma sociedade desprovida de um mito que a sustente e lhe dê coerência caminha para a dissolução e define mito como uma seqüência de idéias aceitáveis concernentes ao cosmos, as suas partes, nações e outros grupos humanos. Esse autor acrescenta, ainda que o mito está ligado à pedagogia do indivíduo, fornecendo-lhe uma pista que lhe sirva de guia e sintoniza a pessoa com o ciclo de sua própria existência, com o ambiente em que ela vive e com a sociedade que já está integrada nesse ambiente.

O mito está diretamente ligado à necessidade do ser humano se transcender através da sua espiritualidade, das suas crenças, das suas fés. O mito surge, então como um guia, como um exemplo, que acalma os espiritos mais descontentes com a realidade, ajudando-os a se adaptarem a sua realidade. Assim sendo, a importância do mito está na formulação da organização sócio-cultural dos diversos povos do mundo.

O especialista Eliade (2000, 2006,2007) estudioso de história comparada das religiões, em suas várias obras, atribui importância especial ao contexto religioso do mito. É grande a freqüência dos mitos que abordam a origem dos deuses (mitos teogônicos) e do mundo (mitos cosmogônicos), dos homens, de determinados ritos religiosos, de preceitos morais, tabus, pecados e redenção. Em algumas religiões, os mitos formam um corpo doutrinal e estão estreitamente relacionados com os rituais religiosos, fato que levou alguns autores a acreditar que a origem e a função dos mitos é explicar os rituais religiosos, porém essa hipótese não foi aceita universalmente, pois a formação dos rituais não era esclarecida e existiam mitos que não correspondem a um ritual.

Para Vansina (1968, p.168) o conceito de mito, também está associado à religião "Los relatos didacticos son testimonios cuyo objeto es instruir, intentan explicar el mundo, la cultura y la sociedad. Cuando esta explicación es dada con referencia a un origen religioso, se tiene necesidade del mito." Segundo o autor, caso a explicação não tenha nada a ver com religiosidade não se classificaria como mito, devendo, para ele, incluir os princípios de caráter

particular das religiões primitivas. Isso explicaria o extremo cuidado que se tem em sua transmissão.

Nesse sentido, o mito possui uma linguagem apropriada para a religião. Não significando que a religião, muito menos o mito, conte uma história falsa, e sim que ambos traduzem em descrições e narrações uma criação que ultrapassa o senso comum e a razão humana e, sendo assim, não são aceitos meros conceitos analíticos. Religião e mito divergem não em relação à verdade ou falsidade das narrações, mas em relação ao tipo de mensagem transmitida. Patai (1972, p.05), reforça que "o mito é um instrumento religioso tradicional, que opera validando leis, costumes, ritos, instituições e crenças, ou explicando situações socioculturais ou fenômenos naturais, que assumem a forma de história, que se acreditam verdadeiras, acerca de seres divinos e heróis".

Alguns autores como Patai (1972), acreditam que os mitos são histórias dramáticas que constituem um instrumento sagrado. Ele valida e autoriza costumes, ritos, instituições, e crenças, sendo muitas vezes responsável pela sua criação, devendo ser julgados como meio de atuar sobre o pensamento. A esse respeito Malinowsk (1984, p.104), diz que o mito é "uma ressurreição narrativa de uma realidade primitiva, contada em sede de profundas necessidades religiosas, vontades morais, submissões sociais, direito e mesmo requisitos práticos". A religião normalmente determina um comportamento perante Deus, o sagrado e os homens, e é, por vezes, compatível com conceitos racionais e em princípios sistematizados.

Segundo Eliade (2007) um mito conta como graças aos feitos e intervenções dos Seres Sobrenaturais tem-se a realidade total dos cosmos, isto é, o mundo ordenado e organizado como é hoje. O autor mostra que na verdade a função do mito é justamente tornar possível a vida atual, ou melhor, o relato dos acontecimentos primordiais foi essencial para que o homem tenha chegado a ser o que é. Se existe o mundo e existe o homem, é porque os seres sobrenaturais desempenharam uma atividade criadora no começo do universo,

Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do "sobrenatural") no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural. (ELIADE, 2007, p.11)

Esse autor reforça que o mito, nas civilizações primitivas, desempenhava o papel de preservar e impor os princípios morais pregados pela religião, colaborando para manter a ordem e a organização do povo. Detiene (1992, p.09) corrobora com esse pensamento, dizendo que "não há povo cuja história não tenha começado com fábulas ou com a mitologia."

O relato dos mitos apresenta-se como uma das leituras que retrata a formação social humana, uma vez que um povo constrói suas narrativas sobre o pedestal que sustenta a sua cultura. Campbell (1990, p.07) reafirma isso dizendo que "O material do mito é o material da nossa vida, do nosso corpo, do nosso ambiente; e uma mitologia viva, vital, lida com tudo isso nos termos que se mostram mais adequados à natureza do conhecimento da época." Pode se entender disso que o mito é uma fotografía da realidade, bastando apenas ser interpretado para mostrar fatos ligados a uma cultura e toda a carga histórica que traz em si.

Da mesma forma que Eliade (2007), para Levi-Strauss (1985), o mito é também a narração da origem das instituições tribais e em alguns povos, as chamadas "sociedades frias⁵", ele tem a função de anulação da história pela reintegração no tempo dos antepassados, isto é, dos Seres Sobrenaturais. Por outro lado, Strauss preocupa-se em estabelecer a estrutura comum às narrações míticas.

"Um mito diz respeito, sempre, a acontecimentos passados: "antes da criação do mundo", ou "durante os primeiros tempos", em todo caso, " faz muito tempo". Mas o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente. Esta se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro. (LEVI-STRAUSS, 1985, p.241)

A relação entre passado, presente e futuro se dá a partir da repetição das ações das personagens que se seguem temporalmente, sendo este um traço estrutural importante nos mitos e que lhe garante uma espécie de circularidade narrativa. Essa repetição identifica uma unidade estabelecida.

[...] a religiosidade dessa experiência deve-se ao fato de serem reatualizados acontecimentos fabulosos exaltantes. Significativos de se assistir de novo às obras criadoras dos seres sobrenaturais; deixa-se de existir nos mundos de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, autoral, impregnado da presença dos seres sobrenaturais. Não se trata de uma comemoração dos acontecimentos míticos, mas da sua repetição. As personagens do mito tornam-se presentes e passa-se a ser contemporâneo. (ELIADE, 2008, p. 23).

Os aspectos sagrados do mito, conforme o autor, são garantidos pela repetição dos rituais e cerimônias sagradas que relembram os acontecimentos e ações dos Entes sobrenaturais, com o objetivo de reviver o tempo original, ao mesmo tempo em que dá forças ao mito e ao que ele explica. Isso permite concluir que a mitologia clássica apresenta uma

-

⁵ Ao denominar "sociedades frias", o autor separa os povos dotados de história dos que não a possuem. Ele argumenta que estes últimos deliberadamente subordinam a história ao sistema e à estrutura, e por causa desta subordinação as sociedades onde eles vivem podem ser chamadas de "frias".

forma canônica dos primeiros mitos que foram modificados ou tiveram alguns elementos acrescentados, inclusive filosóficos. No entanto, essas alterações não afetaram a criação e a sobrevivência dos mitos, e ainda, não prejudicou a garantia de cumprir a sua missão de tornar o passado inteligível e compreensível, adquirindo permanência, importância e significado universal.

É certo que um grande número de povos sentiu-se subjugado por essas narrativas inesquecíveis que aparecem em formas surpreendentemente coincidentes em centenas de outras culturas diferentes, o que Jung (1938) denominou "inconsciente coletivo".

Esse "inconsciente coletivo" criou mitos idênticos em povos de nível evolutivo semelhante, mesmo que esses povos não tenham tido nenhum tipo de contato. Jung reafirma a existência de reminiscências impessoais ou heranças que explicam o fenômeno de certas histórias estarem repetidas por toda a terra de forma idêntica. O autor considera impossível imaginar que um povo, mesmo o mais primitivo, insistisse em preservar mitos e cumprir rituais que não fizessem parte de uma realidade subjacente, o que os tornariam ineficazes. Logo, é plausível a idéia do autor sobre a presença de imagens primordiais de caráter universal humano (arquétipos).

Através do conceito de arquétipo, Jung abriu para a Psicologia a possibilidade de perceber nos mitos diferentes caminhos simbólicos para a formação da Consciência Coletiva. Nesse sentido todos os símbolos existentes numa cultura e atuantes nas suas instituições são marcos do grande caminho da humanidade das trevas para a luz, do inconsciente para o consciente. (JUNG, apud BRANDÃO, 1994, p. 9).

2.2.3 Mythos e logos

Discutindo a questão do mito e o seu relacionamento com a sociedade em que este está inserido Vernant (1992) parte da distinção entre *mythos* e *logos*. Segundo o autor, inicialmente, *mythos* e *logos* não eram opostos; o distanciamento entre os pensamentos mítico e lógico só se estabeleceu entre os séculos oitavo e quarto a.C. O surgimento da palavra escrita contribuiu para esse distanciamento. A escrita inaugura uma nova forma de pensamento e marca um estágio mais avançado daS técnicas, pois a organização do discurso escrito é paralela a uma análise mais cerrada, um ordenamento mais estrito da matéria conceitual. Esse autor pressupõe, dessa forma, um processo de racionalização do real: Na e pela literatura escrita instaura-se esse tipo de discurso onde o *logos* não é mais somente

palavra [como o *mythos*], onde ele assumiu o valor de racionalidade demonstrativa e se contrapõe, nesse plano, tanto pela forma quanto pelo fundo, à palavra *mythos*. (VERNANT, 1992: 174).

A racionalização pretende formatar o universo todo dentro de paradigmas lógicos e ontológicos coerentes e onicompreensivos. A racionalidade mítica é uma das diversas modalidades com que a razão humana se manifesta. Perguntar-se se a visão mítica é verdadeira, significa já aceitar as regras do jogo definidas unilateralmente pela racionalidade lógica. O mito é outra forma de conhecimento, cuja validade não pode ser avaliada somente com critérios pertencentes a uma forma de racionalidade diferente.

Sucessivamente, a razão lógica acaba como que estilhaçando o mito, separando as várias funções que ele exercia ao mesmo tempo.

Acontece que, ao querer conquistar todas as funções do mito, a razão rompe a unidade e o equilíbrio que antes regulavam as atividades do mundo mítico. O advento da modernidade, promovido pelo desenvolvimento da razão, provocou a emancipação de cada função especializada. Cada uma delas escapando a todo o controle e se desenvolvendo por sua conta com o risco de desequilibrar todo o conjunto. Desde então, cada uma destas funções tenta recompor, por própria conta, aquela unidade perdida. Para isso procura elaborar novas estruturas, como se estas ressuscitassem a estrutura original mítica. (MOURA apud MORAIS, 1988, p.53).

A exaltação positivista do conhecimento científico, como nova religião da humanidade, e a sucessiva crise da racionalidade moderna, são também sintomas de um anseio por esta unidade perdida. Isso não significa renunciar a uma em detrimento de outra. O importante é repensar tudo numa perspectiva que recupera as várias formas de racionalidade humana, articulando-as dialogicamente entre elas, e rejeitando qualquer pretensão de hegemonia absoluta.

Leenhardt (1947) ressalta que o mito é sentido e vivido antes de ser inteligido e formulado. É a palavra, a imagem, o gesto, que circunscreve o acontecimento no coração do homem, emotivo como uma criança, antes de fixar-se como narrativa. Na medida em que pretende explicar a complexidade do real, o mundo e o homem, o mito é lógico e irracional. Abre-se como uma janela a todos os ventos, presta-se a todas as interpretações: decifrar o mito é, portanto, decifrar-se.

Através dos mitos, instituiu-se o que chamamos de "conhecimento", e nele está contido toda a perspectiva da linguagem, da comunicação, o sentido de história, o ponto de partida de um saber metódico, sistemático e científico. Não se pode negar a importância e a influência do pensamento mítico no linear do nosso pensamento (histórico) e até mesmo na vida das pessoas. Também, não se pode desconsiderar ou descartar a visão, que, até então foi

a base para as grandes pesquisas e referências aos filósofos da natureza, à história, à ciência e a muitos outros campos de pesquisa. O mito abriu passagem para a religião, e, posteriormente para uma nova forma ou uma nova visão do pensar: a filosofia.

Em "Aspectos sagrados do mito e do *lógos*" de Pereira (2006), a autora diz que ambas as palavras tiveram praticamente a mesma origem e uso iniciais, mas, após ocorrer uma diferenciação no uso, o mythos, ficou vinculado às narrativas acerca dos deuses, e o logos, revestiu-se do aspecto lógico da filosofia.

Os primeiros filósofos preocupavam se em descobrir o princípio que teria dado a existência ao mundo, trouxe uma nova forma de ver e explicar a origem do mundo físico. Esse novo jeito de ver o mundo fez com que o mito começasse a ser questionado pelos gregos e, aos poucos, a sua explicação de mundo descartada. Os filósofos da época começaram a questionar a relação que os homens possuíam com os deuses, não acreditavam que esses poderiam ter formas iguais aos humanos e serem apenas um homem comum apenas um pouco mais aperfeiçoado. Apesar de todos os questionamentos dos filósofos, o mito sobrevive.

2.2.4 Relação identidade x mito

Através das explicações do mito é possível estabelecer a relação entre mito e identidade. O mito revela toda a história de um povo, enfim a identidade cultural das pessoas que pertencem ao grupo que acredita e vive esses mitos. A identidade cultural é constituída por aqueles aspectos de nossas identidades que surgem do nosso sentimento de "pertença", (HALL, 1977, p. 8).

O sentimento de pertença mencionado por Hall (1977) é manifestado pelo mito. Identificar-se como membro de um grupo que possui determinado mito é reconhecer-se nele. É reconhecer-se como pertencente aquela raça, cultura étnica, língua, religião e nacionalidade. Essa identificação do indivíduo ou grupo proporciona que este se localize e seja localizado em um sistema social, assim a identidade individual está relacionada com a identidade do grupo. O mito é o retrato do povo. Mostra o tipo de homem, de sociedade e o seu acervo cultural, sendo considerado como uma marca que o identifica. Além disso, proporciona um constante encontro do homem com suas origens.

O mito é considerado formador e controlador do comportamento humano. Explica a realidade atual com o objetivo de satisfazer as necessidades religiosas e as aspirações morais. Cria ou estabelece relação da identidade do homem com o mito, como forma de explicar sua existência e a existência da própria sociedade.

[...] o mito responde ao imaginário e à formação ideológica que, mediante mecanismos de ordem histórico-social, produzem efeitos de identidade. Por essa razão, é no e pelo mito que essas sociedades se instituem, uma vez que a narrativa mítica se apresenta como a explicação de seu próprio existir e da existência do mundo. (FERNANDES, 2003, p.07)

Muito rico quanto a seu significado existencial, o mito preenche o vazio da própria memória cultural do homem. Além de explicar a origem, ele propicia ao indivíduo reviver o tempo dos primórdios através das narrativas míticas e da repetição de rituais sagrados para não perder a sua validade, possibilita ainda o reencontro com os entes sobrenaturais e ações fantásticas. Dessa forma, a influência do mito na formação da identidade só ocorre quando se dá a integração do homem com a cultura, bem como sua aceitação, que, no caso do homem amazônico, acontece através da convivência harmônica com a natureza. As histórias míticas fazem parte da identidade do homem, principalmente do indígena. São movidos pelos diferentes modos e maneiras de retratar a realidade sendo o resultado da relação entre o homem, sua cultura e o meio em que vive.

O conjunto de conhecimentos transmitidos para as gerações mais jovens no decorrer dos tempos trouxe informações de grande utilidade para o mundo pós-moderno como remédios, tipos de alimento, maneira de andar na floresta, enfim conhecimentos que trouxeram benefícios à sociedade contemporânea que de certa forma contribuem para manter vivas as tradições milenares. Esses saberes reafirmam a identidade, fortalecem o mito e validam a identidade daqueles que os aceitam como verdades absolutas.

Uma dessas funções é de ser a história verdadeira em que se funda a sociedade. Processando-se como memória atualizadora, o mito estabelece a ligação entre as várias gerações, permitindo criar um efeito identitário, através do qual a nação-povo manifesta uma consciência de homogeneidade e continuação. (FERNANDES, 2003, p.09)

Compreendido como uma narrativa fundadora que explica o presente a partir de eventos que se realizaram no passado imemorial, o mito funciona como mecanismo aberto de fazer a história, que se sustenta na/ pela memória. Assim, não é estático nem homogêneo.

As rápidas e constantes transformações sociais se contrapõem a identidade, pois de alguma maneira interferem na cultura do homem e, consequentemente no mito. As mudanças da sociedade brasileira que vivia, há 60 anos atrás, em sua grande maioria, no campo, isto é, predominantemente levavam uma vida rural sobrevivendo da agricultura, mostra que os seus valores e sua identidade apresentam traços de uma vida tipicamente ligada aos meios naturais de sobrevivência, uma relação muito próxima com a Natureza, o que favorece a presença de elementos míticos em sua vida.

Nesse caso, o mito está presente na cultura local e faz parte da identidade de modo acentuado quando se estabelece a relação entre esse homem e o seu meio através do conhecimento e da cultura adquiridos no cotidiano e repassados com o tempo.

O valor do mito está, portanto na cultura local. Quando o homem busca a plenitude, o preenchimento do vazio deixado pelas mudanças é o mito que vai responder a essa inquietação. Eliade (2000) refere-se a isso como o retorno, mostrando a importância do mito na vida do homem contemporâneo, validando esse conhecimento, que tem implicações na identidade individual e coletiva, no seu comportamento e, consequentemente, na própria sociedade.

Existe, obviamente, a interferência de alguns aspectos que implicam em mudanças e até mesmo erradicação de acervos culturais. Um exemplo disso foi o processo de colonização da Amazônia quando foi dizimada uma infinidade de povos indígenas que desapareceram juntamente com sua cultura. Entretanto o mito não desaparece. Apenas sofrem adaptações que irão satisfazer as necessidades da geração atual. Estabelece uma ligação entre o homem e suas origens, sua memória cultural e a explicação da história dos povos primitivos. Segundo Malinowski (1984, p.128), o mito "não é para o nativo nem uma história falsa, nem um relato de um passado morto e enterrado; é a afirmação de uma realidade maior ainda parcialmente viva." Assim, a memória faz com que o mito permaneça vivo na sociedade oral, guiando sua vida diária em comunidade.

O mito é, para Malinowski (1984, p.110), "uma manifestação de uma realidade primitiva maior e mais relevante, através da qual são determinados a vida, os destinos e as actividades da actual humanidade [...]". Representa, na visão do autor, um dos últimos recursos para a preservação de importantes valores culturais e a própria existência de comunidades inteiras, ora contrapondo-se a mudanças que na maioria das vezes menospreza a cultura local em nome de outros interesses, ora ajustando-as as necessidades da comunidade a qual pertence.

2.2.5 Tipos de mitos

2.2.5.1 Mitos cosmogônicos e mitos de origem

Cabe ao mito oferecer explicações e respostas a tudo que o homem não tinha possibilidade de fazer, como por exemplo, aos questionamentos sobre a origem, o começo da humanidade e do mundo. Todas essas questões são respondidas através do mito. O mito que trata das explicações sobre o início de tudo são chamados de cosmogônicos ou mitos sobre o

nascimento do cosmos. Tratam do começo de tudo: animais, plantas, família, trabalho, doença, morte, mal e dos próprios deuses.

Os mitos e seus relatos tornaram-se parte dos rituais religiosos da vida diária, uma vez que eles eram relacionados a todas as ocorrências comuns e repetidas: estações do ano, o plantio e colheita das lavouras, o nascimento de uma criança, ou a morte de um adulto.

Os mitos cosmogônicos são geralmente atualizados nos rituais por remeterem a um tempo original, forte, sagrado. Para Eliade (2007), o mito de origem só tem sentido quando explicado através da cosmogonia, que seria seu estado anterior. Qualquer coisa se origina depois que o mundo já está formado e está intimamente ligada à ideia de criação desta coisa, assim torna-se também uma cosmogonia. É comum encontrar nas várias mitologias a figura de um criador, um demiurgo que, por ato próprio e autónomo, estabeleceu ou fundou o mundo em sua forma atual. Os mitos desse tipo costumam mencionar uma matéria preexistente a toda a criação: "o oceano, o caos (segundo Hesíodo) ou a terra (nas mitologias africanas).

Eles relatam o surgimento do Universo, enquanto que os mitos de origem narram ou justificam uma situação nova, vindo prolongar e completar o mito cosmogônico. Por estarem contidos nesse, geralmente inciam com uma descrição da cosmogonia.

Toda historia mítica que relata a *origem* de alguma coisa pressupõe e prolonga a cosmogonia. Do ponto de vista da estrutura, os mitos de origem homologam-se ao mito cosmogônico. Sendo a criação por excelência, a cosmogonia torna-se o modelo exemplar para toda espécie de "criação". [...] Todo mito de origem conta e justifica uma "situação nova" _ nova no sentido de que não existia desde *o início do Mundo*_. Os mitos de origem prolongam e completam o mito cosmogônico: eles contam como o Mundo foi modificado, enriquecido ou empobrecido. (ELIADE, 2007, p. 25-26)

Os mitos, segundo o autor, recordam sumariamente os momentos essenciais da Criação do Mundo, para, em seguida, narrar a genealogia da família real, ou a história tribal, ou a história da origem das doenças e dos remédios e assim por diante. Não significa que o mito de origem seja uma imitação ou copia do modelo cosmogônico, porém todo novo aparecimento – um animal, uma planta, uma instituição – implica a existência de um Mundo. Mesmo quando se trata de explicar como, a partir de um estado de coisas diferentes, se chegou à situação atual, por exemplo, de que modo o Céu se afastou da Terra, ou como o homem perdeu a imortalidade, há que se iniciar pela cosmogonia: "No início, no tempo em que os céus, o sol, a lua, os astros, os planetas e a terra não tinham ainda aparecido, quando nada tinha ainda aparecido, etc." (ELIADE, 2000. p, 30). Portanto, o mito cosmogônico serve de modelo para toda a espécie de criação. É o modelo exemplar de toda a espécie de "fazer",

não só porque o Cosmos é o arquétipo ideal, mas também porque é uma obra divina, estando, portanto, santificado na sua própria estrutura.

Não basta conhecer o mito da origem, é preciso recitá-lo, isto é, proclamar o seu conhecimento. Ao recitar ou celebrar o mito da origem, evoca-se, junto com ele, uma atmosfera considerada sagrada, assim como é vivida e sentida no momento em que esses acontecimentos milagrosos se passaram. O tempo mítico das origens é um tempo forte e poderoso, porque foi transfigurado pela presença ativa e criadora dos Seres Sobrenaturais. Ao recitá-lo faz-se, também a reintegração a esse período fabuloso e, volta-se de certo modo a esse tempo evocado, partilhando da presença dos Deuses ou dos Heróis. Pode-se dizer que vivendo os mitos, passa-se do tempo profano e cronológico ao tempo sagrado, o tempo primordial.

Os mitos cosmogônicos e os de origem são relembrados em momentos especiais da vida do homem: doenças, iniciação, fertilização, nascimento e até mesmo em ocasião da guerra e da morte. Nessas situações de retorno às origens, tem-se a oportunidade de recomeçar, nascer de novo.

Fica-se a impressão de que, para as sociedades arcaicas, a vida não pode ser *reparada* mas apenas *recriada* através de um regresso às origens. E a origem por excelência é a explosão prodigiosa de energia, de vida e de fertilidade que ocorreu por ocasião da Criação do Mundo. (ELIADE, 2000, p.32)

Por isso, os homens o pronunciam em todas as circunstâncias em que há qualquer coisa para ser feita ou criada. Por serem repetidos em situações importantes, o homem das sociedades tradicionais sente a unidade fundamental de todas as espécies de obras ou de formas, sejam elas de ordem biológica, psicológica ou histórica.

2.2.5.2 Mitos escatológicos

Associado a preocupação em descobrir a origem de tudo, mitos cosmogônicos, também está a preocupação com a morte. A morte associada ao medo do Fim do Mundo, com a extinção do povo e do universo é também uma das indagações do homem. São os mitos escatológicos que abordam esse assunto. Sempre relacionados aos mitos cosmogônicos (de origem, nascimento), os mitos escatológicos tem temática oposta, o Fim do Mundo e da morte dos que nele vivem.

Para a mitologia, a morte não é visto como um fato natural, e tido como um elemento que precisa ser justificado e a solução estaria em um outro plano de realidade.

Encontra-se na mitologia algumas explicações para justificar seu surgimento. Alguns mitos falam que nos primordios não existia a morte, narram que o homem era imortal e a desfrutava no paraíso, num tempo considerado de perfeição. A morte teria surgido como punição para algum erro, alguma ofensa cometido pelo homem, o que o levou a perder a imortalidade, conforme Eliade (2007, p. 16)

Ele é mortal porque algo aconteceu *in illo tempore*. Se esse algo não tivesse acontecido, o homem não seria mortal - teria continuado a existir indefinitivamente, como as pedras; ou poderia mudar periodicamente de pele, como as serpentes, sendo capaz, portanto de renovar sua vida, isto é, de recomeça-la indefinidamente. Mas o mito de origem da morte conta o que aconteceu *in illo tempore*, e, ao relatar esse incidente, explica *por que* o homem é mortal.

Portanto, a morte na mitologia não é algo natural, é tida como um castigo a algum ato errado cometido pelo homem merecendo ser mortal e obrigado a trabalhar para viver, trabalhando de acordo com determinadas regras.

A perda de sua imortalidade e sua consequente expulsão do paraíso seriam punições aplicadas especificamente à humanidade. No Gênesis, a morte como castigo à humanidade surgiu quando esta desejou ultrapassar seus limites de conhecimento. Outros mitos associam a morte como parte de um ciclo vital assim como o nascimento e a sexualidade. Esse era um pensamento possivelmente surgido em antigas comunidades agrícolas.

Os mitos escatológicos que narram o Fim do Mundo o retratam sempre como uma grande destruição advinda da conseqüência de um conflito em escala universal ou uma batalha final entre os deuses. Os mitos do Fim do Mundo com certeza tiveram relevância na história da humanidade. Eles evidenciaram, segundo Eliade (2007, p. 52) a "mobilidade" da "origem", isto é, após o Fim do Mundo é preciso recomeçar, esse recomeço é a réplica do começo absoluto, a cosmogonia, explicando, assim a mobilidade da origem do Mundo o que traduz a esperança do homem da presença continua e periódica da renovação, acreditando que o essencial não é o Fim, mas a certeza de um novo começo.

[...] estes mitos do Fim do Mundo, que implicam mais ou menos claramente a recriação de um Universo novo, exprimem a mesma idéia arcaica e extremamente difundida da "degradação" progressiva do Cosmos, carecendo de destruição e de recriação periódicas. (ELIADE, 2000, p. 56)

Partindo desse princípio, a concepção de destruição do Mundo não é uma concepção pessimista, e sim necessária ligada a perfeição e beatitude da cosmogonia, enxergando a Idade do Ouro não mais no passado, mas também no futuro, pois o conhecimento daquilo que aconteceu *ab origine* da cosmogonia, faculta o conhecimento daquilo que acontecerá no

futuro. Essa mobilidade da origem do Mundo traduz a esperança do homem de que o seu Mundo estará sempre lá, mesmo que seja periodicamente destruído.

Mitos sobre cataclismos cósmicos contam como o Mundo foi destruído e a humanidade aniquilada. Muitos deles abordam a sobrevivência apenas de um casal ou de poucos sobreviventes que repovoarão a terra após a destruição, assemelhando-se a passagem bíblica do Antigo Testamento: O Dilúvio. São inúmeros os mitos que falam de uma grande devastação na terra causada por uma inundação, que já teria acontecido, mas que deva reproduzir-se num futuro mais ou menos próximo. Outros falam de uma grande destruição de natureza bélica ou cósmica. Em todos esses mitos há a presença de um salvador que resgata alguns poucos eleitos por Deus.

Esse salvador seria um próprio ancestral do povo que move uma batalha final contra as forças do mal, que ao vencer inaugura um novo tempo de criação, a volta as origens abrindo caminho para a regeneração da humanidade, que segundo seria o retorno a um tempo perfeito, um regresso as origens.

Regressando as origens o homem, novamente desfrutaria de um tempo sagrado, reforçando o pensamento de que o importante é ter consciência da réplica do começo absoluto, a cosmogonia.

Os mitos escatológicos deram origem a movimentos proféticos que ainda persistem em nossos dias. Representam, também, o triunfo de uma História Sagrada, pois o fim do mundo vai revelar o valor da religiosidade nos atos humanos segundo os quais serão julgados.

2.3 A Tradição Oral

Foi no século XIX que surgiu o conceito de tradição oral. Surgiu na atmosfera do Romantismo e se mantiveram dela tanto a literatura das camadas mais intelectuais quanto das camadas e nações de cultura ágrafa. A tradição oral é considerada um recurso das sociedades ágrafas para transmitir sua cultura e sua história, englobando mitos, contos, crenças, relatos, histórias e outros.

Em las regiones del mundo habitadas por pueblos que no poseen escritura, la tradición oral es la principal fuente histórica que puede ser utilizada para la reconstrucción del pasado. De igual modo, entre los pueblos que conocen la escritura un número de fuentes históricas, entre las más antiguas, descansam sobre tradiciones orales. (VANSINA, 1968, p.13)

Para Vansina, nas sociedades ágrafas, a tradição oral é um recurso para entender e conhecer o passado. As tradições orais são fontes históricas cujo caráter próprio, a oralidade,

tem a particularidade através da qual se solidificam de geração a geração na memória humana. É um testemunho transmitido oralmente de uma geração a outra e que mesmo os povos que conhecem a escrita hoje, tem suas bases na tradição oral.

Vansina (1980, p.157) ressalta que "uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocuções-chave, isto é, a tradição oral.", definindo, assim a tradição oral como "um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra."

A tradição oral difere das fontes escritas por suas características particulares que são o verbalismo e sua maneira de transmissão. A fonte escrita tem como objeto de transmissão de um conhecimento ou saber um documento escrito que quando necessário é buscado não tendo seu conteúdo alterado, não importando quantas vezes seja consultado. Já a tradição oral, tem o verbalismo como transmissão, correndo o risco de o indivíduo alterar seu conteúdo a cada vez contada, produzindo, dessa forma uma nova versão.

Quanto à maneira de transmissão, variam de acordo com a sociedade. Vansina (1968, p.44) revela que a transmissão da tradição oral pode acontecer a partir de regras ou não e que quando os modos de transmissão existem, objetivam conservar o testemunho fiel, assegurado pela preparação de pessoas a quem são confiadas as tradições do grupo e pelo exercício de um controle de cada instituição. Reforça, ainda que o uso da memória, também pode contribuir para garantir uma reprodução fiel das tradições.

Sabe-se que há sociedades em que os nomes de antepassados são contados, um a um, de geração em geração, recuando mais de três séculos no tempo. Em outras, fatos históricos são narrados com detalhes de hora, clima e frases enunciadas, com uma distância temporal de mais de um século. Em muitas etnias, as narrativas sagradas precisam ser declamadas seguindo um ritual, muitas vezes por dois declamadores (ou cantadores) atuando juntos. As histórias que não são sagradas, mas que se transmitem de geração em geração, devem ser contadas pelas pessoas certas. Aquelas em que se reconhece o dom e o direito de narrar. Em geral, são pessoas mais velhas. Isso se explica por dois motivos. O primeiro pelo fato de que os mais velhos já ouviram as histórias muito mais vezes, já assimilaram suas variações possíveis, já as associaram — por sua reflexão e conhecimento acumulado — com outras histórias, com outras narrativas e com as situações vividas por suas comunidades. O outro motivo é o fato dessas sociedades darem aos mais idosos um lugar e uma função de prestígio na vida em comunidade.

Acrescenta-se a maneira de transmissão o fato de o contador que, sem jamais ter sido

testemunha direta do que relata poder escolher entre as diferentes variantes de que dispõe acrescentar e transformar o texto de forma que atenda as necessidades de entendimento de seus ouvintes. Nesse sentido, o texto de tradição oral é um lugar onde se deposita a história catalisada por certa cultura, o vestígio dos eventos do passado e alguns fatos ou algumas personagens que com o passar das gerações adquiriram relevante importância.

Segundo Vansina (1980, p.158) "Uma tradição é uma mensagem transmitida de uma geração para a seguinte. Mas nem toda informação verbal é uma tradição." O boato é um exemplo de mensagem transmitida, mas por ser resultado do ouvir dizer não pode ser considerado como tradição, entretanto se repetido por gerações posteriores pode dar origem a uma tradição. Assim sendo, a origem de uma tradição pode ser um testemunho ocular, um boato ou uma nova criação baseada em diferentes textos orais existentes, desde que transmita evidências para as gerações futuras.

Numa sociedade oral, a transmissão de status social, direitos e obrigações de cada membro é responsabilidade da tradição. Segundo Vansina (1982, p. 163), toda instituição social e todo grupo social tem uma identidade própria que traz consigo um passado inscrito nas representações coletivas de uma tradição que o explica e justifica. A tradição, neste caso específico, serve para fortalecer e manter a instituição social da qual depende.

Nas sociedades de tradição oral, a ausência de tradição escrita não significa ausência de tradição gráfica. Nelas, é muito presente a pictografia nas decorações de potes e de cabaças, os tecidos, as escarificações etc. Não tendo, obviamente, a função de transcrever a fala como o alfabeto. Sua função é de manter a memória social, onde os homens e suas particularidades são colocados no centro de toda história, tornando-se o criador e a criatura de suas práticas sociais.

A memória social revela-se criativa, propiciando que contínuas gerações conheçam e compreendam a cultura e a sociedade humana, o presente e o passado sob diferentes enfoques permitidos pela união da literatura oral e escrita, somando detalhes de fatos reais e verdadeiros, ficcionais ou lendários.

Le Goff (1994) ressalta que as sociedades em que a memória social é, sobretudo, oral ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita permitem compreender a luta pelo domínio da memória. Sentem a necessidade de mantê-la e controlá-la. Memória e sociedade são os pilares que constituem a cultura. Memória, como mecanismo de retomada e compreensão do objeto de estudo, mitos, contos e lendas, enquanto elementos significativos da literatura oral e escrita. Sociedade, como ambiente onde se criam, reproduzem ou morrem

os significados dos referidos relatos construídos e reconstruídos pela memória, dinamizando, modificando e/ou perpetuando a cultura e seus alcance.

2.3.1 O tempo, o espaço e a verdade histórica

Os textos de tradição oral estão imersos em uma cultura e em uma concepção que lhe concedem grande número de suas particularidades. Particularidades relacionadas com a história. São elas: a noção de tempo, espaço, de verdade histórica e da causalidade.

2.3.1.1 O tempo

No tocante ao tempo e espaço as sociedades de tradição oral têm seus próprios sistemas de medi-los. Todas as sociedades orais dividem o tempo em unidades, baseando-se em atividades humanas ligadas à ecologia (mudança de lua, estações de secas, em anos de duração variada, ou em ciclos mais longos) ou em atividades sociais periódicas (cerimônias que retomam regularmente). A cronologia oral está sujeita a distorções concomitantes e que agem em sentidos opostos: ora prolongam ora encurtam a verdadeira duração dos acontecimentos passados. Halbwachs (2006), assim define o tempo na sociedade oral:

[...] a vida em sociedade implica em que todos os homens entram em acordo sobre tempos e durações, e conhecem muito bem as convenções de que são objeto. Por isso, existe uma representação coletiva do tempo talvez ajustada aos grandes feitos da astronomia e da física terrestre, mas nesses contextos gerais a sociedade a estes superpõe outros, de acordo principalmente com as condições e hábitos de grupos concretos. (HALBWACHS, 2006, p. 113-114).

O tempo, segundo o autor, é convencionado a astronomia, a física e as necessidades do grupo. A profundidade temporal retrocede até certo limite, mais ou menos distante conforme o grupo a que pertença. Vansina (1980, p. 169) diz que "Cada instituição tem sua própria profundidade temporal. A história da família não remonta a um passado muito distante porque esta conta apenas três gerações, e porque, de modo geral, há pouco interesse em lembrar acontecimentos anteriores." Para a história da família, o tempo pode ser estabelecido com base nos nascimentos, já para os demais podem ser por acontecimentos excepcionais, como grandes fomes, grandes deflagrações de doença animal ou epidemias, cometas, pragas de gafanhotos, catástrofes, dilúvios, enfim fatos que marcaram uma determinada época. Ferreira Netto (2008) ressalta que acionar o gatilho oficial para a lembrança está condicionado aos interesses da comunidade e é esta também quem estabelece até que ponto deve-se voltar no tempo, a fim de facilitar a memorização da narrativa.

2.3.1.2 O espaço

Quanto à noção de espaço, há uma tendência generalizada em situar a origem de um povo num lugar ou direção de prestígio. Cada grupo tende a impor um sistema de direções a sua geografia. Os rios, geralmente dão as orientações cardinais, que servem para a maioria das sociedades estabelecerem a direção de suas aldeias e orientar seus túmulos. No entanto, segundo Vansina (1980, p.170), "um espaço ordenado por um único eixo que faz parte do relevo muda com a disposição relativa dos elementos do relevo." Acrescenta, ainda, que "Somente as sociedades que se baseiam nos movimentos do sol para determinar o eixo do espaço podem dar informação exata a respeito dos movimentos migratórios gerais."

2.3.1.3 Causa

Também esta implícita em toda tradição oral a noção de causa, geralmente apresentada na forma imediata e separada para cada fenômeno. Cada coisa ou ser tem uma origem relacionada à cosmogonia, isto é, para explicar razão de ser de algo, busca-se a resposta no início dos tempos. Assim a causa do mito está associada a necessidade da sociedade oral.

2.3.1.4 A verdade histórica

A verdade histórica está estreitamente ligada à fidelidade do registro oral transmitido. Essa verdade pode ser extraída pelo confronto as fontes, comparando diferentes versões e constatando que a tradição está em conformidade com o que disse a geração anterior. Para cada caso em particular, é preciso especificar as razões que se tem para rejeitar ou questionar uma tradição. Para Vansina (1980, p.171), "só se pode rejeitar uma tradição quando a probabilidade de uma criação de significado puramente simbólico é realmente forte e se possa provar." Dessa forma, a fidelidade do registro oral e a sua credibilidade são válidas como verdade histórica.

As narrativas que declaram origens de maneira geral, sejam da população, da família, de algum comportamento ou de algum objeto, ainda que não precisem decorrer da criação de histórias, mas tão-somente da transformação das narrativas preexistentes em narrativas míticas, assumem, junto com as demais características, valor de verdade.(FERREIRA NETTO, 2008, p. 59)

Todas essas particularidades da tradição (tempo, espaço, causa e verdade histórica)

combinam-se e unem-se a símbolos para produzir um registro conhecido como mito que explicam origens e razões de ser de muitas coisas existentes hoje e que estão ainda a espera de serem decifrados.

2.4 Tradição Oral e Memória

A tradição oral não se restringe à transmissão de narrativas ou de determinados conhecimentos. É responsável pela formação e geração de um tipo específico de sujeito e de sociedade. Sujeitos abertos às diferenças, às singularidades de cada história e à cultura. Uma sociedade baseada em conhecimentos que englobam ritos, práticas religiosas, crenças, hábitos, costumes e tradições milenares repassados ao longo de muitos anos. Na formação e geração desse sujeito e sociedade peculiares, a memória é a grande aliada da tradição oral. Segundo Bosi,

[...] a memória permite a relação do corpo presente com o passado e, ao mesmo tempo, interfere no processo "atual" das representações. Pela memória, o passado não só vem a tona das águas presentes, misturando-se com as percepções imediatas como também empurra, "desloca" estas últimas, ocupando o espaço todo da consciência. A memória aparece como força subjetiva ao mesmo tempo profunda e ativa, latente e penetrante, oculta e invasora. (BOSI, 1998, p.47)

Assim, a memória é uma reserva crescente que a cada instante vai se ampliando e remanejando acontecimentos, dispondo da totalidade da nossa experiência adquirida. É a presença do passado. A memória é uma construção psíquica e intelectual que resulta em uma representação seletiva do passado, que não é somente do indivíduo, mas dele inserido em todos os ambientes dos quais faz parte. Segundo Halbwachs (2006), a menor alteração desses ambientes atinge a qualidade íntima da memória.

Para esse autor, o indivíduo que lembra é sempre um indivíduo inserido e habitado por grupos de referência, a memória é sempre construída em grupo, mas é também, sempre, um trabalho do sujeito. Dessa forma, amarra a memória da pessoa à memória do grupo e a memória do grupo à esfera maior da tradição, que é a memória coletiva de cada sociedade.

Nossa impressão pode se basear nas lembranças de outros, não apenas na nossa, podendo ser maior nossa confiança na exatidão das recordações, pois outras pessoas nos ajudam a reconstruir mentalmente os acontecimentos.

[...] se nossa impressão pode apoiar-se não somente sobre nossa lembrança, mas também sobre a de outros, nossa confiança na exatidão de nossa evocação será maior, como se uma mesma experiência fosse começada, não somente pela mesma

pessoa, mas por várias (HALBWACHS, 2006, p.25).

Uma ou muitas pessoas somando suas lembranças conseguem descrever com muita exatidão fatos ou objetos que vimos ao mesmo tempo em que elas, e até conseguem reconstituir toda a sequência de nossos atos e palavras em circunstâncias definidas, sem que nos lembremos de nada disso. Nossa memória pode se aproveitar da memória dos outros, conforme Halbwachs (2006), não bastando para isso que estes nos apresentem seus testemunhos. É necessário que a nossa memória esteja em concordância com as deles e que existam muitos pontos de contato entre uma e outras para que o fato a ser lembrado seja reconstruído sobre um ponto comum. Os dados ou noções comuns devem estar em nosso espírito e também no dos outros para que aconteça a interação destes. Isso só acontecerá se ambos fizeram parte de um mesmo grupo. Dessa forma, uma lembrança será reconhecida e reconstruída por todos.

[...] se pode falar de memória coletiva quando evocamos um fato que tivesse um lugar na vida de nosso grupo e que víamos, que vemos ainda agora no momento em que o recordamos, do ponto de vista desse grupo. Temos o direito de pedir que este segundo aspecto seja admitido, pois esse tipo de atitude mental só existe em alguém que faça ou tenha feito parte de um grupo e porque, pelo menos à distância, essa pessoa ainda recebe sua influência. (HALBWACHS, 2006, p.42)

Dessa forma, não há lembranças que reaparecem sem que de alguma forma seja possível relacioná-la a um grupo. Esse grupo ao qual as lembranças estão relacionados é que constroem a tradição oral, e é por ele que esta se mantém. Le Goff (1994, p.477) enfatiza que "A memória, onde cresce a história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos trabalhar de forma que a memória coletiva sirva para libertação e não para a servidão dos homens". A oralidade, desse ponto de vista, é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade. As sociedades de tradição oral partem desse princípio, pois a fala não é mero elemento de comunicação cotidiana, mas um meio de perpetuar a história comum, um meio de preservar a sabedoria ancestral.

Devido à dimensão coletiva, a memória ultrapassa simplesmente a lembrança. Ganha, portanto, status de documento histórico. Diferente do pressuposto positivista em que apenas o documento escrito tenha valor histórico, conforme ressalta Le Goff (1994, p.10), "os documentos chegam a abranger a palavra, o gesto. Constituem-se arquivos orais.".

Sob essa perspectiva, a memória envolve principalmente os elementos registrados nas inscrições grafadas desde a antiguidade, formando-se monumentos que retratam um fato específico, "é um monumento comemorativo de um acontecimento memorável" (Le Goff,

1994, p.431). O autor diz ainda que "o monumento é tudo aquilo que pode evocar o passado, perpetuar a recordação" (ibidem, 1994, p.535), funcionando dessa forma, como um estímulo que ajuda no esforço da memória para a recordação, são os desencadeadores da recordação. Ferreira Netto acrescenta que:

O monumento é o gatilho oficial para a lembrança de fatos específicos estabelecidos pela sociedade, que se mantêm armazenados na memória coletiva. Assim, o monumento dispara a recordação de narrativas determinadas socialmente, quer como fato político, religioso, moral, quer como mero entretenimento." (FERREIRA NETTO, 2008, p.19).

Conforme o autor, os monumentos podem atuar como disparadores de lembranças de narrativas institucionalizadas pela memória coletiva. Seriam como uma "complementação à memória que não se sujeita às vontades do indivíduo, mas exige o apoio externo para sua manipulação externa, social, uma vez que o domínio dos fatos extra-individuais pode tanto ser público como pessoal." (FERREIRA NETTO, 2008, p.20). O monumento tem como ação regular a memória no sentido de proporcionar lembranças coletivas, simultâneas e específicas de cada comunidade, tornando-se parte e mantenedor de sua identidade.

Documento é o conjunto dos dados específicos das recordações, pressupondo a noção de leitura ativa, enquanto o monumento pressupõe apenas a noção de lembrança passiva dos fatos desencadeada por um estímulo externo. Quando o assunto é oralidade, monumento e documento se confundem na memória coletiva e nas práticas sociais institucionalizadas. São estratégias, específicas dessas sociedades, que se complementam para proteger e defender as informações deixadas pelos antepassados e ainda padronizar os comportamentos de seus membros, buscando a coesão do grupo.

A acomodação e organização dos indivíduos e o desenvolvimento de uma consciência de grupo faz com que essas sociedades específicas funcionem de fato e seja muito mais do que um aglomerado de pessoas. Para tanto, (LINTON apud FERREIRA NETTO, 2008, p.21), é necessário que os indivíduos pertencentes a ela, assumam padrões de comportamento que sejam recíprocos entre membros de um mesmo grupo. Esses padrões de comportamento são chamados de *status* e é decorrente de posições sociais ocupadas pelos indivíduos durante sua vida em comunidade, isto é, o papel desempenhado na efetiva realização dos direitos e deveres. O *status* poderia ser adquirido pelo indivíduo através de seu esforço pessoal e da competitividade interpessoal ou, ainda atribuído por outrem, neste caso sendo determinado por referências alheias às suas capacidades individuais, geralmente seria atribuído devido às relações de parentesco ou casta. Para um indivíduo mantê-lo ao longo das gerações de uma

sociedade de tradição oral, é considerada a composição cumulativa de todos os papéis que ele tem de desempenhar na organização de uma sociedade. Conforme Ferreira Netto (2008, p.28).

A manutenção e a divulgação dos papéis sociais entre os membros de um grupo qualquer dá-se, no contexto de uma sociedade de Tradição Oral, ou mesmo nas suas formas remanescentes no interior de uma sociedade de Tradição Escrita, por meio de sua documentação em narrativas que se transmitem a todos os membros e entre as gerações de um mesmo grupo."

Assumindo padrões comportamentais de acordo com o *status* ou papel social que ocupa na sociedade de tradição oral, o indivíduo estabelece um vínculo constante entre as diversas gerações, mantendo sua identidade na memória do grupo ao qual pertence.

2.4.1 A Memória individual, coletiva e histórica

Recordar é imprescindível em nossas vidas, pois passamos grande parte de nosso tempo revivendo acontecimentos do passado. Bosi (1998, p.81) diz que "um homem não sabe o que ele é se não for capaz de sair das determinações atuais". Segundo a autora, o conjunto de memórias determina a personalidade de cada um, tem relação intrínseca com a identidade das pessoas. Le Goff, (1994, p. 426), considera que "a memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje." O acervo de nossas memórias, nossas lembranças faz com que cada um de nós seja o que é e se identifique como parte de um grupo. Halbwachs (2006) estabelece três classificações em que se enquadra a memória: a individual, a coletiva e a histórica.

2.4.1.2 Memória individual

A memória individual, segundo o autor, é a única que pode ser tomada como original, uma vez que foi gerada por uma testemunha do fato. Apesar disso, sozinha não é capaz de reconstituir precisamente o fato testemunhado. É preciso outras pessoas para complementar ou ajudar a reconstruí-lo. Essa complementação advém da vida social do indivíduo que fornece o conjunto de referências interpessoais, isto é, as pessoas que possuem as mesmas referências e que lhe ajudarão a compor sua memória.

A memória individual existe sempre a partir de uma memória coletiva, uma vez que

todas as lembranças são construídas no interior de um grupo. Construída a partir das referências e lembranças próprias do grupo, refere-se, portanto, a "um ponto de vista sobre a memória coletiva". Olhar este, que deve sempre ser analisado considerando-se o lugar ocupado pelo sujeito no interior do grupo e das relações mantidas com outros meios (HALBWACHS, 2006, p.55). O indivíduo carrega em si a lembrança, mas está sempre interagindo com a sociedade, seus grupos e instituições.

É no contexto destas relações que construímos as nossas lembranças. A lembrança individual se faz na organização das memórias dos diferentes grupos com que nos relacionamos. Ela está impregnada das memórias daqueles que nos cercam, de maneira que, ainda que na ausência destes, o nosso lembrar, as nossas percepções, idéias, reflexões, sentimentos, paixões que consideramos serem pessoais, individuais, são, na verdade, motivadas por outras pessoas. As lembranças se alimentam das diversas memórias oferecidas pelo coletivo e, afastados deste quadro de referências, dificilmente nos lembramos. Estas diversas memórias constituem a memória coletiva, que garante a identidade do indivíduo, como pertencente a um determinado grupo e contribuir para a coesão e unidade deste. A memória coletiva tem assim a relevante função de contribuir para o sentimento de pertinência a este conjunto de pessoas de passado comum, que compartilha memórias. Ferreira Netto (2008, p. 29) corrobora com Halbwachs (2006) definindo memória coletiva como:

[...] o resultado de uma reconstrução de memória individual da qual participaram todos os membros de uma mesma comunidade que foram testemunhas dos mesmos acontecimentos que formam o conjunto que se reconstrói. Dessa maneira, a partir de um conjunto de memórias individuais fragmentadas, forma-se uma imagem mais completa dos acontecimentos passados.

A memória individual depende de outras pessoas, ou melhor, dos grupos nos quais o indivíduo está inserido. É preciso que ocorra o amalgamento de diversas memórias individuais para que a memória coletiva exista. A lembrança, de acordo com Halbwachs, "é uma imagem engajada em outras imagens" (HALBWACHS, 2006: pp. 76-78).

2.4.1.3 Memória coletiva

A associação das lembranças comuns permite aos seus membros se reconhecerem como um grupo portador das mesmas referências, isto significa identificar-se com ele a partir de suas lembranças, construindo a memória coletiva. A memória coletiva é, portanto o

trabalho que um determinado grupo social realiza, articulando e localizando as lembranças de momentos comuns, resultando em conjunto de lembranças compartilhadas. Assim, tanto nos processos de produção da memória como na rememoração, o outro tem um papel fundamental.

A importância do outro é significativa no tocante às lembranças uma vez que a memória individual nada mais é do que o cruzamento das diversas memórias coletivas dos grupos aos quais a pessoa pertence, dependendo, também, como já foi dito, da posição que ocupa em cada um deles. Assim, a impossibilidade de uma memória ser exclusivamente ou estritamente individual se comprova uma vez que as lembranças dos indivíduos são, sempre, construídas a partir de sua relação de pertença, podendo a memória individual ser entendida como um ponto de convergência das diversas influências sociais e como uma forma particular de articulação das mesmas. Cada indivíduo extrai memórias de uma variedade de grupos e as organiza de formas diferentes.

Assim pode-se entender que o indivíduo possui ou participa de mais de um tipo de memória. Uma onde consta suas lembranças pessoais ou internas; outra onde as lembranças são evocadas e mantidas pelo grupo do qual faz parte de acordo com os interesses deste. Pode-se dizer, então, que são os indivíduos que realizam o ato de lembrar, mas seriam os grupos sociais que determinam o que e como deve ser lembrado.

Na memória coletiva, o passado é permanentemente reconstruído e vivenciado enquanto é ressignificado e pode ser entendida como uma forma de história vivente. Vive, sobretudo, na tradição, que é onde seus conteúdos se atualizam e se articulam entre si. A memória coletiva tem uma forte tendência a transformar os fatos do passado em lembranças e ideias sem rompimentos. Estabelece uma espécie de continuidade entre o que é passado e o que é presente, mantendo tudo aquilo que durante a história do grupo foi interrompido. É, portanto, pautada na continuidade e deve ser vista sempre no plural (memórias coletivas). A memória de um indivíduo ou de um país está na base da formulação de uma identidade, assim a continuidade é vista como característica marcante.

A memória individual não se confunde com a dos outros, mas está ligada a estes através dos acontecimentos que fizeram parte de sua história de vida e da história do grupo. Acontecimentos que ocupam um lugar na memória da comunidade, mas que na do indivíduo somente por meio de jornais, leituras ou evocados a partir da memória dos outros, isto é, o indivíduo, propriamente dito, não os assistiu, sendo a memória dos outros a única fonte do que se pode repetir sobre o assunto. É uma memória tomada de empréstimo. Segundo

Halbwachs (2006, p.72), "o funcionamento da memória individual não é possível sem esses instrumentos que são as palavras e as idéias, que o indivíduo não inventou, mas toma emprestado de seu ambiente." Toma emprestado uma vez que o indivíduo só consegue lembrar daquilo que viu, fez, sentiu ou pensou num momento do tempo.

2.4.1.4 Memória histórica

A memória histórica, conforme Ferreira Netto (2008, p. 30) "é a reconstrução do passado tomando como base os eventos que foram efetivamente documentados e que permitem uma reconstrução exata do passado". Seria aquela que estamos habituados a encontrar nos livros didáticos e nos livros de História do Brasil, História Geral, entre outros. Enquanto a memória coletiva privilegia a oralidade, a tradição oral, a memória história se respalda nos documentos escritos, os objetos, enfim os vestígios que possibilitassem ao historiador realizar o seu trabalho: compreender e construir a história apoiando-se nos documentos que garantiriam a veracidade dos acontecimentos e processos ali registrados

Dessa mesma forma que a memória coletiva, a memória histórica busca solucionar as rupturas, mas numa direção diferente ou inversa. A memória coletiva procura a solução do passado no presente, a histórica visa solucionar o presente a partir da memória do passado. Cada época realiza o trabalho de encontrar no que já existia anteriormente explicações e soluções para os problemas do presente.

Ambas, memória coletiva e memória histórica possuem conhecimentos diferentes do passado, podendo ser complementares em algumas situações. Nem a memória coletiva nem a memória histórica podem, contudo, legitimamente, reivindicar para si a verdade sobre o passado.

Conforme, Halbwachs (2006), a memória coletiva desempenha um papel fundamental nos processos históricos. Dá vitalidade as fontes culturais, sublinhando momentos históricos que são significativos, preservando o valor do passado para os grupos sociais. Também, é a guardiã das fontes culturais que ultrapassam os tempos e que, então, podem vir a se constituir em fontes para a pesquisa histórica, não deixando o passado permanecer no esquecimento. A memória histórica é compreendida como a sucessão de acontecimentos marcantes na história de um país. São importantes, neste processo, assinala Halbwachs, as percepções acrescentadas pela memória histórica:

eles representam correntes de pensamento e de experiência onde reencontramos nosso passado porque este foi atravessado por isso tudo. (HALBWACHS, 2006: p.86).

O passado vivido permite a constituição de uma narrativa sobre o passado do sujeito e é sobre ele que a memória se apóia mais do que sobre o passado conhecido pela história escrita, com suas datas e nomes históricos. (HALBWACHS, 2006, p.75). Durante a vida, o indivíduo conserva na memória lembranças pessoais, mas que também fazem parte das lembranças de um grupo nacional. Entra em contato com acontecimentos dos quais se lembrará, mesmo que tenha tido acesso a eles apenas por intermédio de jornais ou de informações por parte daqueles que deles participaram diretamente. Esses fatos ocupam um lugar na memória da nação, aceitá-los e repeti-los como se tivesse vivenciado a cada um deles demonstra a confiança que se tem na memória do outro, uma vez que a memória do outro é a única fonte de lembranças históricas, ou seja, é uma memória "emprestada". Distinguem-se, então, duas memórias:

[...] uma interior ou interna, a outra exterior; ou então a uma memória pessoal, a outra memória social. Diríamos mais exatamente ainda: memória autobiográfica e memória histórica. A primeira se apoiaria na segunda, pois toda história de nossa vida faz parte da história em geral. Mas a segunda seria, naturalmente, bem mais ampla do que a primeira. Por outra parte, ela não nos representaria o passado senão sob uma forma resumida e esquemática, enquanto a memória de nossa vida nos apresentaria um quadro bem mais contínuo e mais denso (HALBWACHS, 2006, p. 73).

A memória autobiográfica apóia-se na memória histórica, uma vez que todos os acontecimentos e fases de nossa vida fazem parte da história em geral e é possível, após algum tempo, relacionarmos nossa vida com os acontecimentos da nação. A história de uma nação pode ser entendida como a síntese dos fatos mais relevantes a um conjunto de cidadãos, mas encontra-se muito distante das percepções do indivíduo. Assim, a memória histórica é muita mais ampla que a memória autobiográfica.

Pode-se depreender que a memória individual e coletiva se alimenta e tem pontos de ligação com a memória histórica. Guardam informações importantes para os indivíduos e tem a função primordial de garantir a coesão do grupo e o sentimento de pertença entre seus membros. Abrangem períodos menores do que aqueles que são tratados pela história. Ambas tem na tradição oral o seu veículo privilegiado de troca, entretanto, não necessariamente exclusivo. Já a memória histórica tem no registro escrito o meio fundamental de manutenção e comunicação. Memórias individuais, coletivas e históricas se interpenetram e se comungam. Estão em constante embate pela coexistência e também pelo status de se constituírem como

memória histórica.

2.5 Narrativas Orais

Não há povo sem narrativas orais em sua história. Suas autorias são indefinidas e são resultado de um processo coletivo de criação, tendo sua origem nos tempos imemoriais. As narrativas orais são os primeiros gêneros ficcionais que as diversas sociedades utilizaram para contar fatos marcantes, provavelmente realmente ocorridos, mas que traziam em si um grau significativo de mistério para quem os viveu.

É através da tradição oral que são mantidas as muitas memórias de um povo. O encontro direto com o passado e o presente é possível por força da tradição oral, isto é, quando a tradição é passada pelos mais velhos aos mais jovens acontece uma aproximação de gerações.

Assim, acumular, armazenar, e transmitir conhecimentos são, dentre outras, algumas funções básicas das narrativas. A mudança da oralidade para o letramento, como reflexo da mudança da fala para a escrita, tem sido tomada como um aprimoramento no processo comunicativo das sociedades em que há predomínio ou exclusividade da tradição oral. A escrita não reduziu a oralidade, apenas alcançou a importância dela, ao conseguir organizar os princípios e os constituintes da oratória numa arte científica.

Ferreira Netto (2008, p. 37), diz que "a presença da escrita durante séculos junto a alguns grupos indígenas no Brasil não produziu a institucionalização da escrita no grupo", isto significa que apesar de conhecerem ou saberem da existência dela não a incorporaram totalmente em seu meio, ou seja, não a utilizaram como meio de transmissão dos conhecimentos pertencentes à Tradição Oral, permanecendo a oralidade para essa atividade. Ong (1998) apud Ferreira Netto (2008, p. 37) ressalta a existência da oralidade primária e da verbalização escrita, considerando que oralidade primária seria a oralidade de culturas não afetadas pela cultura escrita, isto é, das pessoas que a desconhecem completamente. Já a verbalização escrita seria a oralidade das culturas e das pessoas que foram afetadas pela escrita, que já a conhecem no seu uso prático. Segundo Ong (1998), na atualidade, uma vez que todas as culturas conhecem de alguma forma a escrita não há cultura de oralidade primária no sentido estrito.

2.5.1 A arte de narrar

Narrar histórias é nas sociedades orais uma verdadeira arte. Segundo Ferreira Netto (2008, p.45) para fazer uma narrativa, o enunciador-narrador se apropria de mais tempo da fala do que seria comum e para tanto é necessário que os interlocutores permitam que isso ocorra, permanecendo-se atentos à narração. Diz, ainda que o narrador tem de apresentar um evento relatável, interessante e curioso, para que assim consiga a cooperação dos ouvintes. Um evento relatável, ainda segundo esse autor, "é a promessa de um evento mais relatável." Os eventos mais relatáveis, segundo Labov (1997), são geralmente os que envolvem com mairo frequência morte, sexo e imoralidade.

Para Goddy e Watt (2006, p.13), quando uma geração passa sua herança cultural para a geração seguinte passa para seus membros sua planta material, incluindo as fontes naturais disponíveis, transmite meios padronizados de atuação que nem sempre são transmitidas verbalmente, podendo ser também por imitação direta, porém, são as palavras que canalizam a cultura humana como parte de um conjunto de sentidos e atitudes que são acrescidos aos símbolos verbais dos membros de quaisquer sociedade. Maurice Houis (1971) apud Calvet (2011, p. 51) escreve que "Os textos autenticamente orais são marcados por uma pontuação rítmica que facilita ao contador memorizar e ao público compreender [...]". Vê-se que os contadores de histórias ao exercerem sua função e sua arte de narrar contam com estratégias que facilitam a tarefa de manter a tradição.

Vansina (1982, p.160), ao classificar as "formas fundamentais da tradição oral", estabelece quatro categorias- poema, fórmula, epopéia e narrativa- distribuídas da seguinte maneira:

			С
	ONTEÚ	DO	
		Fixo	livre escolha de
FORMA			palavras
	estabelecida	Poema	epopéia
	Livre	Fórmula	narrativa

Esse autor classifica cada uma das formas de narrativa, estabelecendo restrições específicas que as diferenciam. Nas narrativas de conteúdo fixo e forma estabelecida, o narrador se sujeita a sustentar a narrativa da forma como a conheceu, isto é, não há alterações que comprometam a essência do texto, mantem-se a forma e o conteúdo imutáveis por um

prazo muito longo, como uma documentação escrita. Entretanto, narrativas com orações perfeitamente idênticas numa comunidade oral, nos permite pensar em reminiscência da Tradição Oral, uma vez em que há o predomínio quase absoluto das formas estabelecidas de conteúdo fixo em comunidades de Tradição Oral. Calvet (2011, p. 35) diz que "a liberdade do "contador" é muito grande e a permanência se limita ao conteúdo semântico e algumas fórmulas chaves", as variações existem, porém existem frases, orações, expressões e até parágrafos que não mudam, permanecem inalterados ou com poucas mudanças.

Já as narrativas de forma estabelecida e livre escolha de palavras são caracterizadas pela métrica, pela rima, pela sucessão de partes dentre outras possibilidades. Ferreira Netto (2008, p. 60) diz que é possível encontrar no canto do *rap*, em diversas regiões, exemplos próprios da manutenção da forma estabelecida com a variação livre das palavras utilizadas na narrativa. Entretanto, recomenda o autor, "Não se vá confundir as manifestações improvisadas dos *rappers* com as gravações de músicas semelhantes".

As mais difíceis de serem localizadas, segundo Vansina (1982) são as de formas livres e conteúdo fixo. Caracterizam-se geralmente pela brevidade de sua expressão tal como são piadas, adivinhas, ditos, frases feitas, metáforas cristalizadas, dentre alguns.

As narrativas com forma livre e com livre escolha de palavras, opondo-se a anterior, são as mais difundidas, pois se espalham ao serem reproduzidas diretamente às crianças e aos adultos. Estas são subdividas em inúmeros outros gêneros narrativos como lendas, casos e contos.

Bruner (1991, P.19-20), voltado mais especificamente para a análise do pensamento humano, que considera ser narrativo, estabelece as seguintes características para as narrativas:

A) Características de nível baixo: B) Características de nível alto:

2)particularidades 1) diacronicidade narrativa;

6) referencialidade; 3) vínculos de estados emocionais; 7) genericidade; 4) composicionalidade hermenêutica;

9) sensibilidade ao 5) canonicidade e violação

contexto e negociabilidade; 8) normatividade

10) acréscimo narrativo

O acréscimo narrativo é descrito por Bruner (1991) como a "capacidade 'local' para acrescentar histórias de acontecimentos passados a algum tipo de estrutura diacrônica que permita uma continuidade até o presente". Dessa forma, o acréscimo narrativo é a própria justificativa para a sua existência ou para sua ocorrência na enunciação, assegurando sua continuidade histórica ou legitimidade. Ainda, segundo esse mesmo autor, as narrativas

ocorrem variando enormemente quanto às suas necessidades desencadeadoras, que passa pela identificação social.

A proposta de Bruner volta-se para uma análise de função e de conteúdo da narrativa. Associada à noção que Goody e Watt (2006, p.21), de que as narrativas são 'mapas' das instituições sociais presentes e não documentos históricos do passado porque operam com uma Tradição Oral e não como uma tradição escrita, podendo ser "automaticamente ajustadas às relações sociais existentes", podem ser feitas de maneira comparada entre as tradições de narrativas, interpretadas na forma de esquemas ou linhagens.

2.5.2 Acréscimos e omissões narrativas

As narrativas orais são passiveis de sofrerem mudanças de acordo com a geração que as transmitem. As mudanças sociais mencionadas nas narrativas apresentam-se contrastivas para as diferentes versões que se coletar numa mesma tradição narrativa. É possível se prever que, desse ponto de vista, haverá alguma correlação não só na sequência local, nacional, global com as transformações de meio oral escrito, mas também com as transformações de conteúdo que envolvem um processo de "assepsia semântica" na tradição que elimina eventos narrativos política e socialmente inadequados para sua expansão às mais diferentes localidades. Goody e Watt apud Ferreira Netto (2008, p.24) propuseram que

[...] o reflexo da transformação social manifesta-se nas readequações dos meios de transmissão às novas necessidades, por exemplo, na readequação dos mitos de origem, na reformulação das genealogias, na inserção de novas passagens [...]

Assim, nas culturas orais existe uma particularidade, ou seja, cada vez que uma história é contada ela é alterada para que atenda ao objetivo desejado. A alteração se dá a partir da introdução de novos elementos em histórias mais antigas, fazendo surgir variações da mesma à medida que é repetida.

McLuhan (1979) apud Ferreira Netto (2008, p. 80) sugere que os meios de comunicação podem influenciar nas mudanças presentes nas narrativas. O autor os diferencia como de *nível alto* e de *nível baixo*. Os de *nível baixo* referem-se às características materiais de transmissão (ondas sonoras, ondas eletromagnéticas, o papel, o lápis, a tipografía entre outros.) e os de *nível alto* referem-se às características compostas por diversas camadas de significação (gêneros textuais, personagens, recursos estilísticos entre outros). Assim, novas características, ou seja, as mudanças decorrem do acréscimo ou da supressão de característica

do nível sobre o qual se construiu o novo meio, isto é, há adequações diversas, mas mantémse a identidade da narrativa.

Também, Reis (1998) apud Ferreira Netto (2008, p. 81), refere em seus trabalhos, que "a mudança tecnológica promove o desenvolvimento de novos papéis sociais". A mudança, segundo o autor, ocorre devido ao acesso aos aparelhos de televisão e a outras mídias em espaços onde antes essas tecnologias não tinham o valor de hoje. A presença desses aparelhos trouxe mudanças de paradigmas, pois alguns papéis sociais ali mostrados atuam como formas exemplares de comportamento que passam a ser seguidos por pessoas da comunidade, alterando suas rotinas e condutas.

Apesar das mudanças trazidas pelas inovações tecnologicas, as narrativas seguem cada qual seu próprio curso. Sofrem adaptações contínuas pelas necessidades momentâneas e pelas restrições dos indivíduos. Goody e Watt (2006, p. 16) reforçam que em cada geração

[...] a memória individual será mediada pela herança cultural, de tal maneira que seus novos constituintes se ajustarão aos antigos [...] e quaisquer partes dele que tenham parado de ter relevância nesse momento são provavelmente eliminadas pelo processo de esquecimento.

Isso significa que o que continua sendo relevante socialmente permanece armazenado na memória, enquanto que o resto é normalmente esquecido. As diferentes possibilidades de atualização ou transformação têm a ver com os modelos comportamentais que se deseja instaurar para a comunidade. A esse respeito Ferreira Netto (2008, p. 33) diz que "o próprio evento da enunciação, da criação da narrativa, contribui para memória coletiva, bem como para sua própria transformação e atualização".

Na medida em que as personagens das narrativas são como representações simbólicas do ambiente social, sua alteração estabelece novos conceitos e modelos que vão alinhar o comportamento dos membros da sociedade oral. As atitudes das personagens, então, vão atender a um propósito comum da sociedade na qual a narrativa oral está inserida, colocando em prática o processo de "assepsia semântica" exigido pelo tempo e/ou localidade.

Vansina (1968, p. 52) escreve que o conteúdo de uma tradição pode ser alterado por vários narradores. Cada contador pode trazer mudanças de vários tipos. Segundo o autor, as omissões e os acréscimos são diretamente relacionados com a transmissão da tradição. Reforça, ainda, que como pode acontecer em qualquer tradição oral, é necessário buscar o grau de mudanças que uma tradição pode ter sofrido pelas alterações, isto significa dizer que é preciso verificar até que ponto elas afetaram a tradição oral.

Goody e Watt (2006, p. 19) defendem que essas mudanças surgem a partir de diversos fatores, como do movimento de pessoas, do ciclo vital ou causada pela mudança de estrutura.da sociedade. Diz ainda que,

[...] os elementos na herança cultural que deixam de ter relevância contemporânea tendem a ser logo esquecidos ou transformados; e, como os indivíduos de cada geração adquirem seu vocabulário, suas genealogias e seus mitos, eles são inconscientes de que várias palavras, nomes-próprios e histórias foram descartadas, ou que outras tiveram seus significados transformados ou foram substituídos. (GOODY e WATT, 2006, P. 22)

Dessa forma, cada geração é responsável em atualizar o mito em sua e para sua geração, de maneira que ele se adapte as novas estruturas sociais e mantenha-se atraente e compreensível para aquela época. Mesmo com mudanças, o mito não deixa de pertencer a um grupo étnico por fazer adaptações ao serem transmitidas de uma geração para outra. Segundo Levi - Strauss (1985), os mitos podem ser considerados pertencentes a um mesmo grupo, quando presentes em sociedades que possuam laços entre si, desde que possíveis de serem demonstrados. Sendo possível comprovar através de estruturas fixas e "fórmulas chaves" o mito permanece dentro da tradição oral que o originou. Ferreira Netto (2008, p.33) reforça que "o destino de todas as narrativas e seus eventos será sempre o tempo dos antepassados".

3 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

3.1 Os Métodos

Para realizar com mais eficácia a análise a que se pretendia essa dissertação, foi utilizado o método comparativo, fundamental para esse trabalho que visava comparar versões do mito "Sol e Lua" do povo Aikanã coletado de três gerações diferentes. Verificar as semelhanças e diferenças entre algum tipo de objeto é o melhor meio para descobrir as mudanças que aconteceram no passar do tempo.

O método comparativo ocorre pela investigação de indivíduos, classes, fenômenos ou fatos. Este método permite a comparação de grandes grupamentos sociais separados pelo espaço e pelo tempo. Pode ser realizado em diferentes culturas e envolvendo padrões de comportamento familiar ou religioso de épocas diferentes.

Selecionadas as narrativas orais que seriam comparadas, passou-se a transcrição das versões próximas à oralidade de cada informante. A seguir, dividiu-se o conteúdo do mito "Sol e Lua" por categorias. Categorizar implica dispor por tópicos as partes consideradas relevantes para o estudo em questão. O conteúdo está disposto de acordo com a idade das informantes, obedecendo ao critério da ordem decrescente, assim como foram transcritos os textos, por considerar que dessa forma é possível ter uma visualização melhor das mudanças ocorridas no tempo, isto é, de geração para geração. Portanto, entenda-se como o primeiro quadro sendo da informante A, o segundo da informante B e o terceiro, da informante C. A omissão de informação de qualquer categoria será representada pelo símbolo Ø. A organização foi realizada baseando-se na ordem em que as categorias foram mencionadas nas narrativas das informantes. Essa organização foi feita em duas etapas. Na primeira, reuniram-se os conteúdos assemelhados e rotulados e, na segunda, os blocos da etapa que antecedeu são reunidos por temas e a seguir renomeados. Expostas dessa forma as versões, pretende-se obter uma visualização melhor para se realizar a comparação a fim de verificar o que há em comum e o que é distinto nelas.

3.2 As Técnicas

Neste trabalho, foi utilizada a pesquisa bibliográfica associada a pesquisa de campo, pois se complementam e a entrevista não estruturada.

A pesquisa bibliográfica tem por finalidade conhecer as diferentes formas de contribuição científica que se realizaram sobre determinado assunto ou fenômeno. Essa

técnica permite ao pesquisador a cobertura de uma gama de fenômenos muito ampla do que aquela realizada diretamente, tendo em vista que algumas pesquisas requerem dados muito dispersos pelo espaço geográfico.

A pesquisa de campo consiste na observação dos fatos *in loco*. Nesse tipo de pesquisa, o investigador assume o papel de observador e explorador, coletando diretamente os dados no local de origem dos fenômenos investigados.

Na pesquisa de campo, para coletar as narrativas, utilizou-se da técnica da entrevista. Uma técnica que propicia um relacionamento mais estreito entre o entrevistado e o entrevistador, principalmente a pesquisa não estruturada, pois nela o pesquisador atua com mais liberdade. É realizada através da conversação, buscando obter os aspectos considerados relevantes para a pesquisa.

Para a utilização do gravador de voz digital obteve-se a autorização dos membros da comunidade indígena e do órgão responsável pelo seu resguardo, FUNAI (anexo03) Após uma longa etapa de aproximação entre as partes, isto é, pesquisadora e informantes, registraram-se as versões das informantes Aikanã.

3.3 Etapas da Pesquisa

3.3.1 Os primeiros passos

Esta pesquisa desenvolveu-se no período correspondido entre março de 2010 a agosto de 2011. Primeiramente, deu-se início ao procedimento padrão para quem realiza pesquisa em terras indígenas, isto é, solicitar a autorização da FUNAI, Brasília. Em dezembro de 2010, representantes da FUNAI de Cacoal-RO, marcaram reunião na aldeia São Pedro para que a pesquisadora em questão pudesse se apresentar e explanar sobre seu projeto e os procedimentos para a pesquisa. Durante a reunião foi registrado em ata o consentimento dos moradores da Terra indígena Kwazá, que ao final foi assinada por todos os presentes (anexo B). A permissão foi dada pelo cacique na data, Fernando Dukália Aikanã. O cacique, senhor Fernando, e os demais participantes da reunião concederam à pesquisadora o direito a permanecer e iniciar seus trabalhos mesmo antes da chegada do documento definitivo expedido pela FUNAI.

As visitas à comunidade iniciaram em março de 2010, bem antes da reunião com a FUNAI, aproveitando as oportunidades em que o coordenador indígena da Representação de Ensino de Pimenta Bueno na época, professor José Gomes da Rocha, comparecia a aldeia

para acompanhar os trabalhos dos professores da escola da aldeia. Nessas ocasiões, aproveitou-se para ir conhecendo um pouco da história desses povos que se uniram em circunstâncias já apresentadas na introdução e, assim estreitando os laços de amizade com todos. Enquanto aguardava a autorização para pesquisa, as visitas eram feitas quinzenalmente e fizeram com que a comunidade conhecesse a pesquisadora e compreendesse a o trabalho que pretendia realizar.

Após um longo tempo de espera, obteve-se a autorização da FUNAI com vigência de 10 de janeiro de 2011 a 10 de janeiro de 2012, conforme anexo C. A autorização deu a pesquisadora mais segurança na realização da pesquisa, uma vez que entende a necessidade de certos cuidados desse órgão para a proteção às comunidades indígenas, tendo em vista que é sabido por todos os interesses escusos de algumas pessoas que se dizem pesquisadoras e na verdade são exploradoras dos conhecimentos desses grupos étnicos.

As visitas foram se espaçando, isto é, demoravam mais para acontecer em razão do cumprimento dos créditos do Mestrado em Porto Velho. As gravações foram feitas com pessoas de todas as idades e gêneros. Foi documentado um número considerável de mitos, que posteriormente serão aproveitados para confecção de material didático-pedagógico que serão utilizados na escola indígena estadual Matina Kondã da aldeia São Pedro. A maior parte dos mitos são pertencentes a tradição oral dos Aikanã, devido o número de indígenas dessa etnia ser maior do que dos Kwazá, porém obteve-se mitos Kwazá interessantes que farão parte, também o material didático-pedagógico.

De posse das gravações, passou-se a transcrição das histórias, quando se verificou a existência de narrativas comuns entre os informantes. A partir de então, atendendo ao objetivo proposto, optou-se pelas narrativas orais sobre o surgimento do Sol e da Lua nas vozes de pessoas de gerações diferentes para analisar as mudanças ou variações ocorridas na composição da narrativa de tradição oral com o passar do tempo, bem como buscar respostas para essas mudanças.

Após verificar que tinham sido gravadas três versões do mito "Sol e Lua", todas do grupo Aikanã e que os relatos eram de indígenas do sexo feminino, buscou-se coletar esse mesmo mito de indígenas do sexo masculino, no entanto, não foi possível. Constatou-se que os homens da etnia Aikanã tanto os mais velhos quanto os mais novos não conheciam esse mito específico. Conheciam outros mitos como o que relata o surgimento do seu povo e o que conta como aprenderam a confeccionar cestos, redes e artesanatos Aikanã, mas não conheciam ou não se lembravam do mito "Sol e Lua".

Sabe-se que esse mito "Sol e Lua" não é particularidade desta etnia. Outras etnias também o possuem, porém com diferenças significativas. Campbell (1990, p. 40) conta que uma mulher navaja

[...](Ela) nasceu miraculosamente de uma nuvem e tornou-se mãe de dois meninos, também milagrosamente, em parto virginal. Banhava-se ela numa pequena fonte quando o sol brilhou sobre seu corpo; ao voltar para casa, ela deu à luz um menino. Havia monstros que perturbavam a vizinhança, de modo que ela cavou um pequeno buraco e colocou o menino nessa espécie de berço subterrâneo a fim de protegê-lo dos monstros; voltou então a fonte para se lavar e concebeu novamente, mas desta vez, da lua[...]. (CAMPBELL, 1990, p.40)

Em outra versão desse mito, Laraia apud Levi- Strauss (1970, p. 120) conta o mito pertencente ao Apapokuva

[...] São considerados irmãos, uma certa vez afirmou-se que eles seriam filhos de Nanderu-Mbaecuáa. De noite impelido por tendências homossexuais a Lua se acerca do leito de seu irmão, o qual, porém não o opode reconhecer. Mas na noite seguinte, o Sol apronta uma vasilha com tinta de genipapo, respingando-a no rosto do misterioso visitante, no dia seguinte o reconhece como seu irmão. Nanderuvuçu então coloca os dois no céu[...]

Muitas outras versões constam na literatura oral dos povos indígenas. O mito aqui analisado conta como surgiu o Sol e a Lua, segundo a etnia Aikanã.

Convém informar que em janeiro de 2011, o atual representante de ensino de Pimenta Bueno, Israel Custódio Correia, juntamente com o agora coordenador pedagógico, professor José Gomes da Rocha convidaram a pesquisadora a assumir a coordenação escolar indígena em lugar desse último. O convite foi aceito com o aval da comunidade e partir da posse no cargo os laços com a comunidade se estreitaram. Muito mais do que realizar uma pesquisa e o trabalho de coordenadora escolar, construiu-se uma amizade recíproca com as pessoas da comunidade, despertando uma preocupação em ajudar o povo que lá reside a preservar sua tradição oral e sua identidade.

No cumprimento da tarefa de coordenadora escolar indígena, além de buscar meios para melhorar a estrutura da escola, que se encontrava indigna dos alunos e dos professores, que se desdobram para oferecer uma educação de qualidade às crianças, tem se buscado incluir o ensino das duas línguas maternas existentes na aldeia, a língua Aikanã e a língua Kwazá nas aulas de Língua Materna, pois hoje os alunos só tem aulas de língua Aikanã, predominante nas três aldeias da Terra Indígena Kwazá do Rio São Pedro. Para tanto, a ajuda e apoio da representante do CIMI, Laura Vicuna Manso, tem sido fundamental para que em breve isso se torne realidade. Entende-se que incluir o ensino da língua Kwazá nas aulas de Língua Materna, é uma tentativa de resgatá-la e revitalizá-la, principalmente dentre os mais novos que são filhos de mãe Aikanã e pai Kwazá.

3.3.2 A coleta de dados

A coleta dos dados iniciou no mês de abril de 2010 até o mês de junho de 2011. Foram muitas visitas às aldeias e, também à cidade, Pimenta Bueno, quando nela se encontravam. As narrativas foram gravadas sempre na residência das informantes, em horário marcado de acordo com a disponibilidade dessas. Estavam muito a vontade e tranquilas para falar. Nos encontros, sempre contavam mais do que uma história. Sempre lembravam de outras e perguntavam se queria ouvi-las e gravá-las, o que foi feito com muito carinho e atenção. Esses momentos transcorriam em um clima de amizade e respeito, sempre duravam mais do que o tempo gasto nas gravações em si, com conversas sobre assuntos diversos.

3.3.3 As informantes

A Terra Indígena Kwazá do Rio São Pedro é composta pela união dos Aikanã com os Kwazá, conforme foi descrito na introdução, na contextualização. As informantes assim como aproximadamente 70% dos moradores dessa Terra Indígena são membros de duas grandes famílias e o restante de outras também mistas. Uma família é formada pela mãe Aikanã, que preserva as tradições e cultura, faz questão de narrar histórias que compõem a tradição oral de sua etnia e é informante dessa pesquisa. Essa senhora por ser uma das mais velhas da comunidade, sabe toda história do povo Aikanã e do povo Kwazá. Sabe contar fatos que aconteceram com as duas etnias desde antes da união dos dois grupos. Fala quase que 100% do tempo em sua língua materna, Aikanã, mas conhece e entende a língua Kwazá e o português. Tem cinco filhos, sendo quatro mulheres e um homem. Hoje, tenta resgatar alguns rituais típicos de seu povo e sempre busca contar a seus filhos, principalmente as filhas, que sempre se mostram dispostas a ouvir muitas de suas narrativas orais, e tentam preservar a Tradição Oral do povo Aikanã.

A outra família é oriunda de mãe Kwazá, criada desde os sete anos de idade por seringueiros depois que seus pais foram dizimados. Criada por não-indígenas, teve que se submeter a uma cultura e língua que não era sua, além de sofrer outros tipos de violências. Relata que durante o tempo que esteve sob os cuidados dos não-indígenas não podia utilizar sua língua materna, assim como todos os demais parentes que também conviviam neste espaço. As crianças recolhidas por esses não-indígenas eram submetidos a trabalhos nos seringais e em suas residências. Além da exploração no trabalho, esta representante Kwazá, conta que os seringueiros sempre recolhiam as meninas indígenas em detrimento dos

meninos, para posteriormente vir a explorá-las e abusá-las. Assim sendo, relata que quase não se lembra de sua língua, recordando pouquíssimas palavras e que, portanto não pode transmitir a seus cinco filhos, quatro homens e uma mulher, muito de sua tradição e/ou de sua língua materna, pois sem a convivência com os seus, muitos conhecimentos ficaram esquecidos para sempre.

Nesse contexto, as tradições, língua e cultura Aikanã prevalecem na rotina dos indígenas da Terra Indígena Kwazá do Rio São Pedro em detrimento dos conhecimentos dos que lhes emprestam o nome. Do ponto de vista genealógico, os filhos dessas duas matriarcas se uniram em casamento, isto é, as mulheres Aikanã, três das quatro filhas da senhora Aikanã, casaram-se com três dos quatro filhos da senhora Kwazá, formando famílias mistas das duas etnias oriundas dessas duas grandes famílias. Dentre a terceira geração, isto é, os onze netos advindos da união dessas duas famílias, que estão na faixa etária entre 09 e 21 anos, poucos sabem contar as histórias que compõem a tradição oral de seu povo, principalmente aqueles do gênero masculino. Foi possível perceber que os meninos e adolescentes dessas terras indígenas se mostram pouco interessados em manter a tradição oral. Conhecem poucos mitos, mas não dão valor a essa sabedoria. Estão hoje, em sua maioria, estudando fora da aldeia o que desperta grande preocupação dos mais velhos. Preocupam-se com o afastamento de seus filhos do seio da comunidade, mesmo que retornem todos os dias a seus lares. Nesse retorno, trazem consigo as interferências dos não-indígenas em sua cultura, como o gosto pela televisão, músicas e aparelhos celulares. Esse contexto explica o fato de que as narrativas orais que compuseram a coletânea desta pesquisadora são de origem Aikanã. As narrativas foram coletadas de informantes Aikanã do gênero feminino, sendo elas a matriarca Aikanã já mencionada e duas de suas filhas.

O nome da primeira informante é Maria Tadeu Aikanã, nome indígena Dadü, 93 anos ⁶, 05 filhos, aposentada e agricultora, 16 netos e 12 bisnetos. Possui uma memória muito boa. É muito ativa e disposta. A gravação de sua narrativa foi realizada em 25 de abril de 2011⁷, na residência de uma de suas filhas, na cidade de Pimenta Bueno. Ela é muito considerada dentre os integrantes das etnias Aikanã e Kwazá, pois acompanhou todo processo da união dos dois

⁶ A idade, 93 anos, é dada a partir de documentos oficiais da informante, 12/02/1918, porém é possível perceber pela disposição, aparência e saúde de dona Maria Tadeu que provavelmente tenha menos idade do que consta em sua documentação. Segundo Hein Van der Voort, em conversa informal, quando os órgãos responsáveis pela documentação dos indígenas foram buscar informações junto a eles, estes não sabiam informar a data de seu nascimento, uma vez que em sua cultura, essa era uma preocupação que não existia. Portanto tiveram que estabelecer uma data baseada em informações de indígenas e não-indígenas que os conheciam e em muitos casos foram registrados com idade diferente da que realmente tem.

⁷ O espaço entre as gravações das informantes se deu devido a outras gravações realizadas nesse período que não foram selecionadas, isto é, não eram o mito aqui analisado, a origem do Sol e da Lua.

grupos. Também, conhece a língua e muitas histórias tanto de uma quanto de outra etnia, além de possuir muitas lembranças dos primeiros contatos de seu povo com os não-indígenas. Mostra-se sempre disposta a contar histórias quando há alguém interessada em ouvi-la. Será referenciada como informante A.

A segunda informante a ser ouvida e gravada foi a professora da aldeia, Eliete Aikanã, nome indígena Inunté Tuta, 34 anos, 04 filhos, 01 neto. A gravação do mito aqui apresentado foi realizada no dia 28 de abril de 2010, ao final da tarde, em sua residência na aldeia. Eliete é casada com Ailton Kwazá Aikanã, atual cacique da aldeia. Cursou o Ensino Médio através do projeto Açaí, oferecido em parceria entre a Secretaria do Estado da Educação - SEDUC, e a Universidade Federal de Rondônia – UNIR. Atualmente, está freqüentando o curso Intercultural, formação nível superior, também com a mesma parceria. Tem uma grande preocupação com a manutenção da língua indígena na aldeia e está sempre disposta a colaborar com a pesquisa. Será mencionada como informante B

A terceira e última informante é Cândida Aikanã, Inunté Saliimãe, 26 anos, casada, do lar. Estudou até o 6º ano do Ensino Fundamental. Divide seus dias entre a aldeia e a cidade de Pimenta Bueno, onde possui residência. É casada com não-indígena e não tem filhos. Sua gravação foi realizada no dia 15 de maio de 2011, em sua residência na cidade. Será identificada como informante C.

Como as gravações das informantes A e C, aconteceram no período chuvoso, época das cheias dos rios Piripiri e São Pedro, que impedem o trafégo até a T.I. Kwazá do Rio São Pedro, a coleta dos dados ocorreu na cidade de Pimenta Bueno.

4 O CORPUS DA ANÁLISE: "Sol e Lua": um mito cosmogônico

Para efeito didático, seguem as narrativas orais selecionadas e transcritas na versão próxima à oralidade dos três informantes.

4.1 Versão Próxima à Oralidade

4.1.1 Informante A

Era assim, só tem sol, né, di dia né, agora di noite num tem, mai pessoal fala, né, mai assim mai casal tem criança casal tamém, assim né. Ai, num tem ninguém pra namorá cum irmã cum irmão dela i crescero, formaro, aí precisano di marido, precisano di muié, mai num tem ninguém, né? Aí, acho qui ele, ele pricisa pa durmi cum muié, cum marido, né? Mai agora muié num é tanto, né, agora hóme é sim. Então ele diz qui queria andá cum irmã i chega toda noite chega lá na irmã onde irmã dele tá lá durmino i ele foi mexeu cum ela, mai ela ficô quieta depois pensô:

- Será qui vô contá pro mamãe?

Aí pensano né, aí depois [...] ela resolveu pará tirá jenipapa⁸ i fei e colocô dibaxo da rede né aí ela tava durminu aí ela tava durminu i ele foi no rumo dela, aí mexeu cum ela aí:

-Agora eu vô sabê quem é, num tem ninguém?

Mai ela sabe qui num tem ninguém né, mais num sei por que qui fei, mai ele qué assim né. Ela mexeu no jenipapa e depois passa no rosto dele assim aí ele foi na rede dele, depois de manhã:

- O que qui fei cumigo aí minha irmã, eu vou desmanchá aquele qui fei cumigo la'no meu rosto.

Aí foi no rio, lavano, lavano, aí ele viu marca lá no água diz qui tava assim. Aí lavano, mai num sai, já pregô né, aí ficô vergonha parece, aí falô pro mamãe:

- Mamãe, eu vou fazê caminhá. Eu vô fazê pique pra andá.
- Falô pra ela, aí:
- Pra quê?
- Só pra andá, eu vô fazê pique.

Aí foi. De manhã ele ficô vergonha pra vê mamãe pergunta dele. Aí a minina falô com mãe, né.

- Porque meu irmão todo tempo sai cedo pra fazê pique pra andá, mai achu qui ele fico cum vergonha, porque ele vei aqui pro meu rume eu queria dormi mai mexeu

⁸Fruto do **jenipapeiro**, fruta indígena, de onde se extrai um forte corante. **Jenipapo**, em tupi-guarani, significa "fruta que serve para pintar". Os índios usam o suco da fruta para pintar o corpo. A pintura permanecia vários dias e ainda protegia contra os insetos. A tinta provém do sumo do fruto verde - a substância corante, chamada genipina, perde o efeito corante com o amadurecimento do fruto. Assim, quanto mais verde o **jenipapo**, mas forte a cor vai ficar. (retirado http://www.portalsaofrancisco.com.br, acesso em 23/08/2011)

Uma das características que mais marcam a cultura indígena é a pintura corporal que pode ser vista como tão necessária e importante esteticamente como a roupa usada pelo "homem branco". A pintura corporal para os índios tem sentidos diversos, não somente na vaidade, ou na busca pela estética perfeita, mas pelos valores que são considerados e transmitidos através desta arte..Nos dias comuns a pintura pode ser bastante simples, porém nas festas, nos combates, mostra-se requintada, cobrindo também a testa, as faces e o nariz. A pintura corporal é função feminina, a mulher pinta os corpos dos filhos e do marido. Cada etnia tem sua própria marca. (retirado http://arteindigenaa.blogspot.com, acessado em 23/08/2011) .

cumigo eu num consigui dormi mais, nem nada, eu fiquei borrecida eu feiz cum ele, eu passei cara, tinta na cara dele. Por isso qui ficô cum vergonha e fazê caminho pra andá.

Falô:

- Depois ele vem di novo, à noite memo, só à noite ele chega come qualquer coisa ele sai, só anda escondido.

Aí, a mãe falô pra minina né:

- Porque qui se feiz cum seu irmão? Num podia fazê, purque ele tá precisano muié e você tá precisano macho?
- Não, eu precisa mãe, purque meu irmão, purque a gente não dá certo, a gente fica vergonha.

Falô assim:

- Mai num tem ninguém pra você, pra aumentá.

Αí

- Mamãe, eu vô andá até num vem mais não parecê. Se num preocupa não, eu vô andá.

Aí saiu né. Aí encontrô o noite, num chega.

- Cadê meu filho, num chega mais não. Intão cê tamém vai cum seu irmão, porque ele anda sozinho num dá certo. Você anda junto cum ele.
 - Intão eu vô.

Ai a mãe memo preparô o fogo pra ele, pra ela pra anda atrais dele. Aí porque ele pegô o fogo, aquele qui a gente chama aquele, cume, cumé qui chama aquele? Cumé qui chama aquele qui a gente acende aquele num apaga fogo⁹. Aquele qui o hóme levô, aquele num queima a gente não. Agora aquele qui muié levô, aquele é muito quente né, queima a gente, né. Aí pegô o pau de lenha de fogo deu pra minina.

- Cê vai lá junto cum seu irmão imbora.

Falô assim. Aí ela pegô foi imbora atráis dele nunca qui encontrô. Aí o irmão dele foi imbora pra lá, aí a muié vai até agora. Aí, purisso qui é muito quenti esse sol, purque é fogo né, agora hóme qui levô, aquele não é, queima muito não. É assim.

4.1.2 Informante B

Eu vô falá um poco da história, história do Aikanã de como surgiu a Lua.

O mais velho conta qui muito zano atráis diz qui não existia a Lua, né, só, num existia a Lua nem mato, natureza. Só tinha um casal de pessoa cum dois filho. Aí, era um casal de filho. Aí conta qui esses minino crescerum. Ficô minina moça e rapaiz e aí num tinha ninguém assim num tinha moça, num tinha rapaiz pra eles, eles namorá, pra paquerá aí daí o minino rapaiz, né, diz qui ficô interessado, ficô a fim de namorá e num tinha ninguém. Aí, a noite diz qui ele ia lá aonde qui tá a minina, irmã dele diz qui... assim mexia cum ela assim, né. E namorava cum ela assim no iscuro né, aí a minina não sabia quem era ele, né. No otro dia, ela pensava assim:

- Ué, num tinha ninguém, minino, rapaiz, quem qui tava mexeno cumigo a noite?

Pensô. Até qui um dia ela resolveu né. Falô assim. Aí foi no mato buscô

⁹ A informante se refere a coité, fruto da cuieira que serve de vasilha, uma espécie de cuia. é uma planta com frutos enormes e redondos. São umas bolas verdes, do tamanho de uma bola de basquete e ficam penduradas na árvore.

jenipapo. Jenipapo aquele qui faiz pintura no corpo. Corante né. Aquele jenipapo quando a gente rela no relador, deixa bem massinha assim aí põe um poquinho d'gua aí no otro dia se você passá a mão aí passa a mão no corpo aquele lá já não sai mais. Fica sinal. Passa uma semana, quinze dia né aquele mancha preta .Aí, tá aquele lá. Aí, a minina feiz, né. Aí, diz qui dexô dibaxo da rede bem iscondido, preparô tudo.Aí quando foi a noite o rapaiz foi lá na rede dela aí ela passô a mão naquele água du jenipapu e aí passô a mão no rosto dele pra vê quem qui tinha tido cum ela. Ela num sabia quem era ele. Aí quando foi no otro dia a minina levantô de manhã ficô isperta, né, pra vê quem esse pessoa. Quandu ela diz que viu esse sinal de mão dela nu rosto du irmão dela, próprio irmão dela, diz qui ela ficô assim:

- Meu Deus! Por que quieu fiz isso?

Aí o minino foi pru igarapé não sabia né qui tinha acontecido com ele. O minino foi pro igarapé, né, lavá rosto di manhã, né. Quando ele foi olhá, assim dentru d'água, nu reflexo da água viu o próprio rosto dele com sinal, com aquele sinal preto no rosto dele. Aí ele disisperô, né.

- Por que eu fiz isso? Por que aconteceu isso cumigo?

Aí, pegô foi imbora pra casa. Aí diz qui falô pra mãe dele:

- Eu vô imbora. Vô imbora daqui, mãe, não vô mais ficá aqui, não! Ficô invergonhado, né.

A mãe dele perguntô:

- Por quê?

Mas a mãe dele sabia o qui tinha acontecido cum ele, porque a minina falô pra mãe dele, né. Pegô foi imbora, saiu de casa, foi caminhá. Num sabia aonde qui ia, mas foi. Aí, depois de muito tarde num tinha sol memo, era tempo assim normal, o resto da vida né, num tinha mudança de tempo. Num escurecia, num amanhecia, nem nada, num tinha sol, num tinha lua, essas coisa, né. Aí a mãe da minina falô pra minina:

- Por que você fez isso cum seu irmão? Ele tá precisano de mulhé, precisano de namorá, você num podia fazê isso, você fez judiação com seu irmão.

Aí diz qui ele saiu sem nada né, nem levô nada de cumida. Aí a mãe da minina falô pra minina:

- Você pode pegá uma muchila de cumida, alguma coisa né, batata assada, cará, aipim. Aí pega um pau de lenha e fogo e vai atráis dele pra encontrá com ele. Deve sê qui ele ta cum muita fome nessa hora.

Falô pra minina. Aí a minina pidiu, pidiu disculpa aí pegô cumida de casa , pegô pau di lenha aceso aí foi seguiu, saiu, não sabia aonde ir, mas foi, seguiu aí, pelo rastru qui ele deixô qui aquele tempo num tinha nada di matu, assim natureza, né, então a gente via como na época du Jesus qui quandu andava nesse mundão via aquele rastru, assim pessoal conta, né qui via o rastru dele na areia. Então a minina seguiu o rastru dele ele cada vez ele ia ino, sumino e a minina ino atrás. Mais nada di incontrá, aí quando a mãe dos índios foi percebê diz qui já amanhecia e iscurecia, já mudô o tempo né sem ela percebê aí iscureceu e tem a Lua surgiu a Lua por causa do minino, rapaiz qui saiu no mundo e sumiu não sei pra onde qui foi, aí virô a Lua e a minina diz qui virô o Sol qui por causa qui ela tava com o fogo aceso, por isso qui o sol é muito quente. Aí o mãe desses mininos falô assim então:

- Eu vô ponhá, a gente tem que ponhá a Lua e o Sol, são meus filhos. Aí ficô assim até hoje, assim o mais velho conta. Essa é a origem do Sol e da Lua. Até hoje o mais velho conta assim né, qui até hoje eles anda e nunca se encontrá, né qui o Sol e a Lua não se encontrá né. É assim qui o mais velho conta.

4.1.3 Informante C

A minha mãe contô pra mim história lá na aldeia lá quandu eu fui lá sábado de noite ela falô pra mim qui um casal, um hóme e uma mulhé vivia na aldeia aí eis morava sozinho na aldeia, né, i i num tinha hóme pra a mulhé namorá, nem mulhé, assim num tinha hóme pra mulhé namorá i nem mulhé pra hóme namora e só tinha um casal, um casalzinho morano lá dentro da área lá, da aldeia, né. Ai foi, o tempo foi passano e eis cresceu juntu. O casalzinho cresceu i i esse casalzinho tinha a mãe e o pai, só, tamém. E aí, e aí o pai du minino pediu pra minina pega água nu riu e a minina foi pru riu pegá água. Aí o mininu ficô lá aí demorô um poquinhu o rapai foi pru matu caçá um macacu. Matá caça, trazê mistura pra dentru de casa, né. O rapai foi pru matu i depois volto, aí, aí falô pra mãe dele qui ele queria arrumá uma mulhê, pra ele casá, né, pra ele construi família, mas num tinha. Aí ela pegô falô assim:

- Aondi qui do outro lado qui sua irmã tá dorminu cê amarra a rede i cê dorme.

Aí a noite, esse rapaiz durmiu du ladu da irmã dele, né. Aí Quandu chegô meia noite, rapaiz foi na redi da irmã dele, né. Aí queria fazê sexu cum a própria irmã, né. Aí a irmã falô:

- Não, a genti é irmão, num podi.

Aí ele foi pelejano, pelejano. Aí os dois ficô, ficaru junto, né. Aí u dia passô, nu otru dia aí anoiteceu di novo. Aí o irmão tinha muito ciúme da irmã tamém, aí a mãe deles nem estranhava, né, aí foi ino, aí quando passô otra noite di novu, aí u rapais foi na rede da minina daí a minina pensô:

- O que qui eu possu fazê pru meu irmão, pra meu irmão pará di ficá mi pertubanu?

Né, assim memo os dois ficô juntu, aí no otro dia ela pegô jenipapo, aquele jenipapo de pintá o corpo. Ela ralô tudinho i colocô imbaixo da redi. Aí quando deu meia noite o rapaiz foi na redi dela pra ficá com ela di novo aí ela passô a mão por traz assim, imbaixo da rede assim, colocô a mão dentro da cuia onde qui tem aquele jenipapo, melô a mão aí pegô falô assim:

- Vem irmão, vem deitá em cima de mim.

Né, claro pra fazê sexu. Aí o irmão dela foi deitá em cima dela ela pegô e passô a mão na cara dele [...] pra deixá a marca, pra ele tomá vergonha na cara, né. Aí ele pensô qui era a mulhé tava fazeno carinhu, né. Aí ele ficô na boa né. A í no otro dia ele foi tomá banho, bem cedo, levantô e foi pru riu pra vê. Aí quando ele colocô a cara no riu pra vê aí ele viu a mão dela na cara dele aí ele pegô água assim. Ficô lavano, né pra vê se saí. Aí a tinta foi aumentano, foi aumentano deixô aquele marqui mesmo. Marca grande, né. Aí esse irmão ficô cum assim vergonha e si iscondeu no meio du matu, né. Aí a mãe dele esperano ele pra ele vim jantá e num vinha. Quando tava iscureceno, tava caçano ele, mas só que ele tava escondido no meio do mato, vergonha né. Aí a mãe dele perguntô pra irmã:

- O que qui se fei com seu irmão, qui seu irmão tá, tá foragido, num qué vim imbora.
- Ah, mãe eu num sei não, num sei não, o qui tá aconteceno cum meu irmão, não.

Mas só qui ele sabia né, o qui feiz com o irmão. Aí quando tava de tardezinha assim o rapai chegô, bem cansado. Aí, já foi dormi foi direto pra redi i deitô, aí a mãe dele falô:

- Vem jantá, filho.
- Não, mãe eu num vô jantá, não, já jantei.

Só qui ele tava mintino, qui tava com vergonha porque tinha tinta na cara dele.

Aí, foi ino né, aí bem cedinho o hôme, o rapaiz foi lá pru matu di novo ele foi roçá, fazeno caminho, bem grande, bem cumpridu, né . Aí ele fazia caminho ele voltava de novo. Chegava em casa só di noite por causa da tinta, na cara dele. Aí foi ino, foi ino aí a mãe dele perguntô, né:

- O que você fei cum seu irmão qui seu irmão tá dessi jeito?

Aí a minina contô:

- Não, é qui ele fica me pertubano pra fazê sexu cum ele aí eu fiz maldade cum ele. Eu coloquei o jenipapo... a mão na cara dele. Aí o jenipapo ficô na cara dele, por isso qui ele tá cum vergonha di mim.

Aí pegô falô assim:

- Ó [...] Por que cê fez isso com seu irmão? Cê num tá veno qui num tem mulhé aqui, cê era pra tá casado cum seu irmão de novo, porque num tem hóme pra você, nem mulhé pra ele, né?

Aí a minina chorô, ficô lá. Aí quando o minino chegô, pegô e falô:

- Mãe, eu vô imbora.

Aí a mãe dele falô, assim:

- Já qui cê vai imbora, intão sua irmã vai juntu.

Aí ela pegô coitezinho, colocô brasa dentru deu pru irmão, aí o irmão foi na frente e a minina foi atráis, né. E até hoje. Purisso qui fala assim qui a Lua é hóme, né e a sol é mulhé, qui ela é quenti, né, então ela era muito braba, né. Assim queima né do jeito qui o sol é quenti, então aí o irmão dela foi imbora e ela foi atráis do irmão dela e ficô chamano:

- Volta aqui, volta aqui.

E o irmão dela nem olhô pratrais, foi imbora. Diz qui aí ela vai atrais dele até hoje, mas só qui num incontra pur isso qui a lua desce e o sol vem atrais depois, né. Tenta incontrá cum ele. Só assim qui minha mãe falô pra mim.

5 ORGANIZAÇÃO DO CORPUS PARA COTEJAMENTO

Conforme explicado na metodologia, a ordem da categorização obedeceu à idade das informantes de forma decrescente. O vazio de informação ou omissão, segundo Vansina (1968), será representado pelo símbolo Ø.

5.1 Primeira Etapa

Nesta etapa, as três versões do mito "Sol e Lua" são apresentadas em blocos conteudísticos assemelhados e rotulados.

5.1.1 Manutenção da tradição ancestral

Informante A	Informante B	Informante C
[] agora di noite num tem, mai pessoal fala [].		A minha mãe contô pra mim história lá na aldeia [].
	[] É assim qui o mais velho conta.	[] Só assim qui minha mãe falô pra mim.

5.1.2 No princípio era o caos...

[] Era assim, só tem sol,	[] não existia a Lua, né,	Ø
né, di dia né, agora di noite	só, num existia a Lua nem	
num tem [].	mato, natureza.	
	[] num tinha sol memo,	
	era tempo assim normal, o	
	resto da vida né, num tinha	
	mudança de tempo. Num	
	iscurecia, num amanhecia,	
	nem nada, num tinha sol,	
	num tinha lua, essas coisa,	
	né.[].	
	[] aquele tempo num	
	tinha nada di matu, assim	
	natureza [].	

5.1.3 Presença do ser humano

[] casal tem criança casal	Só tinha um casal de	[] qui um casal, um hóme
tamém [].	pessoa cum dois filho. Aí,	e uma mulhé vivia na
	era um casal de filho.[].	aldeia aí eis morava
		sozinho na aldeia [] esse
		casalzinho tinha a mãe e o
		pai, só, tamém [].

5.1.4 Impasse na manutenção da espécie

[...] num tem ninguém pra namorá cum irmã cum dela i crescero. irmão formaro, aí precisano di marido, precisano di muié, mai num tem ninguém, né? Aí, acho qui ele, ele pricisa pa durmi cum cum muié, cum marido, né? Mai agora muié num é tanto, né, agora hóme é sim. [...].

[...] conta qui esses minino crescerum. Ficô minina moça e rapaiz e aí num tinha ninguém assim num tinha moça, num tinha rapaiz pra eles. eles namorá, pra paquerá aí daí o minino rapaiz, né, diz qui ficô interessado, ficô a fim de namorá e num tinha ninguém. [...].

[...] num tinha hóme pra a mulhé namorá, nem mulhé, assim num tinha hóme pra mulhé namorá i nem mulhé pra hóme namora e só tinha um casal um casalzinho morano lá dentro da área lá, da aldeia, né. Ai foi, o tempo foi passano e eis cresceu juntu. O casalzinho cresceu i i esse casalzinho tinha a mãe e o pai, só, tamém. [...].

5.1.5 Incesto: alternativa viável

[...] queria andá cum irmã i chega toda noite chega lá na irmã onde irmã dele tá lá durmino i ele foi mexeu cum ela, [...].

[...] A noite diz qui ele ia lá aonde qui tá a minina, irmã dele diz qui assim mexia cum ela assim, né. E namorava cum ela assim no iscuro né. [...].

[...] Aí a noite, esse rapaiz durmiu du ladu da irmã dele, né. Aí Ouandu chegô meia noite, rapaiz foi na redi da irmã dele, né. Aí queria fazê sexu cum a própria irmã, né [...].

Ø

5.1.6 Dúvida cruel

	, <u>, , , , , , , , , , , , , , , , , , </u>
mamãe?	assim:
	- Ué, num tinha
-Agora eu vô sabê quem	ninguém, minino, rapaiz,
é, num tem ninguém?	quem qui tava mexeno
۶	cumigo à noite?
Mai ela sabe qui num tem	
ninguém [].	Ela num sabia quem era ele

- Será qui vô contá pro No otro dia, ela pensô

Ela num sabia quem era ele

5.1.7 Jenipapo: material eficaz

Aí pensano né, aí depois ela resolveu pará jenipapa i fei [...]. Corante

foi no mato buscô jenipapo. Jenipapo aquele qui faiz pintura no corpo. né. Aquele jenipapo quando a gente rela no relador, deixa bem massinha assim aí põe um poquinho d'gua aí no otro dia se você passá a mão aí passa a mão no corpo aquele lá já não sai mais.

ela pegô jenipapo, aquele jenipapo de pintá o corpo. Ela ralô tudinho [...].

Fica sinal. Passa uma	
semana, quinze dia né	
aquele mancha preta .Aí, tá	
aquele lá. Aí, a minina feiz,	
né. [].	

5.1.8 Descoberta ou desmascaramento

Mai ela sabe qui num tem	[] Ela num sabia quem	[] colocô a mão dentro da
ninguém né, mais num sei	era ele. Aí quando foi no	cuia onde qui tem aquele
porque qui fei, mai ele qué	otro dia. a minina levantô	jenipapo, melô a mão aí
assim né [].	de manhã ficô isperta, né,	pegô falô assim:
	pra vê quem esse pessoa	- Vem irmão, vem deitá
	[].	em cima de mim.
		Né, claro pra fazê sexu. Aí
		o irmão dela foi deitá em
		cima dela [] pra deixá a
		marca, pra ele tomá
		vergonha na cara, [].

5.1.9 Últimos detalhes

[] colocô dibaxo da rede	[] dexô dibaxo da rede [] colocô imbaixo da red	di
[].	bem iscondido, preparô [].	
	tudo. [].	

5.1.10 Execução do plano

[] Ela mexeu no jenipapa	[] ela passô a mão	[] ela passô a mão por
e depois passa no rosto	naquele água du jenipapu e	traz assim. imbaxo da rede
dele [].	aí passô a mão no rosto	assim, colocô a mão dentro
	dele. [].	da cuia onde qui tem
		aquele jenipapo, melô a
		mão [] ela pegô e passô a
		mão na cara dele assim []
		pra deixá a marca [].

5.1.11 Indícios de prova

[...] A í no otro dia ele foi Aí foi no rio, lavano, Aí o minino foi pru igarapé lavano, aí ele viu marca lá não sabia né qui tinha tomá banho, bem cedo, no água diz qui tava assim. acontecido com ele. O levantô e foi pru riu pra vê. Aí lavano, mai num sai, já minino foi pro igarapé, né, Aí quando ele colocô a cara pregô né aí ficô vergonha lavá rosto di manhã, né. no riu pra vê aí ele viu a [...]. Quando ele foi olhá, assim mão dela na cara dele aí ele água assim ficô dentru d' água, nu reflexo da água viu o próprio rosto lavano, né pra vê se saí. Aí dele com sinal, com aquele a tinta foi aumentano, foi sinal preto no rosto dele. aumentano deixô aquele [...]. marqui mesmo. Marca grande, né.

5.1.12 Autoria revelada e confirmada

[] ele vei aqui pro meu rume eu queria dormi mai mexeu cumigo eu num consigui dormi mais, nem nada, eu fiquei borrecida eu feiz cum ele, eu passei cara, tinta na cara dele.	[] Quandu ela diz que viu esse sinal de mão dela nu rosto du irmão dela, próprio irmão dela, diz qui ela ficô assim [].	Ø
cara, tinta na cara dele. [].		

5.1.13 Remorso da irmã

- Meu Deus! Por que quieu fiz isso?	Aí a minina chorô, ficô lá [].

5.1.14 Desespero e remorso do menino

 O que qui fei cumigo aí 	Aí ele disisperô, né.	[] Aí esse irmão ficô cum
minha irmã, eu vou	- Por que eu fiz isso?	assim vergonha e si
dismanchá aquele qui fei cumigo la'no meu rosto.	*	iscondeu no meio du matu, né. [].

5.1.15 Desabafo e vergonha

[...] falô pro mamãe: [...] Aí diz qui falô pra mãe [...] Aí esse irmão fico - Mamãe, eu vou fazê dele: cucm Assim vergonha e si caminhá. Eu vô fazê pique - Eu vô imbora. Vô iscondeu no meio du matu. pra andá. Falô pra ela, aí: imbora daqui, mãe, não vô [...]. - Pra quê? mais ficá aqui, não! - Só pra andá, eu vô Ficô invergonhado, né. [...] [...] o minino chegô, pegô e fazê pique. falô: - Mãe, eu vô imbora.

5.1.16 Conivência da mãe

5.1.17 Fuga do filho/ irmão

- Mamãe, eu vô andá até	Pegô foi imbora, saiu de	E o irmão dela nem olho
num vem mais não parecê.	casa, foi caminhá. Num	pra trais, foi imbora.[].
Se num preocupa não, eu	sabia aonde qui ia, mais foi	
vô andá.	[].	

5.1.18 Anuência e conselho materno

- Intão cê tamém vai cum	[] - Você pode pegá uma	[] - Já qui cê vai imbora,
seu irmão, porque ele anda	muchila de comida, alguma	intão sua irmã vai juntu.
sozinho num dá certo.	coisa né, batata assada,	[].
Você anda junto cum ele.	cará, aipim. Aí pega um	
[]	pau de lenha e fogo e vai	
- Você vai lá junto cum	atráis dele pra encontrá	
seu irmão imbora.	com ele. Deve sê qui ele ta	
	cum muita fome nessa	
	hora. [].	

5.1.19 Pedido de desculpa da filha

Ø	[] a minina pidiu, pidiu	Ø
	disculpa.[].	

5.1.20 Uma busca malograda

Aí ela pegô foi imbora	[] aí pegô cumida de	[] a minina foi atráis, né.
atráis dele nunca qui	casa, pegô pau di lenha	E até hoje, [].
encontrô. Aí o irmão dele	aceso aí foi seguiu [] pelo	
foi imbora pra lá, aí a muié	rastru qui ele deixô []	
vai até agora. [].	Mais nada di incontrá [].	

5.1.21 O fogo levado pelos irmãos

fogo pra ele, pra ela pra mundo e sumiu não sei pra col andá atrais dele. Aí porque aonde qui foi, aí virô a Lua irm	Aí ela pegô coitezinho, colocô brasa dentru deu pru irmão, aí o irmão foi na frente e a minina foi atráis, né.
--	--

5.1.22 Inserção cultural

	[] então a gente via como na época du Jesus qui quandu andava nesse mundão via aquele rastru, assim pessoal conta, né qui via o rastru dele na areia. [].	Ø
--	---	---

5.1.23 Momento cosmogônico

Falô assim. Aí ela pegô foi imbora atráis dele nunca qui encontrô. Aí o irmão dele foi imbora pra lá, aí a muié vai até agora. Aí, purisso qui é muito quenti esse sol, purque é fogo né, agora hóme qui levô, aquele não é, queima muito não. É assim.

[...] a mãe dos índios foi percebê diz qui já amanhecia e iscurecia, já mudô o tempo né sem ela percebê aí iscureceu e tem a Lua surgiu a Lua por causa do minino, rapaiz qui saiu no mundo e sumiu não sei pra aonde qui foi, aí virô a Lua e a minina diz qui virô o Sol qui por causa qui ela tava com o fogo aceso, por isso qui o sol é muito quente. Aí o mãe desses mininos falô assim então:

- Eu vô ponhá, a gente tem que ponhá a Lua e o Sol, são meus filhos. Aí ficô assim até hoje, [...].

Essa é a origem do sol e da Lua [...] Purisso qui fala assim qui a Lua é hóme, né e a sol é mulhé, qui ela é quenti, né, então ela era muito braba, né. Assim queima, né do jeito qui o sol é quenti, então aí o irmão dela foi imbora e ela foi atráis do irmão dela [...].

Diz qui aí ela vai atrais dele até hoje, mas só qui num encontra por isso qui a lua desce e o sol vem atrais depois, né. Tenta encontrá cum ele.

5.1.24 Um encontro impossível

Falô assim. Aí ela pegô foi imbora atráis dele nunca qui encontrô. Aí o irmão dele foi imbora pra lá, aí a muié vai até agora. [...].

Até hoje o mais velho conta assim né, qui até hoje eles anda e nunca se encontrá, né qui o Sol e a Lua não se encontrá né. É assim qui o mais velho conta.

[...] mas só qui num incontra purisso qui a lua desce e o sol vem atrais depois, né. Tenta incontrá cum ele.

5.1. 25 Quebra de tabus

[] queria andá cum irmã i	[] A noite diz qui ele ia lá	Aí os dois ficô, ficaru
chega toda noite chega lá	aonde qui tá a minina, irmã	junto, né. [].

na irmã onde irmã dele tá lá durmino i ele foi mexeu cum ela, mai ela ficô quieta [].	dele diz qui assim mexia cum ela assim, né. E namorava cum ela assim no iscuro [] qui tinha tido	Assim memo os dois ficô juntu []
[].	cum ela [].	[] rapaiz foi na rede dela pra ficá cum ela di novo []
		- Não, é qui ele fica me pertubano pra fazê sexu cum ele aí eu fiz maldade cum ele.
		Claro pra fazê sexu [].

5.1.26 Patriarcalismo

[] crescero, formaro, aí	Ø	Ø
precisano di marido,		
precisano di muié, mai		
num tem ninguém, né? Aí,		
acho qui ele, ele pricisa pa		
durmi cum cum muié, cum		
marido, né? Mai agora		
muié num é tanto, né,		
agora hóme é sim.		

5.2 Segunda Etapa

Também conforme exposto na metodologia, nesta etapa, os blocos do tópico precedente serão agrupados e renomeados por temática.

5.2.1 A Cosmogonia

5.1.1 Manutenção da tradição ancestral; 5.1.2 No princípio era o caos...; 5.1.21 O fogo levado pelos irmãos; e 5.1.23 Momento cosmogônico. 5.1.24 Um encontro impossível

5.2.2 Os destinos da humanidade

A presença do ser humano (v.5.1.3); Impasse na manutenção da espécie (v. 5.1.4); Incesto: esperança concreta (v. 5.1.5); Patriarcalismo (v. 5.1.26)

5.2.3 As dúvidas e as certezas

5.1.6 Dúvida cruel; 5.1.12 Autoria revelada e confirmada

5.2.4 O jenipapo: um corante natural como estratégia

5.1.7 Jenipapo: material eficaz; 5.1.8 Descoberta ou desmascaramento; 5.1.9 Últimos detalhes; 5.1.10 Execução do plano; 5.1.11 Indícios de prova;

5.2.5 A sensibilidade humana

5.1.13 Remorso da irmã; 5.1.14 Desespero e remorso do irmão; 5.1.19 Pedido de desculpa da filha;

5.2.6 A fuga e a busca

5.1.15 Desabafo e vergonha 5.1.16 Conivência da mãe; 5.1.18 Anuência e conselho materno; 5.1.17 Fuga do irmão; 5.1.20 Uma busca malograda;

5.2.7 Os reflexos das mudanças sociais

5.1.20 Inserção Religiosa e 5.1.25 Quebra de tabus.

6 ANÁLISE COMPARATIVA DAS NARRATIVAS

6.1 As Recategorizações

A análise das comparações das narrativas será apresentada por uma nova recategorização tendo por base as sete categorizações anteriores e fragmentos de uma das versões das informantes que melhor resume a temática do tópico proposto.

6.1.1 A cosmogonia

5.1.1 Manutenção da tradição ancestral; 5.1.2 No princípio era o caos...; 5.1.21 O fogo levado pelos irmãos; e 5.1.23 Momento cosmogônico. 5.1.24 Um encontro impossível

[...] aí escureceu e tem a Lua surgiu a Lua por causa do minino, rapaiz qui saiu no mundo e sumiu não sei pra onde qui foi, aí virô a Lua e a minina diz qui virô o Sol qui por causa qui ela tava com o fogo aceso, por isso qui o sol é muito quente.[...]. (Informante B)

Em relação à categoria apresentada em 5.1.1 (v. Manutenção da tradição ancestral), observa-se que as três informantes fazem referência, já no começo da narrativa, à tradição ancestral de iniciar o mito mencionando à tradição dos mais velhos de contar as histórias, remetendo-a a um tempo não muito distante. As informantes usam as expressões: "pessoal fala" (informante A); " o mais velho conta" (informante B), " a minha mãe contô" (informante C) que aproxima as gerações. A informante A, é a transmissora para as outras duas, portanto pode se depreender que ela integra o grupo de ancestrais que transmitiu o mito. Na tradição ancestral, reportar-se às pessoas mais velhas de sua comunidade, que eram e são responsáveis por manter a tradição oral, é permanecer fiel a transmissão, preservando a identidade do grupo a partir de seus mitos. É traço comum nas narrativas orais o fato de todos os narradores insistirem que transmitem somente aquilo que lhes foi transmitido, que não inventam nada. (CALVET, 2011). Apesar de aparecerem expressões variantes, as convergências entre as versões confirmam essa assertiva, isto é, os narradores mantêm fidelidade à fonte, transmitindo o mito com respeito à tradição que dura gerações. A par dos reflexos inseridos nos relatos, principalmente nas versões das informantes mais novas, a "espinha dorsal", conforme Vegini (2011), permanece inalterada.

As narrativas orais das três informantes são classificadas, de acordo com Eliade (2000, 2007, 2008) como mito cosmogônico, uma vez que retratam o surgimento de um novo

elemento do universo. Os mitos cosmogônicos, afirma o autor, possibilitam ao homem conceber a criação e compreender seus mistérios, e tornam possível conhecer a realidade do Cosmos. O mito "Sol e Lua" foi concebido como resposta ao porquê desses elementos cosmogônicos, e assim se mantém.

Ele explica os acontecimentos que precedem ao surgimento dos elementos Sol e Lua como componentes do Universo. No item 5.1.1.2, (v. No princípio era o caos...) na versão das informantes A e B, é possível verificar a presença do ritual cosmogônico de iniciar a narração a partir de um tempo em que os elementos do mundo estavam para ser criados, isto é, ainda não existiam ("Era assim, só tem sol [...] agora di noite num tem [...].", informante A; "[...] não existia a Lua nem mato, natureza [...]."-informante B). Já a informante C, não faz alusão ao período inicial, isto é, esta informante omitiu de sua versão da narrativa o ritual cosmogônico. A variação entre as narrativas orais, segundo Calvet (2011, p53), "não são traições de uma forma ne varietur", isto é, o fato de não narrar exatamente como a original não significa que não está sendo fiel a sua Tradição Oral.

O surgimento dos elementos Sol e Lua é determinado pela intensidade do fogo carregado pelos irmãos (ver 5.1.1.21 O fogo levado pelos irmãos). Na versão da informante A, aparecem dois tipos de fogo. Um levado pela menina e outro pelo menino. O fogo levado pelo menino é um fogo em brasa colocado dentro de cuias feitas de uma planta chamada coité, portanto um fogo mais brando à semelhança da Lua, na visão mitológica. A menina leva um pau de lenha em chamas, por isso mais ardente, então é o Sol como é sentido pelos seres humanos ("Aquele qui o hóme levô, aquele num queima a gente não. Agora aquele qui muié levô, aquele é muito quente né, queima a gente, né".) Na versão da informante B, a cosmogonia fica explícita, isto é, o surgimento do Sol e da Lua é claramente mencionado, pois ela narra: "Essa é a origem do Sol e da Lua". Nessa versão, o menino não leva nenhum tipo de fogo, somente a menina: "[...] surgiu a Lua por causa do minino, rapaiz qui saiu no mundo e sumiu não sei pra onde qui foi, aí virô a Lua e a minina diz qui virô o Sol qui por causa qui ela tava com o fogo aceso, por isso qui o sol é muito quente." Nesta versão a menina é portadora do fogo aceso, tendo por isso se transformado em Sol. Assim, segundo o mito "Sol e Lua" relatado pelas três informantes, os elementos Sol e Lua deveriam ser referenciados como "a Sol" e "o Lua". Além disso, na versão da informante B, a mãe das crianças é quem atribui os nomes, Sol e Lua, a seus filhos: "[...] a Lua e o Sol, são meus filhos.". Ainda, ao final a informante afirma: "Aí fico assim até hoje [...]", mostrando sua crença na verdade da tradição oral de seu povo. A informante C, em sua versão, também menciona a planta coité onde é carregado o fogo: "Ela pegô coitezinho, colocô brasa dentru,

deu pru irmão". A diferença entre as versões se deve, para a informante A: tanto o menino quanto a menina carregam um tipo de fogo, para a informante B: apenas a menina carrega o fogo aceso, já para a informante C: somente o menino carrega o fogo em brasa preparado pela mãe.

Pode-se observar, perante essas versões, que o momento em que o mito cosmogônico se confirma, é apresentado de formas diferentes (5.1.1.23 Momento cosmogônico). Na versão da informante A, apesar de essa narrativa ser conhecida por ela como o mito "Sol e Lua", pois assim ela o identificou durante a gravação, não é explicitado na narrativa que a menina e o menino são, respectivamente, o Sol e a Lua, ("Aí, purisso qui é muito quenti esse sol, purque é fogo né, agora hóme qui levô, aquele não é, queima muito não. É assim".), diferente, pois, das versões das informantes A e B. No entanto, já conhecendo a versão da informante B é possível depreender implicitamente que isso também acontece na narrativa A. Na versão da informante B, no final identifica o mito: "Essa é a origem do sol e da Lua [...]. A informante C em sua versão esclarece nos parágrafos finais ser o mito do Sol e da Lua: "Purisso qui fala... assim qui... a Lua é hóme, né e a sol é mulhé [...]/ [...]mas só qui num incontra purisso qui a lua desce e o sol vem atrais depois, né". Essa busca incessante da menina pelo irmão, segundo o mito, acontece até os dias atuais, e pode ser confirmado nas três versões.

6.1.2 Os destinos da humanidade

```
A presença do ser humano (v.5.1.3); Impasse na manutenção da espécie (v. 5.1.4);
Incesto: alternativa víavel (v. 5.1.5); Patriarcalismo (v. 5.1.26)

"[...] mai não tem ninguém prá namorá [...]. (Informante A)
```

A presença dos humanos no início do mito, de acordo com as informantes A e B não é referenciada como sendo indígenas. Falam de um casal, um homem e uma mulher, que morava sozinho que tinha também um casal de filhos (v.5.1.3: "[...] casal tem criança casal tamém [...]."- informante A; "Só tinha um casal de pessoa cum dois filho. Aí, era um casal de filho.[...]."- informante B). Apenas a informante C, os coloca como moradores da aldeia, mas não menciona a etnia a que pertencem ("[...] qui um casal, um hóme e uma mulhé vivia na aldeia [...] esse casalzinho tinha a mãe e o pai,só tamém [...]."). A informante B, no parágrafo final, narra: "a mãe dos índios foi percebê [...]", esclarecendo ao leitor/ouvinte que se refere a personagens indígenas, um mito, portanto, pertencente à tradição oral indígena.

Outras versões desse mito, de outros grupos indígenas, referem-se a esse casal de filhos como sendo gêmeos, são identificados, na grande maioria das etnias, com os gêmeos míticos "Sol" e "Lua". Na narrativa do povo Aikanã, nenhum dos informantes apontam para

esse detalhe. Falam apenas que eles foram crescendo, transformando-se em moça e rapaz em todos os sentidos, inclusive em relação à sexualidade. Indagada uma das informantes a respeito de ocorrências de crianças nascidas de um mesmo parto em sua etnia, disse não gostar de falar desse assunto. Talvez esteja nesse tabu a diferença entre o mito em Aikanã e as demais etnias.

Sobre o fato da menina e do menino, apresentarem o mesmo desenvolvimento físico e manifestarem maturação sexual paralelas, percebe-se a presença de resquícios de patriarcalismo na versão da informante A que não aparece nas outras duas versões dos relatos (v.5.1.26: "[...]muié num é tanto, né, agora hóme é sim."). Esse pensamento da informante A, reflete um modelo tradicional ocidental conhecido como patriarcado, onde os padrões morais são diferentes para homens e mulheres, permitindo e estimulando apenas a sexualidade masculina. Essa informante, a mais velha, ainda preserva cultura dos seus antepassados, a de que a sexualidade dos homens é mais intensa do que o das mulheres. Essa concepção não consta nas versões das informantes A e C, possivelmente por serem mais jovens e já terem absorvida a cultura das novas gerações, que tendem a relativizar as diferenças de gênero. Provavelmente, a presença de um homem, pelo menos, entre os informantes deste trabalho permitiria avaliar se de fato a relativação de gênero foi absorvida. Mas, infelizmente, ninguém do sexo masculino aceitou participar da pesquisa.

Nas versões das três informantes, há o que Calvet (2011, p. 35) chama de "fórmulas chaves" que compõem a estrutura do texto oral, isto é, o contador tem grande liberdade em sua narrativa, se limitando ao conteúdo semântico e a algumas fórmulas chaves que pelo fato de serem contadas muitas vezes de maneira muito variada ("mai não tem ninguém prá namorá"- informante A; "Num tinha ninguém assim não tinha moça, num tinha rapaiz pra eles namorá", informante B; "[...] não tinha hóme pra mulhé namora, nem mulhé[...]" informante C), é o único elemento fixo, o que volta o texto ao esquema geral da história e a fórmula original, que Vansina (1982) classifica como narrativas de conteúdo fixo e forma estabelecida (v. 1.4.4.1 A arte de narrar) muito frequente em comunidades com reminiscência de Tradição Oral, como é o caso da comunidade Aikanã.

Essa "fórmula chave", que retoma a Tradição Oral, isto é, a narrativa original dos primórdios revela através do mito a preocupação com a manutenção da espécie (v.5.1.4), que remonta ao início dos tempos, a origem do mundo. A chegada da idade em que se considera ideal para a sexualidade aflorar e a reprodução acontecer esbarra na falta de parceiro extraconsanguineo.

O impasse entre procriar e não procriar, iniciar a vida sexual ou não inicia-la (v. 5.1.5 Incesto: alternativa viável- "[...]queria andá cum irmã i chega toda noite cha lá na irmã[...]." - informante A; "[...] A noite diz qui ele ia lá aonde qui tá a minina, irmã dele[...] mexia cum ela assim, né no iscuro[...]." – informante B; "[...] Quandu chegô meia noite, rapaiz foi na redi da irmã dele,[...] queria fazê sexu cum a própria irmã [...]." – informante C) é resolvido quando se usa a noite como meio para esconder ou camuflar o relacionamento entre os irmãos. A preocupação da mãe em aumentar a espécie e em ter alguém para seus filhos namorarem (v.5.1.16: "Mai num tem ninguém pra você, prá aumenta." – informante A) esbarra nos conceitos e valores morais que a sociedade em construção deveria se apropriar. O mito, para Campbell (1990) tem para o povo que o cria ou o preserva de geração a geração a função de estabelecer, organizar a vida e o comportamento social da comunidade da qual é oriundo. Esse autor apresenta o mito como um guia que favorece a adaptação à realidade, funcionando como organizador, formador e controlador sócio-cultural dos diversos povos que o cultiva. Ainda sobre isso, Malinowski (1984, p.104) diz que "O mito desempenha uma função indispensável na cultura primitiva: exprime, enaltece e codifica a crença; salvaguarda e impõe a moralidade; comprova a eficácia do ritual e contém normas práticas para orientação do homem.".

Dessa forma, o mito "Sol e Lua" do povo Aikanã, parece ter como objetivo transmitir a este povo que o incesto, isto é, o envolvimento amoroso entre irmãos, não é uma prática normal entre este grupo, assim como também não o é, muito provavelmente, em outros grupos étnicos. Tendo punição para aquele que o desrespeitar, conforme Malinowski (1984, p. 152) "O mito é um constante derivado da fé viva, que carece de milagres; de estatuto sociológico, que exige antecedentes; de norma moral, que requer sanção". Podendo-se acreditar que esse conceito seja confirmado no mito do povo Aikanã, uma vez que não ocorre a procriação e que ambos são condenados à separação eterna.

É um tema comum nos mitos cosmogônicos que a tarefa do criador, ou do herói da narrativa, seja a de romper a confusão inicial das coisas no início dos tempos, uma vez que tudo estava em formação e não se sabia o que podia ou não, o que seria certo ou não, cabendo, portanto ao mito "Sol e Lua" para o povo Aikanã, estabelecer que a união ou relação entre parentes é uma prática não aceita por esta comunidade desde os primórdios, determinando, assim uma conduta moral para esse grupo étnico.

6.1.3 As dúvidas e as certezas

-Agora eu vô sabê quem é, num tem ninguém? (Informante A)

Nas versões dadas pelas três informantes para as narrativas do mito "Sol e Lua" da etnia Aikanã, chamam a atenção os monólogos indagativos (v. 5.1.6) presentes nas versões das informantes A e B. Em A, a personagem feminina, a criança já crescida, se questiona se deve ou não contar para a mãe o acontecido ("- Será qui vô conta pro mamãe?"), uma vez que pela sua inocência, não consegue entender quem a teria "namorado à noite". Em B, através de uma reflexão, a mesma personagem, também busca por uma resposta a fim de esclarecer quem "mexia" com ela à noite ("- Ué, num tinha ninguém, minino, rapaiz, quem qui tava mexeno cumigo a noite?"). A informante C, mais nova e, provavelmente menos inocente, influenciada pela cultura dominante, já não externaliza essa dúvida, revelando uma versão mais realista, sem fantasias do assunto.

No item 5.1.12 (Autoria revelada e confirmada), fica explicito que nas duas primeiras versões recolhidas, ao contrário da versão da informante C que desde o início já sabia quem era a pessoa que ia até sua rede, existia uma dúvida em relação ao responsável pelo ato praticado, sendo descoberto após o uso da tinta de jenipapo ("[...] ele vei aqui pro meu rume [...] mexeu cumigo [...] eu feiz cum ele, eu passei tinta na cara dele." – informante A; "[...] Quando ela diz que viu esse sinal de mão dela nu rosto du irmão [...]." – informante B). Isso mostra que, provavelmente, na versão contada pela informante C que em nenhum momento a menina tem dúvidas sobre a autoria do fato, desejando esta apenas confirmá-lo, para desmascarar o irmão e revelar a todos quem ele é ("Aí a irmã falô: - Não, a genti é irmão, num podi." – informante C).

6.1.4 O jenipapo: um corante natural como estratégia

```
5.1.7 Jenipapo: material eficaz; 5.1.8 Descoberta ou desmascaramento; 5.1.9 Últimos detalhes; 5.1.10 Execução do plano; 5.1.11 Indícios de prova;
[...] Jenipapo aquele qui faiz pintura no corpo. Corante, né.[...]. (Informante B)
```

Diante da dúvida manifestada no tópico acima (6.3 As dúvidas e as certezas), a personagem feminina conta com o poderoso jenipapo, uma poderosa estratégia fornecida pela natureza: a tinta de jenipapo. É a eficácia dessa tinta que permitirá o surgimento do mito do Sol e da Lua.

A tinta do jenipapo entra nas narrativas (v. em 5.1.7 e 5.1.8) com a função de desmascarar ou descobrir o ser misterioso que vem à noite relacionar-se intimamente com a menina. Descobrir, de acordo com as duas versões primeiras, isto é, das informantes A e B, e "desmascarar" na versão da informante C, uma vez que a personagem induz o irmão a

cometer mais uma vez o indesejoso ato, para marcá-lo e envergonhá-lo perante seus pais. ("-Vem irmão, vem deitá em cima de mim.", v. 5.1.8 Descoberta ou desmascaramento)

Na categorização 5.1.9, ocorre novamente o que Calvet (2011, p.35) chama de "fórmulas chave" ("debaixo da rede"), isto é, a narrativa mantém certas expressões que permaneceram mesmo com o passar de muito tempo da sua origem. São essas "fórmulas chave" que dão à narrativa oral o caráter de Tradição Oral. Além disso, essas expressões facilitam o processo de memorização, imprimem a fidelidade à fonte e à origem e garantem o reconhecimento da importância da memória coletiva e individual. Elas contribuem, conforme prevê Ferreira Netto (2006, p. 31), a manutenção da tradição oral do grupo. Esse autor ressalta que na memória individual, há fatos que se repetem entre vários membros de uma comunidade de interlocução geradora desses mesmos fatos memorizados, originando a memória coletiva do grupo que garantem através das narrativas orais a unidade do grupo da qual fazem parte.

As versões da narrativa das três informantes pertencem ao acervo da memória coletiva do povo Aikanã. Elas são semelhantes, uma, porém, mais sucinta, versão C, e as outras duas, versões A e B, mais detalhadas (5.1.11). A informante C, ao descrever a ação de ir ao rio faz crer que a personagem masculina sabe que possui uma marca em seu rosto e que se dirige para lá a fim de vê-la. Acrescenta em sua versão que a mancha aumenta à medida que ele vai lavando, algo não registrado nas outras duas ("[...] Aí no outro dia ele foi tomá banho, bem cedo, levantô e foi pru riu pra vê.[...] Aí a tinta foi aumentano, foi aumentano [...] Marca grande, né."). Esses acréscimos ou adaptações ocorrem de acordo com a necessidade e a época em que são contadas. Neste caso, é provável que seja para intensificar as consequências do ato impróprio praticado. Labov (1997) assim como Ferreira Netto (2008), Halbwachs (2006) e Malinowski (1984) corroboram com essa ideias ao afirmarem que um mesmo evento pode variar dependendo da idade, da experiência, dos padrões culturais, e o mais importante, do contexto social do falante.

Por consequência a memória individual é influenciada pela herança cultural de modo que seus acréscimos narrativos se ajustam ao modelo antigo, mas não alteram o núcleo ou a raiz dorsal da narrativa. Ao mesmo tempo, elimina, pelo processo de esquecimento, ou omissão, segundo Vansina (1968) aquilo que não considera relevante para a comunidade indígena.

O plano de desmascaramento é executado (v. 5.1.10), nas três versões, da mesma forma, sem alterações, conferindo fidelidade à narrativa original, ("[...] Ela mexeu no jenipapa e depois passa no rosto dele [...]."- informante A; " [...] ela passo a mão naquele

água du jenipapu e aí passo a mão no rosto dele [...]." – informante B; " [...] ela passo a mão [...] imbaixo da rede [...] coloco a mão dentro da cuia onde que tem aquele jenipapo, melo a mão [...] passô a mão na cara dele[...]." – informante C)e até mesmo com a de outras etnias que também possuem esse mito, o que comprova a verdade da narrativa para esses grupos.

6.1.5 A sensibilidade humana

5.1.13 Remorso da irmã; 5.1.14 Desespero e remorso do irmão; 5.1.19 Pedido de desculpa da filha;

Meu Deus! Por que quieu fiz isso? (Informante B)

A necessidade de desvendar o mistério nas versões das informantes A e B e a necessidade de desmascarar o irmão na versão da informante C, não impedem que a "moça", personagem da narrativa, sinta remorso por ter envergonhado e exposto o irmão, perante seus pais. Remorso não mencionado, isto é, omitido na versão A (v.5.1.13: "—*Meu Deus! Por que queieu fiz isso?*" — informante B; " *Aí a minina chorô, ficô lá [...].*" — informante C). O remorso surge no momento em que a mãe a responsabiliza pelo desespero do irmão, representado pela "formula chave": - Por que você fez isso com seu irmão?- presente em todas as versões da narrativa.

Embora a menina seja penalizada pela mãe, nas três versões da narrativa, somente na versão da informante B o pedido de desculpa é feito à mãe (v.5.1.19: [...] a minina pidiu, pidiu disculpa.[...].") por ter revelado o ato do irmão. A menina toma para si, a culpa pela fuga do irmão.

Ao ver-se reconhecido pela irmã e pela mãe, o rapaz se desespera e, também sente remorso pelo que fez (v. 5.1.14: "- O que qui fei cumigo aí minha irmã, eu vô dismanchá aquele qui fei cumigo lá no meu rosto."- informante A; "Aí ele desesperô, né: – Por que eu fiz isso? Por que aconteceu isso cumigo?" – informante B; "[...] Aí esse irmão fico assim vergonha e si iscondeu no meio du mantu, né". – informante C). O ato antes praticado na ânsia de satisfazer seus impulsos, agora é visto com vergonha, remorso e desespero.

6.1.6 A fuga e a busca

5.1.15 Desabafo e vergonha 5.1.16 Conivência da mãe; 5.1.18 Anuência e conselho materno; 5.1.17 Fuga do irmão; 5.1.20 Uma busca malograda;
[...] a minina foi atráis, né. E até hoje, [...]. (Informante C)

No item 5.1.15 (v. *Desabafo e vergonha*), também ocorre "formulas" repetitivas: " – *Mamãe, eu vô faze caminhá. Eu vô fazê pique pra andá.*",(versão A); " – *Eu vô imbora. Vô imbora daqui, mãe, não vô mais ficá aqui, não.*"(versão B); "- *Mãe, eu vô imbora.*", (versão C), o que não implica dizer que aos narradores sejam passivos, ou seja, meros repetidores do texto. Revela sim, a presença da memória coletiva na preocupação em conservar a Tradição Oral do povo. A presença nas três versões dessa "formula chave" enfatiza a importância do papel materno dentro da família. A mãe recebe do filho explicações acerca do que pretende fazer de sua vida depois de ter sido revelado que fez. Essa prática é, ainda, comum na comunidade Aikanã da Terra Indígena Kwazá do Rio São Pedro, os filhos, independente da idade tem o hábito de comunicar todas as suas decisões aos mais velhos, principalmente as mães.

A importância da figura materna e das palavras dela na narrativa é notória quando as expressões se repetem sem modificações (- Por que cê fez isso com seu irmão? (v. 5.1.16 Conivência da mãe). As palavras da mãe permanecem idênticas em todas as versões dando destaque ao papel materno dentro da família. Seus ensinamentos repassados aos filhos de acordo com a cultura da comunidade. A mãe é quem vai demonstrar a preocupação com as necessidades dos filhos e com a prosperidade da população ([...]- Mai num tem ninguém pra você, pra aumentá[...].- informante A). O mito revela, através da mãe, as inquietações sobre como se dará o aumento da espécie, num momento da história do povo que só existem dois casais e que são todos do mesmo sangue. A figura materna tem a responsabilidade com os destinos de sua gente.

Diante do castigo imposto pelo irmão a si mesmo após seu desmascaramento, a mãe determina a filha o mesmo destino. A vergonha e arrependimento por ter tido relacionamento intímo com a irmã leva o menino a decidir pela fuga (v. 5.1.17: "- Mamãe, eu vô andá até num vem mais não parecê[...]"- informante A; "Pegô foi imbora, saiu de casa, foi caminhá. Num sabia aondi que ia, mais foi [...]." - informante B; "E o irmão dela nem olhô pra trais, foi imbora.[...]"- informante C). Andar pelo mundo sem destino, é a punição que ambos recebem. O menino por ser o autor do incesto e a menina por denunciar o irmão. Quanto ao menino, é ele mesmo quem se dá o castigo para aliviar sua vergonha e desespero outrora retratado. Ainda, de acordo com as três versões da narrativa, a menina deve ser companheira do irmão, não o deixando caminhar sozinho, deve lhe fazer companhia em seu destino e, de acordo com a versão da informante B, deveria ser responsável em sanar sua fome, levando-lhe alimentos ("- Intão cê tamém vai cum seu irmão, porque ele anda sozinho num dá certo. Você anda junto cum ele. [...]." - informante A; "[...] - Você pode pegá uma muchila de

comida, alguma coisa né, batata assada, cará, aipim. Aí pega um pau de lenha e fogo e vai atráis dele pra encontrá com ele. Deve sê qui ele ta cum muita fome nessa hora. [...]." – informante B; "[...] - Já qui cê vai imbora, intão sua irmã vai juntu.[...]." - informante C)

As narrativas envolvem uma questão comportamental, um dos temas preferidos, segundo Labov (1997), repreensível pela moralidade, com penalização evidenciada no decorrer da própria narrativa. O castigo é necessário uma vez que quando existem acontecimentos que ferem a moral é preciso que haja uma sanção para que o mesmo não se repita e estabeleça, portanto uma conduta moral para a sociedade em questão (Malinowski, 1984).

Em atendimento a determinação da mãe, a filha segue em busca do irmão que partiu na sua frente para caminhar. A ordem dada pela mãe à filha de ir à busca do irmão é cumprida com resignação, os irmãos seguem sua sina sem jamais se encontrarem. Seguindo ambos nessa busca inatingível.

6.1.7 Os reflexos das mudanças sociais

```
5.1.20 Inserção Religiosa e 5.1.25 Quebra de tabus.

"[...] a gente via como na época du Jesus [...]."( Informante B)
```

Conforme já mencionado, o mito funciona como um mecanismo aberto de fazer história sustentada na e pela memória. Não é estático nem homogêneo. Assim sendo, ocorrem alterações, inserções ou omissões que atendem as necessidades do grupo e das gerações, evidenciando as mudanças sociais ocorridas com o tempo. Quando o homem busca a plenitude, o preenchimento do vazio deixado pelas mudanças, é o mito que vai responder a essa inquietação.

Na versão da informante B, de 34 anos, ocorre uma inserção religiosa (v. 5.1.22: "[...] então a gente via como na época du Jesus qui quandu andava nesse mundão via aquele rastru, assim pessoal conta, né qui via o rastru dele na areia.") que não aparece nas outras duas narrativas orais e muito menos na ortodoxia do mito ancestral. Essa inserção religiosa provém, provavelmente de com um conhecido texto chamado "Pegadas na areia" (anexo D) e não dirtetamente de um trecho bíblico. Esse conhecido fenômeno da intertextualidade é por ela, certamente empregado de forma inconsciente. A informante B, acrescenta, de forma inconsciente ou não, em sua narrativa um conceito religioso particular e não de uma coletividade. A menção a "Jesus" ressalta a religiosidade agregada a cultura indígena após o contato com o não-indígena. Todavia, a inclusão desse termo em sua narrativa oral, deixa explicito com isso, reflexos das mudanças culturais a que se vê submetida a cultura Aikanã

(FERREIRA NETTO, 2008). As narrativas das informantes A e C não fazem nenhuma referência a termos religiosos. Essa inserção é, segundo Bruner (1991), um acréscimo na narrativa, que justifica sua própria existência é o fato de obedecer aos propósitos de identificação social, neste caso, identificando religiosidade da informante.

Nas versões do mito "Sol e Lua" da etnia Aikanã aqui descritas, a relação íntima é apresentada com termos diversos, revelando uma quebra de tabus (v.5.1.25) de uma geração para outra. Na versão da informante A, a mais idosa, aparecem "andá cum irmã" e "mexeu cum ela", termos mais amenos para falar do assunto em questão. Na versão da informante B, aparece "mexia cum ela", "namorava cum ela assim no escuro" e "tinha tido cum ela", já são usadas expressões que explicitam o ato praticado. Na versão da informante C, tem-se "ficô, ficâru juntos", "ficá cum ela" e "pra fazê sexu". Expressões que demonstram uma liberdade maior para falar do tema. Essas expressões revelam também que a informante C utiliza um vocabulário próprio dos mais jovens. "Ficar" é uma gíria que significa manter um relacionamento mais intimo com o companheiro ou namorado, mas sem grandes compromissos. Acrescentou, inconscientemente, presume-se em sua narrativa termos mais picantes para descrever um comportamento sexual, porque, sugestionada pela mídia mais do que as outras duas (MCLUHAN, 1979). Usa palavras que fazem parte do cotidiano televisivo e das redes sociais a que tem acesso, pois divide sua habitabilidade entre a aldeia e a cidade.

6.2 Síntese da Análise

6.2.1 Síntese dos reflexos das mudanças sociais inseridas no mito "Sol e Lua"

QUADRO 01- Reflexos das mudanças sociais presentes no mito "Sol e Lua".

Informante A	Informante B	Informante C
Patriarcalismo		
[]Aí, acho qui ele, ele pricisa pa durmi cum cum muié, cum marido, né? Mai agora muié num é tanto,	Ø	Ø
né, agora hóme é sim []		
	Inserção religiosa	
Ø	[] então a gente via como na época du Jesus qui quandu andava nesse mundão via aquele rastru, assim pessoal conta, né qui via o rastru dele na areia. [].	Ø

Quebra de tabus		
[] queria andá cum irmã	[] mexia cum ela assim,	Aí os dois ficô, ficaru
[]ele foi mexeu cum ela	né. E namorava cum ela	junto, né. [].
[].	assim no iscuro [] qui	
	tinha tido cum ela [].	Claro pra fazê sexu [].

Embora haja semelhanças nas três versões do mito, o que garante o cultivo de uma mesma tradição (VANSINA, 1966), algumas mudanças como a presença do patriarcalismo, no relato da informante A, ("[...] ele pricisa pa durmi cum cum muié, cum marido, né? Mai agora muié num é tanto, né, agora hóme é sim [...]") e da quebra de tabus no uso de terminologia mais explicita do intercurso sexual no mito ancestral da cultura Aikanã: "[...] mexeu cum ela [...]."(versões A e B), "[...] os dois ficô, ficarum juntu [...] pra fazê sexu [...]"-(versão C), são, segundo McLuhan (1979) apud Ferreira Netto (2008) e Reis (1998) apud Ferreira Netto (2008), reflexos de mudanças oriundos da influência dos meios de comunicação e do contato mais direto com as mídias.

Há, pois, evidências de que as transformações sociais a que a comunidade Aikanã se submete e que ocorrem no entorno dessa etnia determina variações nos relatos que tratam do mito "Sol e Lua". Todavia, a essência da mensagem contida na narrativa, a par dessas variações, permanece intocável, ou seja, como recebido de seus antepassados. Indicam também que houve mudanças de pensamento das gerações mais novas em relação à geração mais velha. Isso nos leva a acreditar que a tradição oral dos Aikanã, no tocante ao pensamento machista dos mais velhos e ao rompimento de alguns tabus no que diz respeito à sexualidade, acompanham as mudanças que também ocorrem nas gerações dos não-indígenas. Essas mudanças apontam para um processo de adequação de valores pelo grupo étnico em questão aos valores daqueles com quem estão em contato e aos novos padrões impostos pelos meios de comunicação e pela tecnologia.

Nesse aspecto, destaca-se a importância da memória individual e coletiva que garantem, segundo Halbwachs (2006), a manutenção da tradição oral de uma comunidade. Segundo esse autor, a memória coletiva tira sua força e duração da base formada por um conjunto de pessoas que integram um grupo possuidor de um ponto de vista sobre a memória coletiva que mudam conforme o lugar e as relações que mantém. As mudanças ocorridas para atender a uma geração não modificam o núcleo da narrativa do mito "Sol e Lua". Este se mantém, preservando sua identidade com a tradição oral do povo Aikanã. O que está havendo são adequações a um novo tempo e a novos valores que iniciam individualmente, se expandem entre os membros da comunidade e acabam contribuindo para a preservação da

memória coletiva. Essa memória pode, também, ser percebida na constância de "formulas chave", nas três versões do mito. Segundo Calvet (2011), as expressões que são conservadas nas versões das três informantes e que se filiam ao conjunto de narrativas da tradição oral presentes na memória coletiva de parte desse grupo, confirmando, neste, a manutenção da identidade dos Aikanã, mesmo como os acréscimos e/ou omissões em sua nova composição. Isso é possível de ser verificado, conforme Halbwachs (2006), a partir do amalgamento de diversas memórias individuais para que a memória coletiva, isto é, a permanência na diversidade caracterize o texto como integrante da tradição oral do povo Aikanã. As três versões apresentam fragmentos lingüísticos inseridos no mito padrão que ora são partilhados entre as três informantes ora são específicos da trajetória pessoal de algumas delas.

A inserção religiosa feita pela informante B ("na época du Jesus") em sua versão da narrativa, também é uma evidência de que a comunidade ou algumas pessoas da comunidade Aikanã assimilaram preceitos religiosos não comuns aos antepassados, mas que atende a uma necessidade de quem o conta. As influências, externas, como a constante presença de integrantes do CIMI na aldeia, as idas e vindas à cidade, enfim, fizeram com que a informante, mesmo que inconscientemente, sentisse necessidade de referenciar esse novo elemento em seu relato. Isso permite concluir que as pessoas que integram comunidade da Terra Indígena Kwazá da aldeia São Pedro estão abertas às mudanças trazidas pelo contato com os não-indígenas, embora continuem a preservar o respeito às narrativas orais.

Assim, a partir das evidências observadas durante o trabalho comparativo realizado com as três versões das informantes Aikanã do mito "Sol e Lua" é possível afirmar que são produtos da tradição oral, mesmo que essas não se conservem exatamente iguais. As versões apresentam, pois algumas alterações que são reflexos de algumas mudanças sociais como a religiosidade, o fim do machismo e a quebra de tabus a que a comunidade indígena está sujeita, uma vez que estão em constante processo de ajustamento de valores que acompanham as gerações.

Esses reflexos presentes nas narrativas orais, os fragmentos das mudanças que cada geração insere no mito não implicam em esquecer-se ou desvincular-se de sua Tradição Oral. Ao contrário, mostram que, apesar de ocorrer mudanças de uma geração a outra, essas narrativas continuam tendo importância, pelo menos, para as pessoas mais velhas da comunidade Aikanã.

6.2.2 Síntese da essência do mito "Sol e Lua".

Comparando as três versões do mito "Sol e Lua" do povo Aikanã, é possível compor o quadro 02, abaixo, com as categorizações anteriormente apresentadas que evidenciam a manutenção da Tradição Oral.

QUADRO 02- A essência do mito

Informante A	Informante B	Informante C
N	lanutenção da tradição ancestr	al
[] pessoal fala [].	O mais velho conta [].	A minha mãe contô [].
	É assim qui o mais velho	[] Só assim qui minha
	conta.	mãe falô pra mim.
	A presença do ser humano	
[] casal tem criança casal	[] um casal de pessoa	[] esse casalzinho tinha a
tamém [].	cum dois filho. [].	mãe e o pai, só, tamém [].
Im	npasse na manutenção da espéc	cie
[] num tem ninguém pra	[] num tinha moça, num	[] num tinha hóme pra
namorá cum irmã cum	tinha rapaiz pra eles, eles	mulhé namorá i nem mulhé
irmão [].	namorá, [].	pra hóme namorá [].
	O incesto: alternativa viável	
[] queria andá cum irmã	[] mexia cum ela (a	[] Aí queria fazê sexu
[] i ele foi mexeu cum	irmã) assim, né. E	com a própria irmã, né [].
ela, [].	namorava cum ela [].	
	O jenipapo: material eficaz	
[] ela resolveu pará tirá	[] foi no mato buscô	[] ela pegô jenipapo [].
jenipapa i fei [].	jenipapo.	
	descoberta ou desmascaramer	nto
Mai ela sabe qui num tem	[] Ela num sabia quem	[] Aí o irmão dela foi
ninguém né, mais num sei	era ele. Aí quando foi no	deitá em cima dela [] pra
porque qui fei, mai ele qué	otro dia a minina levantô	deixá a marca, pra ele tomá
assim né [].	de manhã ficô isperta, né,	vergonha na cara, [].
	pra vê quem esse pessoa	2
	[[].	
	Últimos detalhes	
[] colocô dibaxo da rede	[] dexô dibaxo da rede,	[] colocô imbaixo da redi
[].	[].	[].
	Execução do plano	
[] Ela mexeu no jenipapa	[] ela passô a mão	[] melô a mão [] ela
e depois passa no rosto	naquele água du jenipapu e	pegô e passô a mão na cara
dele [].	aí passô a mão no rosto	dele assim [] pra deixá a
	dele. [].	marca [].
Indícios de prova		
Aí foi no rio, lavano,	[] O minino foi pro	[] levantô e foi pru riu pra
lavano, aí ele viu marca lá	igarapé, né, lavá rosto di	vê. [] aí ele viu a mão
no água [].	manhã, né. [] viu o	dela na cara dele. [].
	próprio rosto dele com	
	sinal [].	
Desespero e remorso do menino		
- O que qui fei comigo aí Aí ele disisperô, né. [] Aí esse irmão ficô		

main la ima a au van	Don our finings? Don	aver agains vancantes a si
minha irmã, eu vou	_	cum. assim vergonha e si
dismanchá aquele qui fei	que aconteceu isso	iscondeu no meio du matu,
comigo la'no meu rosto.	cumigo?	né. [].
	Desabafo e vergonha	
[] - Mamãe, eu vou fazê	[]-Eu vô imbora. Vô	[] - Mãe, eu vô imbora.
caminhá. Eu vô fazê pique	imbora daqui, mãe, não vô	[] White, et vo miloota.
pra andá.	mais ficá aqui, não!	
pra arraa.	mais nea aqui, nao.	
	Conivência da mãe	
- Porque qui se feiz cum	- Por que você fez isso cum	- O [] Por que cê fez isso
seu irmão? Num podia	seu irmão? Ele tá precisano	com seu irmão? Cê num tá
fazê, purque ele tá	de mulhé, precisano de	veno qui num tem mulhé
precisano muié e você tá	namora [].	aqui [] porque num tem
precisano macho?		hóme pra você, nem mulhé
	Fuga do filho/irmão	pra ele, né?
- Mamãe, eu vô andá até	Fuga do filho/ irmão Pegô foi imbora, saiu de	E o irmão dela nem olhô
num vem mais não parecê.	casa, foi caminhá. Num	pra trais, foi imbora.[].
Se num preocupa não, eu	sabia aonde qui ia, mais foi	pra trais, for intoora.[].
vô andá.		
	Anuência e conselho materno	
- Intão cê tamém vai cum	[] - Você pode pegá uma	[] - Já qui cê vai imbora,
seu irmão, porque ele anda	muchila de comida []	intão sua irmã vai juntu.
sozinho num dá certo.	pega um pau de lenha e	[].
Você anda junto cum ele.	fogo e vai atráis dele pra	
[]	encontrá com ele. [].	
	Uma busca malograda	
Aí ela pegô foi imbora		[] a minina foi atráis, né.
atráis dele nunca qui	casa, pegô pau di lenha	E até hoje, []
encontrô. [].	aceso aí foi [] Mais nada	
	di incontrá []	
[]. Aquele qui o hóme	O fogo levado pelos irmãos [] rapaiz [] virô a Lua e	Aí ela pegô coitezinho,
levô, aquele num queima a	a minina [] virô o Sol qui	colocô brasa dentru deu pru
gente não. Agora aquele	por causa qui ela tava com	irmão, aí o irmão foi na
qui muié levô, aquele é	o fogo aceso [].	frente e a minina foi atráis
muito quente né, queima a	0 10 g 0 000 50 [].	[].
gente, né.		[].
	Momento cosmogônico	
Aí, purisso qui é muito	[] já amanhecia e	[] a Lua é hóme, né e a
quenti esse sol, purque é	iscurecia, [] surgiu a Lua	sol é mulhé, qui ela é
fogo né, agora hóme qui	por causa do minino [] e	quenti, []. Assim queima,
levô, aquele não é, queima	a minina diz qui virô o Sol	né do jeito qui o sol é
muito não. É assim.	[]. Essa é a origem do sol	quenti [].
	e da Lua [].	
[] A(ala magê fai i]	Um encontro impossível	[] mag aá:
[] Aí ela pegô foi imbora atráis dele nunca qui	[] hoje eles anda e nunca	[] mas só qui num
1	se encontrá, né qui o Sol e a Lua não se encontrá né.	incontra purisso qui a lua desce e o sol vem atrais
encontrô.[]	a Lua nao se encontra ne.	ucsec c o soi veili aliais

[]	depois, né. Tenta incontrá
	cum ele.

As categorizações agrupadas, quadro 02, mostram que os relatos das três informantes, apresentam a mesma estrutura do mito "Sol e Lua", isto é, o conteúdo das categorizações é comum nas três versões. Pequenas mudanças no vocabulário, como por exemplo: "[...] Ai foi no riu, lavano [...]." (versão.A); "O mimino foi pro igarapé, né, lava rosto [...]." (versão B); "[...] levantô e foi pru riu [...]" (versão C); "[...] passô a mão[...]" - (versões A e B), "[...] melô a mão [...]" (versão C), são percebidas na comparação das versões coletadas durante a pesquisa. A seleção vocabular escolhida está ligada à variedade lingüística a que as informantes possuem contato, não alterando o mito, nem a essência de seu conteúdo. Houve apenas alguns ajustes na escolha dos termos, por conta do estilo, da faixa etária e influência externa, conforme McLuhan (1979) apud Ferreira Netto (2008) e Reis (1998) apud Ferreira Netto (2008) apregoam.

6.3 O Mito Padrão

É possível verificar pelo quadro 02 que apesar de as informantes pertecerem a gerações com vocabulários e valores distintos, as narrativas orais coletadas mantiveram em seu núcleo os conhecimentos repassados pelos mais velhos, através do mito, demonstrando o respeito às tradições ancestrais, conforme revela Calvet (2011). Pode-se a partir da comparação desses três relatos do mito cosmogônico "Sol e Lua" coletados das três informantes do povo Aikanã, verificar o que há em comum neles e assim construir um texto que se aproximaria do texto original, isto é, sem a presença os reflexos das mudanças sociais encontradas nas versões. Não significando dizer que, que esse seria exatamente o mesmo mito de outras gerações, pois sabe-se que a cada vez que é contado o mito pode receber as alteraçãoes necessárias para atender a comunidade a qual pertence.

_	
	"Sol e Lua"

Os mais velhos contam que muito tempo atrás não existia noite. Era sempre dia, não existia natureza, tempo. Era um tempo sempre igual, não escurecia nem amanhecia. Havia no mundo apenas um casal que tinha também um casal de filhos. Essas crianças cresceram e tornaram se jovens e precisavam namorar, mas não tinha mais ninguém no lugar. Contam os mais velhos que o rapaz, às noites, começou ir à rede da irmã para manter com ela um relacionamento íntimo. A moça contou para mãe o que estava acontecendo e que não sabia quem ia a sua rede todas as noites. A jovem resolveu colher jenipapo e preparar sua tinta para descobrir quem era esse homem. Colheu, ralou a erva, misturou com água e colocou numa cuia. À noite, colocou a cuia embaixo da rede. Quando o rapaz foi ter com ela em sua rede, passou a mão por traz e molhou na tinta de jenipapo e passou no rosto dele. No dia seguinte, a moça viu a marca de sua mão no rosto do irmão e se deseperou:

- O que foi que eu fiz com meu irmão?

Quando o rapaz, pela manhã, foi até o igarapé viu no reflexo da água seu rosto marcado e também ficou desesperado:

- O que foi que eu fiz?

Voltou para casa e disse a sua mãe:

- Vou embora, vou caminhar sem rumo. Não vou mais ficar aqui!

A mãe que já sabia o que tinha acontecido disse para filha:

- Por que você fez isso com seu irmão? Você sabe que não tem mulher para ele namorar nem homem para você. Ele está precisando namorar.

O rapaz pegou um pau de lenha em brasa e foi embora de casa sem saber para onde iria. A mãe disse, então para a filha:

- Você pega uma mochila de comida, pega um pau de lenha e fogo e vai procurar seu irmão. Vai encontrar com ele.

A moça preparou a comida, pegou um pau de lenha, coité, aceso e foi procurar o irmão. Mas nada de encontrá-lo. O tempo passou e não voltaram. A mãe dos jovens percebeu que o tempo tinha mudado. Já amanhecia e anoitecia depois da saída dos filhos. Surgiu então a Lua e o Sol. A mãe então disse:

- São meus filhos! O Sol e a Lua são meus filhos!

A Lua é o rapaz que levou consigo o fogo em brasa, por isso a Lua tem apenas uma claridade. O Sol é a moça que levou o fogo aceso, por isso o Sol é quente. Queima como o fogo levado por ela. Eles partiram no mundo e nunca mais se encontraram. Esse é o mito do Sol e da Lua.

6.4 A Sociedade Aikananiana do Presente

É possível perceber pela comparação das três versões do mito "Sol e Lua" das informantes do povo Aikanã que a espinha dorsal do mito se menteve com o passar dos anos, apesar de terem passado por mudanças sociais em decorrência dos ajustes que cada geração teve que fazer em sua narrativa para adequá-la aos valores que sua sociedade exigia.

Contudo, tem-se a impressão, ao buscar relatos de informantes de gerações mais novas dentre a comunidade Aikanã e não encontrar, que jovens, adolescentes e crianças da aldeia não demonstram o mesmo interesse das gerações anteriores em conhecer a tradição oral de seu povo. Percebe-se, com isso, que as narrativas orais desse grupo são conhecidas dos mais velhos, mas não dos mais novos da Terra Indígena Kwazá do Rio São Pedro onde residem alguns remanescentes das etnias Kwazá e Aikanã. Campbell (1990, p. 39), a esse respeito, afirma que "Os jovens já não se emprenham em atender nada disso, razão pela qual os rituais estão desaparecendo¹⁰ ." O contato com os não-indígenas trouxe para essas comunidades alguns hábitos e atitudes diferentes dos de antigamente. As pessoas continuam se reunindo em algumas casas à noite, mas não mais para ouvir as histórias e feitos de seus antepassados, e sim com outros interesses como assistir e ouvir DVDs e/ou assistir a programas de televisão. Isso, segundo Reis (1998) apud Ferreira Netto (2008, p.82), decorre pelo fato de ser possível o acesso a uma rede de significações que omite o conceito ideal dos comportamentos locais e acrescenta a idealização de comportamentos típicos dos centros urbanos muito mais densamente povoados. A televisão trouxe à aldeia inovações culturais que modificaram e continuam modificando o comportamento de seus moradores. São pouquíssimos os adolescentes e as crianças que conhecem e se interessam pelas narrativas orais de seu povo, apesar da persistência de alguns idosos em tentar preservá-las, como por exemplo, da informante A, que permanece firme no interesse em cultivar a tradição de contar histórias de seu povo e tem buscado reintroduzir, em sua comunidade, rituais e costumes antigos.

Dessa forma, pode-se depreender que a sociedade aikananiana de hoje da Terra Indígena Kwazá é composta por gerações diferentes com interesses, também diferentes. Restam alguns poucos remanescentes que ainda fazem questão de viver e manter a riqueza mitológica indígena dos Aikanã, como as três informantes aqui mencionadas. Por outro lado, tudo indica que as gerações mais novas não dão devida importância ao conhecimento mítico do seu grupo étnico, não se preocupando com a manutenção de sua identidade indígena.

¹⁰ Quando Campbell cita ritual, entenda-se que a transmissão da tradição oral pelos mais velhos é tida como um ritual, uma vez que devem ser observados alguns requisitos para realizar essa atividade.

7 CONCLUSÕES E RECOMENDAÇÕES

No início deste trabalho foi proposto uma meta a ser alcançada:comparar três versões do mito "Sol e Lua" recolhidos entre três informantes de três gerações diferentes do povo Aikanã para mostrar que alguns fragmentos dos reflexos das transformações sociais por que passa essa comunidade indígena já podem ser encontrados nessas três versões

Para esse fim, foi realizada uma pesquisa bibliográfica focada nos estudos que tratam da Tradição Oral, da memória, das narrativas orais e do mito, seguida da pesquisa de campo realizada na Terra Indígena Kwazá do Rio São Pedro, no município de Parecis/RO e do trabalho comparativo clássico.

Desse conjunto de estudos, algumas conclusões podem ser tomadas:

- 1ª) A Tradição Oral na comunidade indígena Aikanã da Terra Indígena Kwazá do Rio São Pedro está mantida nas três versões do mito "Sol e Lua" recolhidas das três informantes Aikanã de gerações diferentes uma vez que mantém fidelidade à fonte ancestral. É possível, confirmar também que esse mito pertence ao conjunto de narrativas orais preservados pela e na memória coletiva das informantes.
- 2ª) A narrativa "Sol e Lua", à luz da literatura examinada, é de fato um mito cosmogônico (ELIADE, 2000, 2006, 2007), pois conta como foram criados esses dois elementos que compõem o Universo. Esses mitos são, geralmente, atualizados cada vez que proferidos no intuito de atender a necessidade de quem os contam e tem uma função dentro da comunidade oral a qual se insere. Isso dá ao mito o caráter de atualidade retrospectiva, constante e viva (MALINOWSKI, 1984), variando de acordo com o tempo e a localidade em que são contados. Pode-se concluir, também que apesar das atualizações feitas pelas informantes, o mito cosmogônico "Sol e Lua" do povo Aikanã ainda assim cumpre sua função de mito de instituir normas e padrões de comportamento para a comunidade a qual pertence (ELIADE, 2000, 2007, 2008); (CAMPBELL, 1990); FERREIRA NETTO, 2008); (CORRAL, 1957); (HALBWACHS, 2006); (MALINOWSKI, 1984). A função organizadora desse mito é estabelecer que o relacionamento íntimo entre irmãos não é uma prática aceitável dentro deste grupo desde os tempos dos primórdios. A separação eterna dos persongens míticos "Sol" e "Lua" evidencia que essa prática é considerada repudiável pelo povo Aikanã. A mensagem contida no mito "Sol e Lua", portanto é a repulsa ao incesto e a punição milenar a seus infratores.

- 3ª) Observando as três versões do mito "Sol e Lua" a partir dos relatos das três informantes, verifica-se a presença de fragmentos que refletem mudanças sociais de uma geração para outra, como:
- a) Religiosidade cristã: O acréscimo, possivelmente inconsciente, do termo "Jesus" na versão da informante B revela uma influência cultural religiosa cristã por parte dessa integrante do grupo. Ela inseriu em seu texto uma nova crença oriunda do contato com não-indígenas, revelando que a convivência com pessoas de religião diferente da sua modificaram a fé indígena deixada pelos antepassados. Essa crença religiosa é percebida realmente em sua família no dia a dia. Ela, seu marido e seus filhos demonstram essa nova fé religiosa no convívio diário da família, como por exemplo, o fato de pedir benção aos pais ao se despedirem, utilizar a expressão "Se Deus quiser" e fazer orações típicas da religiosidade cristã.
- b) Quebra de tabu: A escolha de um vocabulário menos reprimido pela informante C, mais jovem, "[...] os dois ficô, ficarum juntu [...] pra fazê sexu [...].", demonstra o rompimento de tabus indígenas e/ou não-indígenas quando o assunto é sexualidade. Essa escolha vocabular reflete uma mudança de estilo devido à faixa etária, ao acesso a televisão, a Internet, aos aparelhos celulares, enfim influências externas que favorecem maior liberdade de expressão.
- c) Patriarcalismo: Percebe-se a omissão, nas versões das informantes B e C, do patriarcalismo presente na versão da informante A, mais idosa, ("[...] ele pricisa pa durmi cum cum muié, cum marido, né? Mai agora muié num é tanto, né, agora hóme é sim [...]"). As informantes B e C omitem em suas versões o pensamento da informante A, de que os homens possuem necessidades sexuais ou relacionamento íntimo mais intensas do que as mulheres. Esse pensamento foi, por muito tempo, defendido pelas gerações mais velhas tanto de indígenas quanto de não-indígenas, porém vem minimizado com o tempo em ambos os grupos.
- 4ª) Na memória das gerações das informantes que relataram o mito "Sol e Lua", a espinha dorsal da narrativa permanece intocável, isto é, os personagens, os espaços, o tempo, a ordem dos acontecimentos e o fechamento do mito mantêm-se inalterados. Da análise comparativa realizada, observam-se manifestações comuns no mito entre as três informantes como foi demonstrado na composição do mito padrão. (v.6.3 O mito padrão). Isso pode ser a essência do mito original, ou seja, livre de acréscimos e de omissões decorrentes de fatores externos à cultura do povo Aikanã.

- 5ª) Lamentavelmente, foi possível constatar que o mito "Sol e Lua" se mantém na memória coletiva apenas entre algumas pessoas das gerações mais velhas da comunidade Aikanã; no entanto, as gerações mais novas da Terra Indígena Kwazá do Rio São Pedro são indiferentes à tradição oral de seu grupo étnico. Alguns deles até conhecem algumas poucas histórias e mitos, mas não têm interesse nem em falar a língua materna, nem externar esses conhecimentos indígenas.
- 6ª) As mudanças percebidas nos relatos das três informantes pertencentes a gerações diferentes e o desinteresse dos mais jovens são reflexos das transformações sociais pelas quais a comunidade Aikanã está passando, influenciada pelo contato com os não-indígenas e pelo acesso aos meios de comunicação, dentre os quais a televisão e outros meios como o computador, a internet, os celulares (REIS, 1998; apud FERREIRA NETTO, 2008; e MACLUHAN, 1979; apud FERREIRA NETTO, 2008), que passaram a fazer parte do dia-adia da aldeia, direta ou indiretamente, e a interferirem no comportamento das pessoas, modificando os modelos comportamentais pré-estabelecidos pelos ancestrais.
- 7^a) Felizmente, há vestígios de esperanças lançados por essas três informantes que se preocupam com a manutenção das tradições de seu povo. A informante A, mais idosa, luta para resgatar alguns rituais abandonados pelos Aikanã desde a intensificação da colonização e dizimação de seus parentes, como por exemplo, a revitalização do ritual de iniciação de adolescentes indígenas, a contação de histórias e mitos tanto a indígenas quanto a nãoindígenas, a pesquisadores que desejam conhecê-los para que fiquem conservados não só na memória como na escrita. Observa-se que a informante A tem preocupações claras em relação ao resgate das tradições de seu povo para que sejam conservados pelas gerações vindouras, principalmente de seu grupo étnico. Já a informante B, professora da aldeia, busca, através de seu trabalho pedagógico, seu estudo constante, despertar o interesse de seus alunos para a sua língua materna bem como para a história dos povos Kwazá e Aikanã, seus mitos, músicas e lendas. Tarefa difícil, segundo ela, pois os alunos não se mostram motivados a aprendê-los. A informante C, logo no início deste trabalho, solicitou da pesquisadora dois cadernos nos quais passou a registrar as histórias, os mitos e as lendas que conhece para, posteriormente, serem transformados em um acervo escrito do povo Aikanã e, portanto, poder ser utilizado como material pedagógico da escola indígena da Aldeia São Pedro.

Por fim, é preciso salientar que as evidências encontradas nesta pesquisa parecem apontar para as conclusões aqui mostradas, porém é relevante reconhecer que estudos mais aprofundados precisam ser realizados para confirmá-las ou até refutá-las.

REFERÊNCIAS

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: lembrança de velhos*. 5 ed. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

BRANDÃO, Junito de Souza. Mitologia grega. Volume I. Petrópolis/RJ: Vozes, 1994.

BRUNER, Jerome. *A construção Narrativa da Realidade*. Critical Inquiry. Trad. Waldemar Ferreira Netto. {S.1.}, 8.1, p. 1-21, 1991.

CALDAS, Alberto Lins. *Nas águas do Texto*: Palavra, Experiência e Leitura em História Oral. Porto Velho/RO: EDUFRO, 2001.

CALVET, Louis Jean. *Tradição Oral e tradição escrita*. Trad. Waldemar Ferreira Netto e Maressa de Freitas Vieira. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.

CÂMARA, J. M. Jr. *Dispersos*. Rio de Janeiro: Lucerna, 2004.

CAMPBEL, Joseph. *As transformações do mito através do tempo*. Trad. Heloysa de Lima Dantas. Ed. Cultrix. São Paulo. 1990.

. O poder do mito. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CORRAL, Luis Diez del. *La Funcion del Mito Clasico en la Literatura Contemporanea*. Madrid: Gredos, 1957.

CASCUDO, Luís da Câmara. Literatura Oral no Brasil. 2ªed. São Paulo: Global, 2006.

CASSIRER, Ernest. *Linguagem e mito*. São Paulo. Ed. Perspectiva. Coleção debates: Filosofía. 2000.

COUTO, Hildo Honório. *Ecolinguística: estudo das relações entre língua e meio ambiente*. Brasília: Thesaurus, 2007.462p

DETIENE, Marcel. *A invenção da mitologia*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, D.F.: UNB, 1992.

ELIADE, Mircea. Mito e realidade. Trad. Pola Civelli - São Paulo. Ed. Perspectiva, 2007

. Aspectos do Mito. São Paulo. Edições 70.2000.176p.

_____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FARACO, Carlos Alberto. *Linguística histórica: uma introdução ao estudo da história das línguas*. Série Fundamentos. Ed. Ática. São Paulo. 1991

FERNANDES, Frederico. A. G. (org). *Oralidade e Literatura: manifestações e abordagens no Brasil*. Londrina: Eduel, 2003.

_____. (Org). *Oralidade e Literatura* 2: práticas culturais, históricas e da voz. Londrina: Eduel, 2007.

FERREIRA NETO, Waldemar. *Tradição Oral e produção de narrativas*. São Paulo: Paulistana, 2008.

GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*: trad. Galeno de Freitas. 16^a ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1983.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. 1 ed.13ª reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GNERRE, Maurizio. *Linguagem, escrita e poder*. Editora WMF Martins Fontes, São Paulo. 2009.

GOODY, Jack; WATT, Ian. *As consequências do letramento*. Trad. Waldemar Ferreira Netto. São Paulo: Paulistana, 2006.

GRAGNANI, Miguelângelo. *O significado do mito*. Revista THOT. Associação Palas Athenas do Brasil. N° 26-1982.

GRIMAL, Pierre. *A mitologia grega*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Editora Brasiliense. São Paulo. 1982

HALBWACHS, Maurice. *A memória Coletiva*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. A Identidade Cultural na Pós-Modernidade. Rio de Janeiro. DP&A 1997.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

JUNG, C.G. Lo inconsciente, Buenos Aires, Ed.Losada. 1938

LABOV, William. *Alguns passos iniciais na análise da narrativa*. The Journal of Narrative and Life History. Trad. Waldemar Ferreira Netto. Volume 7. 1997.

LE GOFF, Jacques. "Memória". In: História e Memória. Campinas: Ed. UNICAMP, 1994, p. 423-483.

LENHARDT, Maurice. Do Komo. Paris, N R F, 1947.

LEVI-STRAUSS, Claude Levi. *Antropologia estrutural*. Trad. Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. 2ª edição. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, 1985.

_____. *Mito e Linguagem social. Ensaios de Antropologia Estrutural.* Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro. 1970.

MALINOWSKI, Bronislaw. Magia, Ciência e Religião. Lisboa : Edições 70, 1988.

MARTIN, Jean-Baptiste (org). *O conto, Tradição Oral e Identidade Cultural*.São Paulo: Terceira Margem, 2003.

MORAIS Regis de. (org.) As Razões do Mito. Campinas/SP: Papirus, 1988.

NETO, Simões Lopes. *A invenção, O mito e a Mentira: uma abordagem estruturalista*. Porto Alegre, Movimento, I.E.L. 1973.

PANEWA Especial. *Conselho Indigenista Missionário* – Regional Rondônia: Porto Velho, 2002.

PATAI, Raphael O Mito e o Homem Moderno. Cultrix, São Paulo 1972.

PEREIRA, Ivanete. Aspectos sagrados do mito e do lógos – Educ2006.

RIBEIRO, Darcy. Os Índios e a civilização. Círculo do Livro/ Editora Vozes, 1968.

SAGRERA, Martin. *Mito y sociedad*. Barcelona: Labor, 1967.

SAHLINS, Marshall. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II)". Mana . V.3. N.º1. 1997.

"O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (parte II)". Mana . V.3. N.º2. 1997

VANSINA, Jean. *A Tradição Oral e sua metodologia*. In: História Geral da África - Metodologia e Pré-história de África. São Paulo: Ática / UNESCO, 1980. pg.158 a 179.

. La tradición oral. Nueva colección oral. 2.ed. Barcelona: Editorial Labor, 1968.

VEGINI, Valdir. Dicas em tópicos: trabalhos acadêmicos. (no prelo)

. Reflexos das mudanças sociais nas narrativas orais, 2011. (no prelo)

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio. 1992

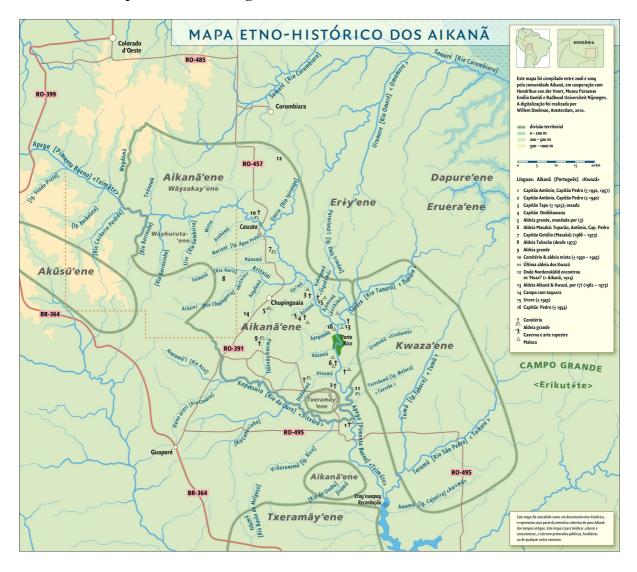
VIEIRA, Sonia. Como escrever uma tese. 4.ed. São Paulo: Pioneira, 1998.

VOORT, Hein van der. Kwazá in a comparative perspective. IJAL, vol. 71, no. 4, October 2005, pp. 365–412 (REVISTA)

	Hein	van	der.	"Os	Kwazá",	em:	Povos	Indígeno	ıs, Lista	de	Povos
http://wv	vw.socio	oambie	ental.o	rg/weł	site/epi/k	waza/n	_kwaza.l	ntm, Sã	io Paul	э:	Instituto
Socioam	biental,	1998.									
	Hein v	an de	r. "A	lguns	aspectos	da líns	gua Koa	iá, prese	ntemente	deno	minada:
				\sim	-	•	_	-	üística: H		
Aryon D						3		5			5
5	. 9		J ,								
1	Hein va	n der	ь Мã	DEE	Kikāu nā	iiväta 1	orowo'ak	i tvananä	i: Assim s	00.000	erovo na
nossa lin						uyuu e	erewe un	ι ιλαπαπα	ı. Assını s	e est	neve nu
MUSSAL LIM	91111 ()	11 () ()	$\mathbf{U} \times \mathbf{W}$	17.a /J	WZ.						

ANEXOS

ANEXO A - Mapa das terras indígenas



ANEXO B Autorização dos indígenas

AKA DE REUNIOÙ EMTRE COMUNIDADO KWAZY/AIKANA FUNAI e Pesquisasona Mosan gela aldeia ch of Acany de commida de CACDAL a nestrab da sinV , sindona JM sent vento 10 my Mab PANG mazonia dos Airano / KWAZA. Após Apresen & representant Visito, o pespur sadora VALA sobre os notedos sua pessolisa. Explica ainda MARMATUA GO)/PAGE

respeit to

ronze

pans realização do rugballo, send

one moundo L. Fermino crele

Sem mis once MA-8 A

Voi

tema

= Asentem (Apada) O INGNESSO

esta Coverá apresentar resolvisa para a

esto.

conversa

Brove

0000

neahando

- Não e esta AJA

--!~

3

of preyentes ostimen and over from KWAZO Timplimorda silva marcilina KWAZA Crestile de Silva marcelina KWAZA NOTANAEL MARITLIMO PA SILVATWAZA - Windram marchinada Silva KWAZA folonge do SINO MONCETINO KWAZA - Agolbron Silva morcelino KWAZA They yiren da silva manulino KWAZA marken shows do relya marceluno KWAZA ELIANEKWAZA EDFON KWAZA 3U.ELIKWAZA arino aikoná KWAZÁ odriona KWAZÃ aynil KWAZA ENERSON AIKHNA KWAZA Anderson Ai Kana KWAZA Dineuga da dilo marcelino KWAZA Deidy Lawra Sha morellena KWAZA Slania S. morcelina KW474 Dailane S. Marcelina KW 4 Z. A. Lilary S. Macelino KWAZA Aillam KWAZA flios firina KWAZA QAREKUTE KWAZA, FERNAN do AlKANA Karangela Kilifire da Silva fisto

ANEXO C- Autorização da Funai

*		MATTER STATE OF THE STATE OF TH	
		STÉRIO DA JUSTIÇA CIONAL DO ÍNDIO	-
(F0)(1)	TO DADA INCRES	SSO EM TERRA INDÍGENA	N°: 08 /AAEP/11
AUTOR	UZAÇAU PARA INGRES	IDENTIFICAÇÃO	
	ring do Silvo Ineto		Processo: n°.2842/2010
ome: Rosângela Rif	peiro da Silva Justo	Identidade:	RG nº.349436 SSP RO
acionalidade: brasi	ieira ção Universidade Federa	al de Rondônia	
istituição: Fundaç atrocinador:	ao Universidade Federa		
atrocinauoi:		OBJETIVO DO INGRESSO	
The state of	world Reserval dark auco	EQUIPE DE TRABALHO	
		ar to alidade	Identidade
依在大大大的有效的大力的有效的不可能的 依据大力的大力的大力的大力的大力的 本在大力的大力的大力的大力的	Nome	*******	*******************************
公文公文法检查公文公文公文公文公文公 公文公公公文公公文公公文公公公 公文公公公公公公公公公	Nome	*******	***************
·····································	*********************************	· ************************************	***************
**************************************	**************************************	**********************	**************************************
·····································	vazá	**************************************	各类类为实验者如此实有实施的最高,或者实验或实验的是有关系的实验的的证 法法主的证明者或实验有实验者或是是实现的或者或实验的或是实验的证明 法法主的证明者或实验者或或实验或或或或或或或或或或或或或或或或或或或或或或或或或或或或或或
**************************************	**************************************	**************************************	**************************************
**************************************	**************************************	Coordena TGÊNCIA DA AUTORIZAÇÃO Término: 10 de ja	**************************************
Terra Indígena: Kv Coordenação Regio Início: 10 de janeir * Remeter à Asso artigos, livros, gra	wazá onal: Cacoal vo de 2011 essoria de Acompanhame	E Coordena GÊNCIA DA AUTORIZAÇÃO Término: 10 de ja OBSERVAÇÕES nto aos Estudos e Pesquisas/Fun	******************************* ******
Terra Indígena: Kv Coordenação Regio Início: 10 de janeir * Remeter à Asso artigos, livros, gra	wazá onal: Cacoal o de 2011 essoria de Acompanhame avações, imagens e outras ão não inclui cessão de	Coordena GÊNCIA DA AUTORIZAÇÃO Término: 10 de ja OBSERVAÇÕES nto aos Estudos e Pesquisas/Fun produções oriundas do trabalho r uso de imagem e som de voz do	******************************* ******
*************** Terra Indígena: Kv Coordenação Regio Início: 10 de janeir * Remeter à Asso artigos, livros, gra * Esta autorizaçá tradicional associ	wazá onal: Cacoal o de 2011 essoria de Acompanhame avações, imagens e outras ão não inclui cessão de	E Coordena TGÊNCIA DA AUTORIZAÇÃO Término: 10 de ja OBSERVAÇÕES nto aos Estudos e Pesquisas/Fun produções oriundas do trabalho r uso de imagem e som de voz do	******************************* ******

ANEXO D- Texto: Pegadas na areia

PEGADAS NA AREIA



Uma noite eu tive um sonho...

Sonhei que estava andando na praia com o Senhor e através do céu, passavam cenas da minha vida.

Para cada cena que passava, percebi que eram deixados dois pares de pegadas na areia: um era meu e o outro era do Senhor.

Quando a última cena passou diante de nós, olhei para trás, para as pegadas na areia e notei que muitas vezes, no caminho da minha vida, havia apenas um par de pegadas na areia.

Notei também que isso aconteceu nos momentos mais difíceis e angustiosos do meu viver. Isso me aborreceu deveras e perguntei então ao Senhor:

- Senhor, Tu me disseste que, uma vez que resolvi te seguir, Tu andarias sempre comigo, em todo o caminho. Contudo, notei que durante as maiores atribulações do meu viver, havia apenas um par de pegadas na areia. Não compreendo porque nas horas em que eu mais necessitava de Ti, Tu me deixaste sozinho.

O Senhor me respondeu:

- Meu querido filho. Jamais eu te deixaria nas horas de provas e de sofrimento. Quando viste, na areia, apenas um par de pegadas, eram as minhas. Foi exatamente aí que eu te carreguei nos braços.

Do livro "Pegadas na areia" - Margareth Fishback Powers - Ed.Fundamento

APÊNDICES

APÊNDICE A- Versão próxima à oralidade padrão da informante A

Era assim, só tinha sol, só tinha dia. Não havia a noite. É o que o pessoal fala. Um casal e tem criança também, mas não havia ninguém para namorar a irmã, o irmão. Cresceram e se formaram, precisando de marido, precisando de mulher, mas não havia ninguém. Acho que o irmão precisava dormir com mulher, com esposa. Para a mulher não é tanto assim, agora para homem é sim. Então ele queria ficar com a irmã. E toda noite ia lá onde a irmã estava dormindo e mexia com ela. Ela ficava quieta, mas depois pensou: - Será que vou contar para a mamãe?

Pensando melhor, resolveu colher jenipapo. Extraiu a tinta e colocou debaixo da rede. Quando ela já estava dormindo, ele foi no rumo dela e mexeu com ela. E pensou novamente: - Agora vou saber quem é.

Ela sabia que não havia ninguém, mas não sei por que fez a tinta de jenipapo. Ela queria assim. Então ela mexeu no jenipapo e depois passou no rosto do homem que estava na rede dela. De manhã, o homem foi para a rede dele.

- O que fez comigo, minha irmã? _ pensa consigo mesmo. - Agora vou ter que desmanchar (limpar?) o que você fez comigo? Então foi ao rio lavar o rosto e viu a marca espelhada lá na água. Enquanto estava assim lavando, percebeu que a mancha não saía, já pregou (grudou) (risos).

Ficou com vergonha e falou para a mamãe:

- Mamãe, eu vou caminhar um pouco, vou fazer pique (caminho) para andar.
- Para quê? falou ela.
- Só para andar, eu vou fazer pique.

E foi.

De manhã, a menina também ficou com vergonha ao ouvir a mamãe perguntar do irmão e falou para ela: - Por que meu irmão todo tempo sai cedo para fazer pique para andar? Acho que ele ficou com vergonha porque ele veio no meu rumo. Eu queria dormir, mas ele mexeu comigo e eu não consegui dormir. Não há de ser nada, mas eu fiquei aborrecida. Aí eu passei tinta de jenipapo na cara dele. É por isso que está envergonhado e foi caminhar.

E acrescentou:

- Quando chega à noite, ele volta, só à noite, come qualquer coisa e sai novamente. Só anda escondido.
- Por que você fez isso com seu irmão? falou a mãe Não devia ter feito isso porque ele está precisando de mulher e você está precisando de macho.
- Não, mãe, ele é meu irmão. A gente não dá certo, a gente fica com vergonha falou a filha.
 - Mas não tem ninguém para você ter seus filhos retrucou a mãe.
- Mamãe, eu vou andar até... Eu não venho mais, não vou aparecer. Não se preocupe, não, eu vou andar.

Aí ela saiu. Encontrou a noite, mas o irmão não chegou.

- Cadê, meu filho? Não chega mais, não? Então, filha vai você também com seu irmão porque ele anda sozinho e isso não dá certo. Vai e ande junto com ele.
 - Então eu vou, mãe.

A mãe mesmo preparou o fogo para ela, para ela andar atrás dele. Pegou o pau de lenha de fogo e deu para a menina, um fogo que a gente acende e nunca mais se apaga, muito quente.

- Vai embora, filha, vai lá junto do seu irmão.

Ela foi atrás dele, mas nunca o encontrou. O irmão foi embora, para longe; a

irmã o está procurando até hoje. É por isso que o Sol é muito quente, porque é fogo; agora o fogo que homem levou, não é tão quente assim. Não queima muito, não. É assim.

APÊNDICE B- Versão próxima à oralidade padrão da informante B

Eu vou falar um pouco da história do Aikanã, de como surgiu o Sol e a Lua.

Os mais velhos contam que há muitos anos não existia a Lua. Não existia a Lua, nem mato, natureza. Só havia um casal de filhos. Contam que essas crianças cresceram. Ficaram moça e rapaz e não tinham ninguém para eles namorarem, para paquerarem. O menino ficou interessado em namorar e não tinha ninguém. À noite, dizem que ele ia onde que estava a menina, irmã dele. Dizem que mexia com ela. E namorava ela no escuro. A menina não sabia quem a estava namorando. No outro dia, ela pensou: - Não tinha ninguém, menino, rapaz, quem estava mexendo comigo à noite?

Até que um dia ela resolveu. Foi ao mato buscou jenipapo. Jenipapo aquele usado para fazer pintura no corpo. Corante. O jenipapo, quando a gente rala, no ralador vira uma massinha, põe-se um pouquinho de água e no outro dia a marca não sai mais do corpo. Fica o sinal. Passa uma semana, quinze dias e aquela mancha preta continua na pele. A menina preparou o jenipapo. Dizem (os mais velhos) que deixou debaixo da rede bem escondido. Á noite, o rapaz foi até a rede da irmã. Ela passou a mão naquela água do jenipapo que estava embaixo da rede e passou a mão no rosto dele a fim de descobrir quem que tinha estado em sua rede. Ela não sabia quem era. No dia seguinte, a menina acordou e ficou esperta para ver quem era a pessoa que estava com a marca do jenipapo. Quando ela viu o sinal de sua mão no rosto do irmão, dizem que ela ficou desesperada: - Meu Deus, porque que eu fiz isso?

O menino foi para o igarapé lavar o rosto de manhã, sem saber o que tinha acontecido. Quando ele olhou dentro da água, no reflexo, viu seu rosto com o sinal, uma marca preta e se desesperou: - Por que eu fiz isso? Por que aconteceu isso comigo?

Foi embora para casa. Dizem que falou para mãe: - Eu vou embora. Vou embora daqui, mãe, não vou mais ficar aqui.

Ficou envergonhado. A mãe perguntou: - Por quê?

Mas a mãe sabia o que tinha acontecido, porque a menina havia lhe contado. Foi embora, saiu de casa, foi caminhar. Não sabia aonde iria, seguiu sem direção. Era uma época em que não tinha sol mesmo, era tempo normal, igual para o resto da vida. Não tinha mudança de tempo. Não escurecia, nem amanhecia, nem nada. Não tinha sol. Não tinha lua. A mãe falou para filha: - Por que você fez isso com seu irmão? Ele está precisando de mulher, precisando namorar, você não podia ter feito isso, você fez judiação com seu irmão.

Dizem que ele saiu sem nada. Não levou comida. A mãe falou para a filha: - Você pega uma mochila coloca algumas comidas: batata assada, cará, aipim. Pega um pau de lenha e fogo e vai atrás do seu irmão para encontrá-lo. Ele deve estar com muita fome nessa hora. falou para menina.

A menina pediu desculpas à mãe, pegou a comida e o pau de lenha aceso e seguiu. Saiu. Não sabia aonde iria, mas foi. Seguiu pelo rastro que ele deixou. Aquele tempo não tinha nada de mato, não tinha natureza. Então a gente vivia como na época de Jesus que quando andava nesse mundão via somente o rastro. Assim os mais antigos contam que viam o rastro dele na areia. Então a menina seguiu o rastro dele que cada vez mais ia sumindo e a menina continuava atrás. Mas nada de encontrar. Quando a mãe dos índios foi perceber, dizem que já amanhecia e escurecia. O tempo já havia mudado sem ela perceber. Escureceu e já havia a Lua. Surgiu a Lua por causa do menino, o rapaz que saiu no mundo e sumiu não se sabe para onde. Ele virou a Lua e a menina, dizem que virou o Sol, porque ela estava com o fogo aceso, por isso que o sol é muito quente. A mãe desses meninos falou: - Então eu vou por, a gente tem que dar o nome de Lua e Sol, são os meus filhos.

Ficando assim até hoje. Assim os mais velhos contam. Essa é a origem do sol e da Lua. Até hoje eles andam e nunca se encontram. É assim que os mais velhos contam.

APÊNDICE C- Versão próxima à oralidade padrão da informante C

A minha mãe me contou a história, na aldeia quando eu fui lá. Ela falou que um casal, um homem e uma mulher, viviam na aldeia. Eles moravam sozinhos com um casal de filhos. O tempo foi passando e eles cresceram. Não tinha homem para mulher namorar, nem mulher para o homem. O pai pediu para menina pegar água no rio e ela foi. O menino ficou lá e depois foi para o mato caçar um macaco. Matar, caçar, trazer mistura para dentro de casa. O rapaz foi para o mato e depois voltou. Falou para mãe que queria arrumar uma mulher para se casar, para constituir família, mas não tinha ninguém. A mãe falou: - Você amarra sua rede do lado da rede de sua irmã e ali você dorme.

À noite, o rapaz dormiu do lado da irmã. Quando chegou meia noite, o rapaz foi na rede da irmã. Queria fazer sexo com ela. A irmã falou: - Não! A gente é irmão, não pode!

Ele foi pelejando, pelejando. Até que os dois ficaram juntos. No outro dia, anoiteceu de novo. O irmão tinha muito ciúme da irmã, a mãe deles nem estranhava. Assim foi seguindo os dias. Uma noite, novamente o rapaz foi a rede da menina e ela pensou: - O que eu posso fazer para meu irmão parar de me perturbar?

Os dois ficaram juntos de novo. No dia seguinte, ela pegou jenipapo, aquele jenipapo de pintar o corpo, ralou tudo e colocou embaixo da rede. Quando deu meia noite o rapaz foi na rede da irmã. A menina passou a mão por traz, embaixo da rede, colocou a mão dentro da cuia onde estava o jenipapo, molhou a mão e falou: - Vem, irmão, vem deitar em cima de mim.

Claro para fazer sexo. O irmão foi e ela passou a mão na cara dele, para deixar a marca. Para ele ficar envergonhado. Ele pensou que ela estava fazendo carinho e ficou tranqüilo. No outro dia, bem cedo, levantou e foi para o rio tomar banho. Quando ele colocou o rosto no rio, viu a marca da mão da irmã. Ele pegou água, lavou para ver se saía. A tinta foi aumentando, aumentando, deixou uma marca mesmo. Marca grande. O irmão ficou com vergonha e se escondeu no meio do mato. A mãe esperando ele para o jantar e ele não vinha. Quando escureceu, ela pensava que ele estava caçando, mas ele estava escondido no meio do mato com vergonha. A mãe perguntou para filha: - O que você fez com seu irmão, que seu irmão está foragido, não quer vir embora?

- Ah, mãe eu não sei não. Não sei não o que está acontecendo.

Mas ela sabia. Quando estava noite, o rapaz chegou bem cansado. Já foi dormir. Foi direto para rede e deitou. A mãe falou: - Vem jantar, filho.

- Não, mãe, eu não quero jantar, não, já jantei. disse o filho.

Mas ele estava mentindo, pois estava com vergonha porque tinha tinta em seu rosto. Bem cedinho o rapaz foi para o mato de novo. Foi roçar, fazendo caminho bem grande. Ele fazia caminho e voltava. Chegava em casa só a noite por causa da marca que tinha em sua pele. Assim se segui por vários dias, quando a mãe perguntou a filha:

- O que você fez com seu irmão que ele está desse jeito?

A menina contou: - Não, é que ele fica me perturbando para fazer sexo, então eu fiz maldade com ele. Eu coloquei jenipapo na mão e passei no rosto dele. O jenipapo marcou o rosto dele, por isso que ele está com vergonha de mim._ falou a menina.

- Olha, porque você fez isso com seu irmão? Você não está vendo que não tem mulher aqui? Você era para estar casada com seu irmão. Porque não tem homem para você, nem mulher para ele.

A menina chorou, ficou lá. Quando o menino chegou, falou: - Mãe, eu vou embora.

A mãe falou: - Já que você vai embora, então sua irmã vai junto.

Ela pegou coitezinho, colocou brasa dentro, deu para o irmão. O irmão foi na frente e a menina foi atrás. E até hoje é assim, por isso que se fala que a Lua é homem e a Sol é mulher, que ela é quente, porque ela era muito braba. Queima. Do jeito que o sol é quente. O irmão dela foi embora e ela foi atrás e ficou chamando por ele: - Volta aqui, volta aqui.

O irmão não olhou para traz, foi embora. Dizem que ela vai atrás dele até hoje, mas só que não o encontra, por isso que a lua desce e o sol vem atrás. Tenta encontrar com ele. Só assim que minha mãe falou.