

Um estranho no ninho: O desaninhador de pássaros 60 anos depois

Carlos Fausto¹

[versão de 8 de Julho de 2025]

No dia 13 de outubro de 1998, Lévi-Strauss me escrevia uma carta em que agradecia o envio de minha tese, a qual eu lhe havia remetido alguns meses antes, acompanhada de dois artigos, então, inéditos. Naquela data exata, eu completava 35 anos e *Monsieur le Professeur*, como lhe chamávamos então, se aproximava dos 90. Apesar da idade e da fama, Lévi-Strauss continuava a ser um cuidadoso missivista, respondendo com atenção aos textos que jovens colegas, como eu, enviavam-lhe, na esperança de que fossem lidos. Pela minha experiência, ele não apenas lia como respondia com um pequeno comentário, geralmente traçado em caneta tinteiro sobre papel timbrado do Laboratório de Antropologia Social. Na carta de 13 de outubro, datilografada, ele me respondia em inglês. Cito:

I was most interested both in your paper on regression (of course I agree that regression does not exclude and even implies innovations) and in the last chapter of your PhD dissertation. The mythical material you offer is an important complement to the corpus and the way you discuss it is quite helpful.

O capítulo ao qual o Professor se referia é o último, intitulado “Deuses, Machados e Jaguares”, no qual faço uma análise comparativa de mitos tupi-guarani e jê,

¹ Professor de Antropologia do PPGAS, Museu Nacional, UFRJ. Este texto foi preparado originalmente para a conferência “A lógica do sensível e outras variações míticas: 60 anos das Mitológicas de Claude Lévi-Strauss”. Porto Alegre, 23 a 28 de setembro de 2024. Agradeço o convite e generosa acolhida de Vitor Queiroz, bem como os comentários de Aparecida Vilaça e Luiz Costa a uma primeira versão. Agradeço a Jaqueline Vieira que me ofereceu preciosas dicas sobre os Jê meridionais e a João Kelmer que me guiou pelo pântano bororo sem deixar que os aroe me capturassem.

retomando o dossiê, aberto por ele em *O Cru e o Cozido*, sobre o tema do desaninhador de pássaros – isto é, o episódio no qual um rapaz é abandonado por seu companheiro no alto de uma árvore ou um rochedo, quando buscavam coletar filhotes de arara. Esse mitema abre e fecha as Mitológicas, conectando o mito de referência bororo que inaugura o volume 1, ao último volume, no qual o desaninhador retorna em toda a sua força.

Não à toa, a capa de *O Homem Nu* traz uma pintura de Paul Delvaux na qual se vê um menino despidão subindo em uma árvore. A contracapa, por sua vez, mostra uma escada, acima das nuvens, no topo da qual se encontra uma figura humana feita de bronze.² Capa e contracapa resumem a demonstração lévistraussiana: o desaninhador de pássaros jê-bororo do Brasil Central é uma versão fraca de um mito cuja versão forte se encontra na costa noroeste da América do Norte. Na primeira, temos uma disjunção vertical mínima entre o solo e o alto das árvores; na segunda, temos uma disjunção máxima entre o mundo terrestre e o mundo celeste.

Em outro texto, espero voltar a algumas diferenças entre esses dois grandes conjuntos, bem localizados no espaço e separados por cerca de dez mil quilômetros em linha reta. Por ora, meu intuito é outro. Quero retomar um argumento que me surgiu há alguns anos e que explicitei parcialmente em trabalhos anteriores, sobretudo no artigo “Donos demais” (2008: 338-339). Ali, eu sugeria que a relação focal do mito jê de origem do fogo era a filiação adotiva, ou ainda, a passagem de uma relação conflitiva entre cunhados humanos a uma relação de adoção entre o jaguar, dono do fogo, e o menino abandonado no alto do rochedo.

O argumento em si é simples, mas suas consequências, quero crer, são significativas. Entendo que Lévi-Strauss desconsiderou uma dinâmica fundamental para se compreender esses mitos: a relação de captura e adoção interespecífica. A sua subtematização é algo surpreendente uma vez que a atividade prática que

² Trata-se de uma peça proveniente da cultura Amlash, que se desenvolveu do norte do Irã, entre o segundo e o primeiro milênio antes da Era Comum.

engatilha todas as versões míticas é a captura de filhotes de araras para se tornarem xerimbabos de alguém (provavelmente, de uma mulher que é esposa do homem adulto e irmã do menino). Ademais, todo o desenvolvimento ulterior da narrativa depende da adoção do desaninhador pelo jaguar.

Pretendo, aqui, reanalizar o mito jê de origem do fogo deslocando a perspectiva analítica, de modo a privilegiar as relações de captura e adoção interespecíficas. Há um estranho no ninho que passou despercebido das análises anteriores. É preciso trazê-lo de volta, restituindo o lugar dos xerimbabos e da filiação adotiva na série mítica. Não creio ser mero acaso que a conquista do fogo culinário entre os Jê comece em um ninho de araras.

Neste texto, irei me restringir à mitologia, mas quero sugerir também que a atividade de captura e adoção de xerimbabos, especialmente de aves, teve, historicamente, um papel muito relevante na economia política ameríndia e que sua centralidade mítica está conectada a sua relevância prático-simbólica. A demonstração dessa afirmação, contudo, ficará para um outro texto.

A onça que não era humana

Para dar início à minha demonstração, retorno às versões jê de origem do fogo, discutidas na segunda seção, da parte 1, de *O Cru e o Cozido*. Ali, Lévi-Strauss utiliza seis narrativas, provenientes dos Kayapó-Gorotire, Kayapó-Kubekrankren, Apinajé, Timbira Orientais, Krahô e Xerente. Para fins deste texto, vou utilizar, além das versões coligidas por Lévi-Strauss, aquelas reunidas por Wilbert (1978) e Wilbert and Simoneau (1984) nos dois volumes de *Folk Literature of the Gê Indians*. No volume 1, além dos mitos utilizados em *O Cru e o Cozido*, temos outras três versões (Kayapó, Apinajé e “Crengês”); já no volume 2, temos sete (Tapayuna, Xavante, Xerente, Krahô, Kayapó, Kayapó Pau d’Arco e Xikrin do Bacajá).³ Somam-se a essas, a versão

³ Sempre que possível, consultei a publicação original dos textos posteriormente reunidos e traduzidos por Wilbert and Simoneau.

sintetizada por Turner (2017) em seu livro dedicado à análise do mito do fogo entre os Kayapó e a versão de professores Kanela, que produziram um panfleto ilustrado com a “História do Fogo”, no contexto de um curso de formação de professores indígenas.

Essas narrativas, provenientes dos Jê Centrais e Setentrionais, foram coletadas entre a década de 1910 a 1970, por diversos pesquisadores. Apesar da diferença de povos, línguas, local e época da coleta, as narrativas são surpreendentemente semelhantes entre si.⁴ Todas elas dispõem do mesmo enredo básico, a partir do qual ocorrem variações de detalhes e inclusões de episódios sem, no entanto, transformar de fato o mito. A seguir, apresento seus principais episódios:

1. Dois cunhados saem para desaninhar filhotes de arara em buraco na rocha ou árvore;
2. O mais velho, casado com a irmã do mais novo, faz este último subir no paredão rochoso para, de lá, jogar os filhotes para ele;
3. O cunhado mais novo não faz o que o marido de sua irmã pede, por se assustar ou só encontrar dois ovos ou pedras no ninho (ovos que se transformam em pedras ao serem lançados ou vice-versa);
4. Zangado, o cunhado mais velho retira a “escada” e abandona o jovem no alto do rochedo;
5. Sem conseguir descer, o menino passa privações e as aves defecam sobre ele (ou ele come seus excrementos). Com o transcorrer dos dias, os filhotes de arara acostumam-se a ele;
6. Um jaguar passa pelo local e se engana com a sombra do menino projetada no solo. Tenta agarrá-la em vão. Olha para cima, vê enfim o menino e se oferece para ajudá-lo a descer;

⁴ Vale notar que pelo menos dois povos jê do norte não contam essa mesma versão. Seeger afirma que os Suyá (Kinsêjê) jamais incluem o episódio do desaninhador de pássaros ao narrar o mito de origem do fogo (in Wilbert and Simoneau 1984:108). Denofrio (2024: 139-142), por sua vez, apresenta uma narrativa coletada entre os Panará que combina elementos tupi (como o dono do fogo ser o urubu) e jê (como o roubo se dar na forma de uma corrida de toras). Com relação aos Jê meridionais, o mito de origem do fogo kaingang é bastante diferente daquele dos Jê setentrionais (Borba 1908: 26-27). Contudo, trata-se, como veremos mais à frente, de uma clara transformação deste último.

7. Antes, porém, diz ao menino para jogar os filhotes de arara que estão no ninho. Dessa vez, o menino faz o que lhe é pedido e joga as aves. O jaguar as devora;
8. O jaguar adota o menino e o leva para sua casa. O menino, no entanto, é mal recebido pela esposa do jaguar. Conhece o fogo (um tronco de jatobá em brasas) e come carne assada;
9. A esposa do jaguar ameaça o menino, por razões diversas conforme a versão. O menino conta o sucedido ao pai adotivo. Este lhe dá um arco e flecha e explica como agir caso seja novamente ameaçado;
10. O menino mata (ou fere) a esposa do jaguar (que em algumas versões está grávida);
11. Por conta própria ou instruído pelo jaguar, o menino volta à sua aldeia, conta sobre o fogo para os homens, os quais organizam uma expedição para buscar o fogo do jaguar;
12. Com a ajuda de vários animais, os humanos levam o fogo do jaguar (ou o recebem dele como um presente);
13. Não deixam, porém, uma só brasa para o jaguar, privando-o inteiramente de fogo. Dali em diante, diferencia-se a alimentação cozida humana daquela crua do jaguar.

Há diversas possibilidades de análise desse mito e de seus episódios. As duas mais conhecidas, além daquela de Lévi-Strauss, são as de Roberto DaMatta (1970) e de Terence Turner (2017). DaMatta cotejou os mitos timbira de origem do fogo e de origem dos brancos para propor uma distinção entre mito e antimito, distinção que utilizei para comparar mitos jê e tupi, concluindo que o que é antimito para os Jê é o mito propriamente dito para os Tupi (Fausto 2001: 526-31).⁵ Por sua vez, Turner fez uma leitura densa e ampla dos elementos semânticos e estruturais do mito de origem do fogo entre os Kayapó, revisando elementos da interpretação de Lévi-Strauss e propondo uma outra metodologia para o estudo da mitologia: a análise comprehensiva de um único mito, em lugar da análise transformacional de grupos de mitos.

⁵ Roberto DaMatta utiliza a mesma versão que Lévi-Strauss identifica como “Timbira Oriental”, retirada do livro de Nimuendaju (1946). Ele a identifica como sendo uma versão canela. Wilbert (1978) a atribui aos Ramkokamekra (um dos três povos conhecidos como Canela, ao lado dos Apnyekra e os Kenkateye) (Crocker and Crocker 1994: 59 n16).

Salvo engano, nenhuma das interpretações clássicas do mito jê sobre a origem do fogo destacou a relação de filiação adotiva — ou mesmo a presença dos xerimbabos — como elemento central. A única exceção é uma nota de rodapé em Désveaux (2001: 152), no contexto de sua releitura do estatuto da filiação no mitema do desaninhador de pássaros. É verdade que Turner (2017) também avançou nessa direção, ao questionar a interpretação de Lévi-Strauss, segundo a qual o jaguar teria concedido o fogo aos humanos em troca de uma mulher que recebera. Seja como for, a chave interpretativa de Lévi-Strauss é estritamente troquista — assim como boa parte da literatura que se inspira em sua obra. Um exemplo disso é o contraste proposto por Viveiros de Castro entre os mitos etiológicos Ameríndios e os do Velho Mundo:

The protagonists of the major Amerindian myths are related agonistically as siblings-in-law, parents-in-law, children-in-law. Our own Old World mythology (Greek, Near Eastern, or Freudian) seems haunted, on the other hand, by parenthood and especially fatherhood. Not to put too fine a point on it: we had to steal fire from a divine father; Amerindians had to steal it from an animal father-in-law. (2004: 478).

Embora o contraste talvez possa se aplicar a outras séries míticas, ele não se aplica bem ao mito jê de origem do fogo culinário. Neste caso, a afinidade ocupa um lugar inicial de detonador do enredo, mas não dá conta do desenvolvimento posterior da narrativa, que depende da sua articulação com a filiação adotiva – com a dinâmica da captura e familiarização. Como veremos, essa é a temática dos dois encontros interespécies que organizam o mito: o do menino com as araras e com os jaguares.

Lévi-Strauss, por meio de uma torção, evitou uma interpretação que não fosse baseada na reciprocidade entre humanos e jaguares. Para tanto, foi preciso afirmar, de cabo a rabo, que a esposa do jaguar era humana e não jaguar – ou seja, que ela pertencia ao macrogrupo dos “humanos” ao qual também pertence o protagonista da história.

Compreende-se, com efeito, que todos os mitos desse grupo coloquem em cena não um, mas dois pares de cunhados: primeiramente, o desaninhador de pássaros (que é um doador de mulheres) e o marido da irmã ao qual ele nega (intencionalmente ou não) os filhotes; em seguida, esse mesmo desaninhador de pássaros (mas agindo como embaixador da espécie humana) e o jaguar a quem os homens deram uma mulher e que, em troca, cede o fogo e o alimento cozido à humanidade. ([1964]2021:139).

É tal a importância desse ponto para a economia global das *Mitológicas*, que Lévi-Strauss volta a ele no penúltimo capítulo de *O Homem Nu*, onde escreve: “Como afirmam os Kayapó e os Ofaié [...], é portanto necessário que a mulher do jaguar sul-americano seja humana já que, de acordo com as versões norte-americanas mais fortes do mito, este [o jaguar] dá em troca o fogo de cozinha aos humanos.” ([1971] 2011: 577).

O problema dessa interpretação é que ela não se sustenta nas fontes. Das seis versões do mito coligidas por Lévi-Strauss, apenas a primeira, dos Kayapó-Gorotire, faz referência à condição humana da esposa. Nela, lemos: “Mas a mulher do jaguar (que era uma índia) não gosta do rapaz [...]” ([1964] 2021:110). A escolha de Lévi-Strauss por iniciar a análise com essa versão é curiosa, não apenas por ser a única a afirmar que a esposa do jaguar era humana, como também por ser a única coletada por um missionário. As cinco outras narrativas utilizadas por Lévi-Strauss foram coletadas por etnólogos profissionais (três por Curt Nimuendaju, uma por Alfred Métraux e outra por Harald Schultz).⁶ Já a que abre o capítulo sobre as variações jê, foi coletada por Horace Banner, um missionário metodista, que participou do contato com os Kayapó Gorotire, em Nova Olinda, em 1937.

⁶ O volume da *Revista do Museu Paulista* em que Métraux publicou os “Mythes et contes des indiens Cayapo” não traz qualquer informação sobre a coleta desse material. Tudo indica que ele foi coletado na expedição de 1955 aos Kubenkranken, na companhia de Simone Dreyfus, e contou com o auxílio tradutivo de Horace Banner, que, segundo conta Dreyfus, deslocou-se do Gorotire, onde morava, para a aldeia onde se encontravam os pesquisadores (Dreyfus 1963:10).

Banner tinha, de certo, um bom conhecimento da língua kayapó e sua versão é, quanto ao enredo global, bastante semelhante às demais. Mas há alguns interessantes acréscimos, inseridos a título de explicação. Ao chegar a casa do jaguar, o menino vê montículos de pedra junto a um tronco de jatobá em brasa. Banner esclarece: “Eram os primeiros fornos, protótipos do ‘ki’, hoje usado por todo índio Kayapó.” (1957: 43). Outros comentários parecem traír a incredulidade de um missionário diante de um mito indígena. Assim, por exemplo, ele sente necessidade de explicar como jaguar e menino podiam se comunicar: “A onça sabia falar, e daí a pouco, o índio estava lhe contando a história” (*ibidem*).

De mesma natureza, me parece ser o comentário sobre a esposa do jaguar: “A mulher da onça, que era uma índia, mostrou logo grande antipatia pelo recém-chegado [...]” (*ibidem*).⁷ Nessas passagens, Banner tende a antropomorfizar os jaguares: não é o índio que sabe falar o jaguarês, mas o jaguar que fala o humanês e se casa com uma índia. No entanto, como nota Turner (2017:17), todas as ações da esposa-onça são jaguarescas: ela arranha as faces do menino, estendendo suas garras, mostra-lhe seus dentes e esturra, amedrontando-o.⁸

Em um pequeno livro ilustrado com a narrativa da origem do fogo, produzido pelos professores Kanela durante um curso de Educação Intercultural da Universidade Federal de Goiás, todos os animais – inclusive as onças – são desenhados sem traços humanos (Kutokre Canela e Bispo 2017). Tampouco há referência a uma suposta esposa humana do jaguar ou a qualquer tipo de troca matrimonial transespecífica. Isso vale também para as dez versões reunidas por Wilbert and Simoneau nos dois volumes de *The Folk Literature of the Gê Indians*.

⁷ No original de Horace Banner, a frase não está entre parênteses, como aparece em *O Cru e o Cozido*, mas sim entre vírgulas.

⁸ Banner usa, ademais, uma linguagem bem mais rebuscada, dando a impressão de maior interferência sobre o material final. Assim, por exemplo, ele escreve: “O que de fato aconteceu, cravando-lhe uma seta no peito. Amedrontado com o que praticara, resolveu fugir, levando as armas e um pedaço de carne assada em rumo do antigo lar” (1957: 43).

Os únicos cunhados desse mito são os cunhados humanos – um mais velho e tomador de mulher, que é o vilão da história; e outro mais novo e doador de mulher, que é o seu herói. É a partir da quebra dessa relação inicial entre cunhados que o mito se desenvolve. No momento em que o menino se recusa a ou não é capaz de dar um filho adotivo a seu cunhado (e portanto a sua irmã), abre-se a possibilidade de uma nova conexão, que permite engatar uma outra relação, dessa vez entre o jaguar e o menino. Que relação é essa?

Não vamos comer, vamos criar

Em todas as versões do mito Jê de origem do fogo que estudei, essa relação é caracterizada como sendo de adoção, mas com variações importantes, que parecem acompanhar elementos discretos da organização social e ceremonial desses povos. Vejamos alguns exemplos, a começar pelos textos originais a partir dos quais Lévi-Strauss compôs o capítulo “Variações Jê”. Voltemos à versão publicada por Banner e que viria a ser o M7 de *O Cru e o Cozido*. Lemos:

A mulher da onça, que era uma índia, mostrou logo grande antipatia pelo recém-chegado, ao qual chamava de ‘me-on-kra-tum’ (o filho alheio ou abandonado). Apesar dos protestos da mulher, a onça, que não tinha filho próprio, resolveu adotá-lo. (Banner 1957: 43).

A versão coletada por Métraux (M8), também de origem kayapó, é bastante similar. Temos a mesma ideia de que o jaguar traz “*le fils d'un autre*”. Mas a adoção não é tão explícita, pois ele se justifica à esposa dizendo que não tem um “companheiro (*compagnon*) de caça”. Já M9, coletado por Nimuendaju entre os Apinajé, é claro quanto à adoção: o jaguar limpa o menino depois de ele descer do rochedo, e diz que “*having no children, he would take him home as his son*” (Nimuendajú 1939: 155). No final da narrativa, quando os homens vão até a casa do jaguar para buscar

o fogo, o felino não se opõe a dá-lo e diz ao pai humano do menino: “I have adopted your son” (: 158). Outras versões kayapó, reunidas em Wilbert and Simoneau, também identificam a relação entre jaguares e menino como sendo entre pais e filho.

Turner (2017: 73, 117) interpreta essa relação de paternidade adotiva no mito como análoga àquela do “pai substituto” (*bam kaàk*) entre os Kayapó. Esta é uma relação que se estabelece entre um não-consanguíneo e um menino que está deixando sua casa natal e transferindo-se para a casa dos homens, onde passará a fazer parte dos grupos ceremoniais de seu pai substituto e não de seu genitor. Ou seja, trata-se de uma metafiliação que se apresenta, na Amazônia, na forma da adoção (Fausto 2025, Fausto e Costa 2021).

As versões dos Timbira Orientais, por sua vez, são mais complexas, pois focalizam outra relação, de caráter também ceremonial. Em M10, jaguar e menino se tratam como avô e neto, enquanto em M11, na versão publicada por Schultz, eles se tratam de tio e sobrinho: “Vamos embora pra minha casa. Agora sou tio de você, e você é meu sobrinho” (1950:72). O autor fornece um dado adicional que não se encontra no resumo de Lévi-Strauss: o termo pelo qual o menino chama o jaguar em Krahô é *keti*, cujo recíproco *ituare* ocorre na versão coletada por Melatti (1978:327). Ora, antes do que avô e neto ou tio e sobrinho, trata-se aqui de uma relação entre nominador (*keti*) e nominado (*ituare*).

Como indica Ladeira, tal relação é “estabelecida desde criança entre dois irmãos [distantes] de sexo oposto que se comprometem a trocar seus nomes: o irmão dará seu nome para o filho da sua irmã, e esta dará seu nome para a filha do seu irmão” (1982: 38). Como a terminologia de parentesco timbira tem uma feição crow-omaha, os nominadores saem de categorias que incluem os kintypes MB, MF e FF, para homens, e FZ, MM e FM, para mulheres – ou seja, “avôs” e “tios”, conforme aparece nos mitos colhidos em português.⁹ Mas está evidente que se trata de uma

⁹ Como demonstra DaMatta, a diferença geracional entre avós e netos equivale à diferença produzida pela distância entre germanos de sexo oposto, de tal forma que avô e “tios cruzados” são equivalentes do ponto de vista da nominação (1979: 119).

relação mais específica, pois *ituare* (Ladeira 1982) ou *ipantu* (Melatti 1976: 145) é como se denomina aquele que foi nominado, enquanto o termo para o sobrinho-neto em geral é *itamtxua* (*ibidem*). A relação de nominação é, para usar a expressão de Turner ao falar do “pai substituto”, uma relação pivotal que articula esferas pública e privada, ritual e doméstica, pois ao receber

um nome, o indivíduo passa a formar um nó de uma vasta rede de relações sociais: com o nome ele passa a ser membro de certas metades e de certo grupo, recebe determinados papéis rituais, passa a contar com amigos formais [...] e tende a usar os mesmos termos de parentesco que o seu nominador. (Melatti 1976:145).

A relação mítica do jaguar com o menino é, para os Timbira, análoga àquela entre nominador-nominado. A nominação estabelece uma identificação forte entre os termos da relação, identificação que um interlocutor *krahô* de Melatti bem exprimiu em português ao dizer que o *ituare* “fica no meu lugar toda a vida”, que ele é “quase minha pessoa” (1976:146). Ele é, portanto, um substituto do nominador. Essa identidade transgeracional produzida por um ato ritual é uma modulação empírica da metafiliação, que tem, ademais, expressão ritual. Melatti indica que, no rito de *Pembkahók*, no qual cada metade envolvida empluma seus meninos, estes são “considerados filhos daqueles que lhes tinham dado o nome” (1976:147). Não à toa, a ideia subjacente de criação (*to raise*) está presente no próprio mito *krahô*. A onça-esposa diz: “Vamos comer esse menino”, ao que responde o jaguar: “Não, não vamos comer não; este não é bicho não, vamos criá-lo” (Melatti 1978:326).

Os mitos jê de origem do fogo focalizam um momento crucial da vida de um menino no qual há um deslocamento horizontal da casa natal para a casa dos homens. O menino é inserido no universo político-ritual masculino, tornando efetivas relações de metaparentesco: por meio de seu “pai substituto” no caso kayapó, ou de seu nominador no caso timbira oriental. Em ambos os casos, temos uma identificação transgeracional forjada por meio da metafiliação. Como sugere DaMatta (1979), parece haver aqui um sistema de transformações que vai dos Timbira

Orientais aos Kayapó passando pelos Apinajé em situação intermediária.¹⁰ Entre os primeiros, estabelece-se uma relação de identidade forte entre nominadores e nominados, enquanto entre os últimos essa função é absorvida pelos pais substitutos. Já o caso apinajé combina as duas soluções: “there are adoptive parents (*pam kaag* and *na kaag*) who adopt the child to be named and then seek a nominator for him or her” (1979: 108).¹¹ Em todos os casos, marca-se que a identidade transgeracional é fruto de uma escolha, não de um dado. Ela é o equivalente à filiação, mas resta incompleta. Talvez seja por isso que as versões timbira marquem o fato de a esposa do jaguar estar grávida. Ele carrega seu próprio filho-jaguar na barriga, que a deixa pesada e lhe impede de alcançar o menino quando este flecha a sua pata e foge (Melatti 1978: 327; Nimuendaju 1946: 243; Schultz 1950: 74).

Note-se que os episódios na casa dos jaguares estruturam-se em torno da diferença de atitude do marido-jaguar e da esposa-onça, com relação ao ato de alimentação: o primeiro fornece comida e cuida do rapaz, enquanto a segunda recusa-se a alimentá-lo e o ameaça.¹² Em algumas narrativas, o menino pede carne assada conforme lhe instruirá o jaguar e a onça lhe diz para se servir por conta própria: “Me dê um pouco de carne para comer”, pede o rapaz, ao quê a onça retruca: “vá e pegue você mesmo” (Verswijver in Wilbert and Simoneau 1984: 126).

Como mostrou Costa (2013), o ato de alimentar estabelece uma relação de dependência entre o alimentador e o alimentado. Ao recusar-se a dar de comer ao menino, a onça evita fazer dele um dependente; i.e. torná-lo um filho-xerimbabo, posição que neutralizaria a predação. Afirmando sua independência, ela abre a porta

¹⁰ No caso dos Jê Centrais, tive acesso a apenas duas narrativas: àquela coletada por Giaccaria e Heide (1975) entre os Xavante e à coletada por Nimuendaju (1944) entre os Xerente (esta corresponde a M12 em O Cru e o Cozido). Em ambos os casos, não se explicita o estatuto da relação entre os jaguares e o menino, embora fique claro que ela implica alimentação.

¹¹ DaMatta associa essas transformações às variações nas terminologias dos Jê do Norte, que podem ter feições mais Omaha ou mais Crow em função da maior ou menor proeminência dos pais substitutos (1979: 123). Agradeço à J. Kelmer por ter chamado minha atenção para esse ponto.

¹² Como me sugeriu Marlène Albert-Llorca, seria interessante narrar esse mito do ponto de vista da onça, isso é, da mãe que rejeita a adoção/substituição ritual – um affair privilegiadamente masculino no caso jê (mas não entre os Bororo).

para a devoração. Em algumas versões, isto é explícito, como ocorre naquela krahô coletada por Melatti. Ao tirar piolho do menino, a onça mostra suas garras e diz: “Olhe, sobrinho, com essas unhas eu rasgo e com estes dentes eu te como” (1978: 326). A ambiguidade dessa relação aparece, na versão kayapó de Verswijver, quando o rapaz, assustado, sai em busca do pai jaguar, que lhe diz, algo ironicamente: “Maybe your mother doesn't like children” (Verswijver in Wilbert and Simoneau 1984: 127).¹³

Ao final, porém, em todas as narrativas é o menino que flecha a onça, graças ao arco e flecha que lhe confecciona o pai adotivo. Este é o sinal de que ele deixou de ser um dependente, um xerimbabo, que foi abandonado no alto do rochedo.

De xerimbabo a herói

Gostaria, agora, de explorar o movimento mais amplo do mito, que se inicia com a saída dos cunhados da aldeia e termina com a volta do menino, já adulto e maduro, para o mundo humano – mundo que, aliás, só se torna plenamente humano graças a esse menino magnificado, que, de seu estado inicial de imaturidade, torna-se ao final um herói cultural. O caráter civilizacional do mito foi tematizado por Lévi-Strauss, DaMatta e Turner, entre outros. O foco é, de fato, a mudança alimentar que o fogo culinário permite, embora muitas versões falem também da fiação do algodão e da fabricação do arco e flecha – atividades associadas respectivamente à esposa-onça e ao marido-jaguar.¹⁴

Do ponto de vista sociológico, o mito trata do processo de amadurecimento de um menino, que é, pode-se dizer, cozido ao longo de sua jornada. Ele começa

¹³ Na versão xavante, há uma passagem que parece inverter a ironia: a onça ameaça o menino enquanto tira piolho de seu cabelo; ele enfia uma vareta boca adentro da onça, que sangra e salta em dor, rolando pelo chão, até meter-se floresta afora, transformada em um tamanduá (um comedor de formigas, não mais de piolhos). Passado alguns dias, vendo o desânimo do menino, o jaguar pergunta-lhe se ele está cansado, ao que ele responde: “tenho saudades da minha mãe” (in Wilbert and Simoneau 1984: 117).

¹⁴ As versões tapayuna (Seeger) e xavante (Giaccaria e Heide 1975) indicam que o fogo não é só de cozinha, mas também aquele que aquece e ilumina.

como um rapaz imaturo. Não é sequer um filhote de arara, equiparando-se antes aos ovos que ele mesmo joga do alto do ninho. Note-se, aliás, que em várias versões do mito, o rompimento entre os cunhados gira em torno dos ovos.¹⁵ No M7 kayapó, o menino diz que só há dois ovos no ninho e joga-os para o cunhado. Durante a queda, eles se transformam em pedras e machucam o marido da irmã. No M12, Xerente, há uma inversão simétrica: o menino joga uma pedra branca que se transforma em ovo, espatifando-se no chão. Na longa versão xavante, o menino joga uma pedra e só depois admite que ali há, sim, filhotes. Tarde demais, porém. O cunhado já se zangara abandonando-o no alto do rochedo (Giaccaria e Heide 1975).

O mito começa com uma relação entre ZH e WB, na qual o primeiro é ainda muito novo e não saiu de seu ninho natal. Em regime uxorilocal, ele ainda mora com o marido de sua irmã, que aguarda a sua saída de casa. Como mostraram Lévi-Strauss e Turner, ao deslocamento do menino para longe da aldeia e para o alto do rochedo, corresponde sua saída da casa da mãe e ingresso na casa dos homens. Ao subir no paredão rochoso, sua condição é anterior à de um filhote e se assemelha a de um ovo – um ante-filhote – que ele joga ao chão. O rompimento entre os cunhados corresponde à eclosão forçada dos ovos. Embora eles se quebrem, no ninho logo teremos filhotes de fato, que serão jogados para o jaguar devorá-los. Antes, porém, há a passagem pelo podre: as araras defecam sobre o menino ou ele come os seus próprios excrementos. É só então que chega o jaguar, o qual tenta, inutilmente, predar o menino, ou melhor, a sua sombra,. Até aqui todas as relações fracassam: os cunhados se separam, o menino não familiariza as araras, o jaguar tenta predar um duplo fantasmagórico do menino.

A única relação positiva, que resolverá o mito, se dá após o menino jogar os filhotes para o jaguar comer. Em algumas versões, sugere-se que, após estar saciado,

¹⁵ Nas versões timbira, o motivo mais comum para a ruptura entre os cunhados é o medo que o menino demonstra da arara que protege seus filhotes. A comparação entre os filhotes e os pelos pubianos da irmã – que ocorre nos mitos tupi do desaninhador de pássaros (Fausto 2001), aqui se encontra apenas na versão tapayuna coletada por Seeger.

o jaguar convence o menino que não irá devorá-lo. O menino se tornará, então, aquilo que os filhotes de arara teriam se tornado para os humanos: um xerimbabo, um outro a quem se faz crescer e não se pode comer. Na versão tapayuna, quando o jaguar chega em casa, a esposa lhe pergunta o que ele traz e ele responde: "This is my child. I wanted him and I brought him here. He was way over there in a nest and I brought him here" (Wilbert and Simoneau 1984: 109).

O menino desce do alto do rochedo na condição de "filho" do jaguar, que o limpa, sacia sua sede e sua fome. Como vimos, todo esse cuidado do jaguar contrasta com a recusa de sua esposa em alimentar o menino: ao invés de lhe dar comida, ela ameaça torná-lo a sua comida. Fica evidente que o amadurecimento do menino depende do rompimento das relações com sua "mãe" (ele não pode voltar a seu ventre-ninho, pois será devorado). Daí o foco do mito nas relações com seu pai substituto ou nominador. É essa a razão para a onça ser morta (ou apenas ferida) com a arma que o pai lhe fabricou. O desfecho não resulta, como quer Lévi-Strauss, do fato de sua relação matrimonial (enquanto "índia") contradizer a ausência de reciprocidade existente, hoje, entre humanos e jaguares. Essa aliança de casamento simplesmente não existe. O que está em jogo é antes uma nova quebra relacional, que conduz a uma nova magnificação do rapaz. Ele passa pela prova iniciatória, mostrando-se capaz de matar ou ferir um felino predador. Não à toa, após esse ato, ele retorna para a sua aldeia com o fogo (ou a notícia do fogo). Sua conquista depende, porém, de um quase desapego do jaguar por seu próprio fogo.

A dádiva do roubo

Quero argumentar, agora, que esses mitos jê não são propriamente de "roubo do fogo", tal como o caracterizam Lévi-Strauss ([1964] 2021) e Mussa (2021), mas de obtenção do fogo por meio de uma relação de metafiliação.¹⁶ Ou seja, o roubo aqui

¹⁶ Ver, porém, a discussão de Lévi-Strauss ([1964] 2021: 127) sobre as "condutas de indiferença", que são recorrentes nesses mitos.

é antes uma transmissão de capacidades e conhecimentos de um homem de geração ascendente a um homem de geração descendente, que se torna o substituto do primeiro (por adoção temporária ou ceremonial). Vejamos como ocorre essa transferência em algumas versões.

Entre os Timbira Orientais, o jaguar dá um arco e flecha para o rapaz se proteger da esposa, ensina-lhe como utilizá-lo e indica-lhe como retornar à aldeia. O menino flecha a pata da onça que, grávida e pesada, não consegue persegui-lo. Ele retorna ao seu povo e conta ao pai sobre o fogo. O pai reúne os homens no centro da aldeia, onde planejam como obter o fogo. Em seguida, acompanhados de animais corredores, vão até a casa do jaguar – que está ausente – e carregam o tronco de jatobá em brasas, revezando-se como em uma corrida de toras. Apesar das queixas da onça fêmea, os humanos não lhe deixam uma brasa sequer.

Nessas versões, já vemos uma ambiguidade constitutiva desse “roubo” do fogo, que parece ser, antes, uma modalidade de cessão. Esta não parece envolver nem uma trapaça, nem uma vingança, para citar dois dos métodos de aquisição elencados por Mussa (2021). Uma versão apinajé coletada em 1926, por Carlos Estevão de Oliveira junto ao chefe da aldeia Bacaba, Camborilê-Mutuki, deixa isso explícito. Após a morte da esposa, o jaguar decide levar o menino de volta para a aldeia dos humanos, mas como lá não há fogo, ele diz que lhe dará o seu próprio fogo e que ele viesse buscá-lo com seus companheiros quando quisesse. Animados com a novidade, os indígenas logo decidem “ir buscar o presente da Onça”, que os aguarda e coordena a retirada do tronco de jatobá incandescente (Oliveira 1930: 75-80).¹⁷

¹⁷ Essa narrativa possui várias particularidades, como, por exemplo, o fato de a estória iniciar-se com um sogro e seu jovem genro, em vez de cunhados. Isso também ocorre na narrativa publicada por Cowell (1961), que Turner (2017:15) afirma estar errada. Lévi-Strauss a trata como uma subvariante de M9, coletada também entre os Apinajé, mas por Nimuendaju. O final desta última é bastante semelhante ao de M9A: o jaguar espera o pessoal chegar da aldeia e dá o fogo, dizendo ao pai do rapaz que havia adotado seu filho.

As duas versões dos Jê centrais que consultei tematizam a colaboração do jaguar e a traição do menino. No mito xavante coletado pelos padres salesianos Giaccaria e Heide (1975), o jaguar dá carne assada para o menino levar de volta para sua aldeia, mas diz a ele para não revelar como ela fora cozida. O menino, porém, cede à pressão dos seus congêneres e acaba traindo a confiança do jaguar, que perde o fogo definitivamente:¹⁸ "If that's how it is, then from now on I'm going to eat you!" he said. "I don't have fire any more. I'll be sleeping in the dark, I'll feel the cold." (in Wilbert and Simoneau 1984: 120).¹⁹

Dentre as versões kayapó apenas aquela coligida por Horace Banner contém uma clara inversão de afetos, que a aproxima das versões xavante e xerente. Ao final do mito, conta-se que a onça macho "ficou triste e zangada com tudo o que lhe fizera o ingrato filho de criação, roubando-lhe tanto o fogo como o segredo de arco e flecha. [...] E até hoje odeia a tudo e a todos, especialmente aos que são do gênero humano". (1957: 44).²⁰

Como se poderia esperar, dado o papel central ocupado pelo "pai substituto" no universo kayapó, as demais versões tendem a enfatizar, sem ambiguidade, a função-provedor do jaguar, aproximando-as das narrativas apinajé. Em uma versão coletada por Lukesch, após contar a seu pai jaguar que matara a esposa dele, o rapaz prepara-se para a viagem de volta. Carrega uma lenha ardente, um fio de algodão com o fuso, além de carne assada e beiju. O jaguar indica-lhe, então, o caminho de volta. Em seguida, embrenha-se na mata, tomando a direção oposta. Na narrativa kayapó coletada por Verswijver, o jaguar diz ao menino "I'll make you a bow and

¹⁸ O mesmo tema aparece no mito xerente publicado por Nimuendaju em 1944.

¹⁹ Só então, segue a narrativa, o jaguar vira de fato um jaguar. Até então, ele seria um indígena e mataria suas caças com uma borduna. Não deixa de ser curioso que essa antropomorfização do jaguar-macho apareça na pena de missionários salesianos, enquanto a da onça-fêmea apareça naquela de Banner, um missionário metodista.

²⁰ Turner (2017) admite que o motivo da "raiva do jaguar" possa ter sido acrescido pelo próprio narrador kayapó, mas não seria uma "parte integral" da estória.

arrows so you can kill your mother, and then we will go our separate ways." (Wilbert and Simoneau 1984: 127).

De modo geral, a obtenção do fogo não resulta propriamente de um roubo. Embora o jaguar fique privado do fogo, a modalidade de transferência aproxima-se antes de uma transmissão do que de um roubo. Diferentemente dos muitos demiurgos amazônicos que partem deixando os humanos com um fogo ou uma horticultura imperfeitos, aqui o jaguar cede, de uma vez por todas, um "bem" dotado da capacidade única de produzir uma transformação, a qual, por seu turno, possibilita fabricar um parentesco ampliado – ou aquilo que denominávamos "sociedade" e, que hoje, chamamos de "coletivo" (Fausto 2001, Turner 1988).²¹

Magnificação e metafiliação

Se o enredo do mito da origem do fogo culinário está fortemente ancorado no ciclo de vida e no amadurecimento masculino characteristicamente jê, ele não deixa de guardar semelhança com outros mitos indígenas, que falam da aquisição de um bem cultural ou conhecimento ritual, por meio de uma passagem pelo exterior. Assim por exemplo, são muitos os mitos kuikuro no qual um jovem em reclusão é admoestado ou maltratado pelos pais e, ressentido, decide partir sem rumo até chegar a uma aldeia desconhecida, onde adquire algum conhecimento ritual ou xamânico, que o magnifica em seu retorno à aldeia natal.

O mito jê da origem do fogo culinário aproxima-se desse gênero de narrativa bastante comum na Amazônia. Parece-me particularmente interessante aproximá-lo de um gênero que Luiz Costa denominou *estranged-pet narratives*, bastante frequente entre os povos da bacia dos rios Juruá e Purus. Essas narrativas não são necessariamente míticas. Algumas delas são francamente históricas, ainda que os

²¹ O fogo é e não é um bem. Como todo bem, ele é algo que tem utilidade e pode satisfazer uma necessidade. No entanto, ele é uma reação química, produto da rápida oxidação de um combustível, que libera calor e luz. No mito, o bem que os humanos trazem do jaguar é, antes, o pau de jatobá incandescente. Vale notar que esse bem é, por natureza, divisível e reproduzível. Tanto é assim que no mito xavante, o fogo é levado para o centro da aldeia e distribuído na forma de brasas.

mitos forneçam uma espécie de roteiro para a compreensão prática dos eventos históricos. Esse é o caso, por exemplo, da biografia de Ioho e Dyaho, dois irmão kanamari, que nos anos 1920, foram levados por um patrão local, conhecido como Preto Português, enquanto desenterravam ovos de tracajá numa praia. Criados por ele e sua esposa, viveram cinco anos na cidade de Eirunepé, fazendo serviços domésticos, eventualmente cortando seringa, mas também aprendendo português e matemática na escola. Um belo dia, já crescidos, decidiram voltar para seu povo e fugiram rio acima, levando tudo o que precisavam. Chegando à aldeia, onde todos acreditavam que estivessem mortos, passaram a mediar as relações com os não-indígenas, permitindo um engajamento menos assimétrico com a economia da borracha. São, então, designados por um dos chefes da época “*those who make people do things*” – não uma posição de chefia clássica, mas uma nova liderança em um mundo também novo, marcado pela relação intensa com os brancos (Costa 2007; 2022).

A trajetória de Ioho e Dyaho guarda semelhança com a de nosso desaninhador de pássaros, assim como ocorre com várias outras narrativas da região, tanto míticas como históricas (ou *in-between*). Conforme Costa, esse tipo de narrativa “*rehearse a short-circuiting of the typical or normative processes of maturation and the acquisition of autonomy in the region, revealing the possibility of a relatively rapid and drastic shift from positions of frailty to those of power*” (Costa 2022: 2). A relação crucial que acelera e amplifica a maturação, nesse caso, é a adoção provisória (*fosterage*), que é uma verdadeira instituição do parentesco entre os povos de língua arawá e katukina do Juruá-Purus, assim como a substituição ritual é um elemento central do mundo jê-bororo.

Variação meridional

Antes de concluir, faço dois excursos para ampliar o campo comparativo e reforçar meu argumento de fundo. Primeiro, volto-me aos Jê meridionais, cujo mito de

origem do fogo, embora bastante transformado, preserva um lugar claro para a adoção, que, como vimos, é uma relação estruturante nas versões dos Jê centrais e setentrionais. Em seguida, retomo o M1 de Lévi-Strauss para enfatizar o lugar da substituição ritual em sua economia, interpretando o mito como mais um exemplo de maturação e magnificação ritual do jovem desaninhador.

Comecemos pelos Jê meridionais, ou mais exatamente, pelos Kaingang, dos quais utilizarei duas versões do mito de origem do fogo: uma publicada pelo Coronel Telemaco Borba (1908), após quase 50 anos de convívio com esse povo; a outra coletada em português e publicada em alemão por Baldus (1958), ambas referenciadas por Lévi-Strauss em *O Cru e o Cozido*.

Na narrativa kaingang não há personagens humanos, apenas animais (ainda que humanizados). De um lado, está o dono do fogo e sua família; de outro, os pássaros destituídos de fogo e, por isso mesmo, desejosos em obtê-lo. O dono do fogo, no entanto, não tem a intenção de partilhá-lo e todos o temem. Na versão de Borba, o dono chama-se Min-aràn; na versão de Baldus, Ming-ra. Podemos com confiança traduzir o primeiro termo por onça, de tal modo que também aqui o dono do fogo é um jaguar.²²

Para manter o fogo aceso, ele se utiliza apenas de lenha grossa e pesada, de tal modo que nenhum pássaro é capaz de carregá-la (aqui, temos o equivalente ao tronco de jatobá incandescente dos mitos jê do norte). Para roubá-la, é preciso, pois, fracioná-la (torná-la descontínua).²³ Os pássaros se reúnem para discutir o quê fazer e escolhem o pequeno pica-pau para a tarefa. Este, então, divisa um estratagema para enganar o dono do fogo.²⁴ Quando as filhas do jaguar vão banhar-se no rio, ele

²² Lévi-Strauss toma isso como um fato, mas não fornece a fonte dessa informação ([1964]2021: 240n). No dicionário Kaingang-Português de Wiesemann, o termo *mîg* aparece na grafia contemporânea como “onça pintada” e *mîg sá* como “onça preta” (2021: 61). Agradeço a Jaqueline Vieira pela referência.

²³ Como vimos, no caso das versões timbira, essa descontinuidade é produzida pela corrida de toras, em que diferentes pessoas e/ou animais se sucedem.

²⁴ Utilizo a versão de Baldus em que a identidade dos pássaros está mais clara. Em Borba, temos um pássaro chamado Fyietô, identificado como “filho de gralha branca (*xakxó*)” (1908: 26).

se lança na água. A narrativa de Baldus esclarece: “elas pensaram que o Mbru [pica-pau] fosse um bebê que tinha caído no rio e pediram ao pai que o tirasse dali para poderem criá-lo” (1958: 122). O herói, portanto, não desce de um rochedo onde estava preso para ser adotado pelo jaguar, mas cai na água para fazer com que as filhas do jaguar, apiedadas, queiram criá-lo.

E, de fato, o dono do fogo leva o pica-pau para casa, colocando-o sobre achas de lenha para que possa secar. O pequeno pássaro molhado começa, então, a bicá-las para obter um tição e fugir com ele. Na versão de Borba, o jaguar percebe que o herói pretende roubá-lo, mas suas filhas imploram para que ele não o coma. Por fim, o pica-pau obtém um bom tição e foge, sendo perseguido pelo dono enfurecido. Engana-o novamente e escapa. Na versão de Baldus, o beija-flor vem ajudá-lo, pois voa mais rápido do que o pica-pau (ecoando, mais um vez, a corrida dos animais com o jatobá incandescente das versões setentrionais). Por fim, o beija-flor queima o campo e, assim, todos os pássaros obtém o fogo.

Lévi-Strauss ([1964]2021: 276n) interpreta esse final como uma transformação do fogo criador (culinário) em fogo destruidor (que queima o campo). No meu entender, porém, o mito fala de uma característica única do fogo: a de poder ser multiplicado e, portanto, generalizado, não sendo jamais a posse de um único dono, como desejava o jaguar. Na versão de Borba, o felino morre de tristeza por “ter outras gentes que pudesse ter fogo” (1908: 27). Em ambas as versões, o jaguar tenta inutilmente apagar o campo em chamas. Como ele não consegue, conclui a narrativa coletada por Baldus, sobrou “fogo suficiente para os outros pássaros. Todos eles levantaram voo” (1958: 124). Na versão de Borba, diz-se que “[o] campo queimou por muitos dias; todas as gentes guardavam fogo e principiaram a açar a carne nelle” (1908: 27).²⁵

²⁵ A narrativa acrescenta ainda que, hoje, quando se apagam todos os fogos, eles fazem fogo com uma vareta friccionada contra “uma pequena cova feita na extremidade inferior dum ramo secco de palmeira” (1908: 127). Vale notar que a versão xavante coletada por Giaccaria e Heide, termina com

É fascinante pensar que povos cujos ascendentes comuns se separaram há 2,5 a 3 mil anos atrás – como é o caso de Jê do Norte e Jê do Sul – narrem, no século XX, histórias tão diversas e, ao mesmo tempo, tão similares entre si. Na área meridional, o tema do desaninhador de pássaros não está presente, mas quem conquista o fogo são pássaros, sendo que um deles, trapaceiro, se faz adotar pela família de um jaguar. Aqui poderíamos muito bem inserir a frase dita pelo jaguar da versão krahô que utilizei: “não vamos comê-lo [...] vamos criá-lo”. Nas versões kaingang, a relação que permite a conquista do fogo (ou a generalização de seu uso culinário) é, mais uma vez, a metafiliação. Contudo, a adoção aparece de forma enfraquecida: o jaguar não deseja criar o pica-pau, mas cede ao pedido de suas filhas. Tampouco libera o fogo com certa indiferença, tal como ocorre nas versões sententriionais. Ao contrário, ele faz de tudo para evitar o desfecho do mito. Mas o pica-pau encharcado já estava devidamente “assado” (seco) e logra enganar o felino.

[Eu-outro como meu pai](#)

Passo, agora, ao mito bororo com que Lévi-Strauss abre *O Cru e o Cozido*. Dada a sua complexidade, a análise será mais longa. Como se sabe, em M1, a conquista do fogo surge invertida e o tema do desaninhador comparece. Minha pergunta é: o que ocorre com o tema da adoção? Para responder a esta questão, vou enfatizar o código sociológico, dando destaque ao processo de maturação do menino e sua transformação em adulto por meio da passagem pelo exterior.

Vimos que a adoção do menino pelo jaguar no mito de origem do fogo é modulada pelas características sociológicas próprias a cada conjunto do contínuo jê. Assim, por exemplo, entre os Kayapó, onde há preeminência da figura do “pai substituto” na passagem da vida infantil à adulta, a relação de adoção tende a

uma afirmação semelhante: “From the jaguar they also learned how to use the small wooden sticks to make fire” (Wilbert and Simoneau 1984: 121). O mesmo tema ocorre no mito ofaié coletado por Darcy Ribeiro (1951) e resumido por Lévi-Strauss (M56). Essas passagens são curiosas, pois, se o fogo pode ser produzido, ele não precisaria ser roubado.

aparecer sob a forma da relação pai-filho, enquanto entre os Timbira Orientais, esse mesmo lugar é ocupado pela relação nominador-nominado. Em ambos os casos, trata-se de relações cruciais na produção do adulto pleno com suas funções ceremoniais. Essas relações de metafiliação estabelecem uma identificação intergeracional entre uma pessoa mais jovem e outra mais velha que não são pai-filho desde o nascimento. O nominado e o filho adotado são os substitutos, respectivamente, do nominador e do pai ceremonial. Eles são o outro-eu, aquele que dá continuidade à existência do pai/nominador – ou nas palavras do interlocutor krahô de Melatti, aquele que “fica no meu lugar [por] toda a vida.”

No mito bororo, o tema da adoção está menos evidente e o enredo é menos linear do que nos mitos jê. O foco também recai sobre as relações de substituição ritual, mas nesse caso elas incluem a substituição funerária, articulando maturação e morte.²⁶ É possível sugerir que é esse caráter completo e convoluto o que faz de M1 um mito do fogo invertido, elevado à potência menos-1. Antes de desenvolver esse argumento, contudo, convém resumir os principais episódios do mito.

Lévi-Strauss baseou-se em excelentes versões coletadas pelos salesianos (Colbacchini 1925, Colbacchini e Albisseti 1942). No entanto, prefiro utilizar-me de uma versão mais recente, coletada, também em língua indígena, por Fabian (1992: 16-25). A história começa assim:

1. Rapazes dançam na aldeia sem decoração, à exceção de um rapaz chamado Toribugu que está enfeitado;
2. Mulheres vão coletar vegetais selvagens na floresta (M1: palha de uma palmeira para fazer estojos penianos para os meninos em iniciação).

²⁶ O mito bororo tornaria explícito, pois, aquilo que Désveaux sugeriu ao afirmar que a filiação, enquanto adoção, é um “antídoto à morte social” (2001: 160).

3. Toribugu tem relações sexuais com uma das esposas do pai (em algumas versões, diz-se que é sua mãe);²⁷
4. Ao voltarem para a aldeia, o pai repara que há resina e plumas no corpo de sua mulher e conclui que seu filho, Toribugu, havia se deitado com ela;
5. A fim de se vingar, o pai solicita ao filho que, sucessivamente, traga para ele uma série de predadores (jaguar, suçuarana, harpíá). Graça à ajuda mágica da avó (a quem ele se dirige como *imarugo*), Toribugu consegue passar por todas as provas e obter o que o pai havia lhe pedido;
6. O pai pede-lhe, então, que obtenha os maracás essenciais aos rituais bororo, em especial ao ciclo funerário, no “ninho das almas”. Graças à sua avó, ele consegue mais uma vez sobreviver e obtém os maracás;
7. O pai, então, decide levá-lo para capturar filhotes no ninho da arara. Dessa vez, o pai vai junto. Coloca um tronco para que o rapaz possa subir no rochedo. Ao chegar no ninho, o rapaz avisa que não há filhotes, só ovos (que ele joga para o pai). O pai diz para ele descer e no instante mesmo em que ele começa a fazê-lo, o pai derruba o tronco para que ele caia e morra;
8. A avó havia lhe dado uma “bastão mágico”, com que ele consegue se salvar e subir até o alto do rochedo. O pai diz-lhe que nunca mais há de encontrá-lo;
9. Para não morrer de fome, Toribugu caça lagartinhos e os dependura na cintura. Com o apodrecimento dos lagartos, o cheiro atrai o urubu-caçador, que começa a bicar seus traseiros. Toribugu agarra o urubu e diz: “*ledaga, me desça até o chão*”;
10. Ele sai à procura de seus parentes, encontrando sucessivos acampamentos. Contudo, tudo o que ele ingere passa direto, pois o urubu comera seu ânus. Em um dos acampamentos, encontra um tipo de batata com a qual refaz suas nádegas;
11. Finalmente, ele avista sua avó e seu irmão mais novo. Transforma-se em passarinho e vai até eles; em seguida, aparece como pessoa humana e é reconhecido. A avó o abraça e chora. Sentam-se, com ele em seu colo;
12. Toribugu instrui a avó para fazer seu abrigo a certa distância do acampamento e diz para o irmão avisar as pessoas que, caso vissem um lagarto, não deveriam flechá-lo, pois

²⁷ No segundo volume da *Encyclopédia Bororo*, os editores afirmam não se tratar da mãe de Toribugu, que já estaria morta, mas sim de uma outra esposa do pai, do mesmo subclã da mãe (Albisetti e Venturelli 1969: 309). Para efeitos da análise do mito aqui, este ponto é indiferente.

ele mesmo o faria. Deste modo, transformado em lagarto, Toribugu entra no acampamento sem ser reconhecido;

13. Nesta noite, Toribugu envia uma tempestade de vento que apaga todos os fogos do acampamento, menos aquele mantido pela avó;

14. A mãe/madrasta de Toribugu vai até lá para buscar fogo e o reconhece. Ela logo avisa o marido, que envia o filho mais novo para convocar o herói, a fim de que ele possa cantar “sobre” ele. Toribugu rejeita várias vezes, dizendo para o pai cantar “sobre” o irmão mais novo que é “o mesmo que ele”. Depois de idas e vindas, finalmente o filho mais novo substitui Toribugu;

15. O pai organiza uma caçada coletiva de cervídeos. Toribugu mantém-se à distância e, quando os caçadores adotam uma formação circular, envia o irmão transformado em préa para lhe reportar a posição exata do pai;

16. Coloca em sua cabeça uma galhada de sucupira, madeira dura e resistente. Avança em direção ao pai, que de caçador passa a vítima, sendo atingido pelos chifres do filho, que o atravessam;

17. O pai é lançado na lagoa pantanosa, onde é devorado por piranhas. Dele, só restarão o fígado e os pulmões que boiam na superfície, dando origem a uma planta aquática;

18. Toribugu vai até a aldeia e pega as coisas do pai, tornando-se tão igual a ele que todos pensam que era mesmo o pai quem retornava;

19. Toribugu manda o irmão mais novo sentar-se à sua frente e avisá-lo caso alguém o reconheça;

20. As duas esposas do pai chegam e pensam mesmo se tratar do marido, mas acabam por ficar desconfiadas ao verem uma marca na cabeça de Toribugu (possivelmente feita pelos chifres);

21. O irmão mais novo percebe a desconfiança das esposas e dá o sinal. Toribugu mata as duas mulheres.

Procurei resumir ao máximo essa longa versão. Pouparei o leitor de uma análise detalhada. O que me interessa mostrar é como o mito retrata o processo de amadurecimento de um menino na sociedade bororo, articulando-o ao ciclo funerário por meio da compressão narrativa do tempo social e ritual. O mito trata de tensões

inerentes ao mundo bororo e dos mecanismos de substituição ritual, que permitem estabelecer continuidades ali onde se impõe a descontinuidade da morte.²⁸ No caso bororo, a substituição é realizada por um eu-outro (um membro da metade oposta), enquanto que, entre os Jê do Norte, esse lugar é preenchido por um outro-eu.²⁹ Como sugeri acima, talvez isso explique por qua a origem do fogo ser narrada aqui como origem da chuva, justamente o seu contrário.

Como afirma Lévi-Strauss, a temporalidade desse mito é a de um ciclo ritual completo; i.e., da longa iniciação masculina até a morte de uma pessoa “para que a fase terminal da iniciação possa coincidir com os ritos funerários” ([1964]2021: 80).³⁰ Ou seja, busca-se uma coincidência entre o tempo do mito e o tempo do rito, tornando claro que a iniciação do menino detona o processo da morte do pai e sua substituição – digamos “cruzada” – pelo filho. No sistema bororo, matrilinear e matrilocal, pai e filho pertencem a metades opostas e sua relação é quase de afinidade (Kelmer 2021: 47).³¹ A relação é marcada por uma tensão constitutiva entre identificação e diferenciação, pois o filho é um eu-outro.

A narrativa bororo começa ali onde também tem início o mito kayapó de origem do fogo: o momento em que o menino púbere está prestes a sair da casa de sua mãe para ir morar na casa dos homens. Segundo Crocker (1985: 45), a entrada

²⁸ Ao reanalisar formalmente o tema do desaninhador, Désveaux indica que sua principal questão é a substituição intergeracional, em cujo contexto a “filiação é sempre percebida em função da morte” – mais exatamente, como “paliativo face à morte” (2001: 157-158).

²⁹ Aqui caberia a análise de outra instituição importante nessa dialética do eu e do outro, que é a amizade formal. Deixo-a, contudo, para outra oportunidade.

³⁰ Segundo Levak (1971: 194), a iniciação deve ser realizada junto com o ciclo ritual funerário. A decomposição do corpo coincide com o momento da escolha dos iniciadores, enquanto a queima dos bens do morto coincide com a colocação do estojo peniano nos meninos. Segundo Kelmer, atualmente, a queima dos bens coincide com a visão dos zunidores pelos iniciados, enquanto a colocação do estojo ocorre no dia seguinte (comunicação pessoal 2025).

³¹ O ponto central para Kelmer é a “centralidade da patrifiliação tanto na filogênese quanto na ontogênese das relações de aliança entre os Bororo” (2021: 99). Esta relação íntima entre aliança e patrifiliação se deixa mostrar tanto na mitologia, quando no ritual. Como, ademais, nota Crocker: “the moieties are often spoken of as fathering children for each other” (1979: 259).

na casa dos homens após a iniciação é um meio de controlar a sexualidade dos jovens e evitar o adultério.

A iniciação masculina pode durar cerca de um ano, período em que, no passado, os jovens viviam em um acampamento na mata (Crocker 1985: 106). Ao retornarem à aldeia, após sucessivas provas iniciatórias, eles eram apresentados aos zunidores (*aije*), cuja visão é proibida às mulheres. Ainda hoje, este é o ápice da iniciação. No dia seguinte, recebem de seu *iorubodare* ("iniciador"), o estojo peniano que indica a maturidade sexual, a necessidade de controlá-la e a possibilidade de se casar futuramente.³² Preferencialmente, o iniciador é um membro do matrícula do pai e o casamento ideal é dito ser com a irmã dele (e.g. FZD).

Em M1, esse é justamente o momento em que o menino tem relações sexuais com uma das mulheres de seu pai (em algumas versões, a própria mãe), estabelecendo uma hiperconjunção ali onde já existe uma relação de identidade: afinal, o filho pertence ao clã de sua mãe/madrasta. Pai e filho competem, no mito, pelo mesmo conjunto de mulheres, como se pertencessem à mesma metade. A vingança do pai é o que permite o crescimento do filho, pois impõe forçosamente sua separação da mãe e do matrícula a que pertence.

As provas a que Toribugu é submetido pelo pai produzem o primeiro curto-circuito entre iniciação e rito funerário. Os animais e artefatos que o pai manda o filho obter são requisitos à realização do segundo. Os maracás conquistados no "ninho das almas" antecipam as condições materiais e sonoras para a execução das cerimônias fúnebres.³³ Já a caça de um predador é uma obrigação daquele que ocupa a posição de substituto do morto durante o ritual, tornando-se filho da família enlutada – uma relação que dura por toda a vida (Fabian 1992: 81). A ele cabe vingar

³² Aqui há um ponto importante a reter: *iorubodare* é um termo autorrecíproco. Ele designa a relação entre um iniciador (mais velho) e um iniciado (mais jovem). Ao traduzir para o português, os Bororo utilizam dois termos distintos: padrinho e afilhado.

³³ O mito trata também da origem desses artefatos, igualmente "desaninhados", explicando como objetos mágicos dos aroe tornaram-se instrumentos transformadores em mãos humanas.

o defunto caçando um animal predador. Designado, sugestivamente, “nova alma” (*aoe maiwu*), ele deve ser da metade oposta à do morto, geralmente do clã de seu pai, sendo a situação ideal aquela em que o vingador é o próprio *iorubodare* (afilhado) do falecido.

O mito antecipa o desfecho do rito por meio das provas a que é submetido Toribugu, as quais, com a ajuda da “avó”, ele consegue superar. A tradução por “avó” aqui é imprecisa. O termo utilizado em bororo é *imarugo*. Não há consenso entre os especialistas sobre a extensão desse termo, que parece aplicar-se às mulheres do clã do pai, incluindo a própria mãe do pai (Kelmer 2021: 67). Vale notar, ademais, que *imarugo* é a parteira que traz o bebê ao mundo e tem um papel central em sua nominação, sendo especificamente responsável por desenvolver o lado *aoe* da criança (Crocker 1985: 55). Não por acaso, ela é a grande aliada do herói na narrativa – herói cujo destino é tornar-se uma “nova alma”, um *aoe* que substitui o morto.

A última estratégia de vingança do pai é levar Toribugu para coletar filhotes de arara nos penhascos característicos do planalto central. Muito se disse sobre as araras e os Bororo desde que von den Steinen (1886) transcreveu a frase “Os Bororo são araras” e Lévy-Bruhl (1910) a fez famosa algumas décadas depois. Aqui não cabe senão notar sua recorrente associação com os *aoe*. Ao lado de outras aves, as araras são consideradas *aoe remawu* ou “*aoe* em Si mesmas”, para utilizar a expressão de Crocker (1985). São inúmeras as associações desses psitacídeos com as almas dos mortos, sendo seus corpos uma das formas pelas quais elas visitam o mundo dos vivos. A arara-vermelha (*Ara chloropterus*), ademais, nidifica em grutas de penhascos escarpados, as quais os Bororo consideram como “aberturas para o mundo subterrâneo dos *aoe*.” (Crocker 1985: 277). Em resumo, o nosso herói está novamente indo ao “ninho das almas”, desta vez não para buscar os maracás, mas

sim as aves cujas penas servem para fabricar artefatos essenciais ao rito funerário, tais como o *pariko* (o grande cocar) ou o crânio decorado do defunto.³⁴

No ninho, porém, não há filhotes de arara, só ovos, que o menino joga para o pai – do mesmo modo que o herói jê os lança para o cunhado. O pai retira o tronco pelo qual o menino subira, deixando-o preso no rochedo. Afirma, então, que seus parentes o abandonarão e que ele jamais os encontrará novamente. A separação seria definitiva – diferentemente da entrada na casa dos homens que é temporária.³⁵ Toribugu sobe, então, até o topo do penhasco, onde caça lagartos, que pendura em seu corpo, atraindo um urubu que o transportara até o chão.³⁶

O péríodo subsequente do herói em busca de seus parentes corresponde ao período em que, no passado, os meninos ficavam na mata durante a iniciação. Nesse interregno, as pessoas não estão na aldeia, mas em acampamentos de ocupação sucessiva, os quais Toribugu vai descobrindo até, finalmente, encontrar a sua “avó” e seu irmão mais novo. Inicialmente, ele surge na forma de um passarinho, disfarçado portanto. Como nota Fabian (1992: 32), os noviços que voltavam da mata após o período iniciatório também chegavam camuflados. Ao se revelar para a “avó” como adulto pleno, Toribugu se deita em seu colo e não a chama mais de *imarugo*, mas sim de “mãe”. Aqui o mito antecipa, sem dizê-lo, a morte do pai e sua substituição pelo filho, que se tornará o filho ritual da mãe de seu pai (FM[S]). O destino da *imarugo*, portanto, é se tornar uma “mãe de alma”, uma posição central no ritual funerário bororo.

³⁴ Note-se que o herói encontra os chocinhos rituais em uma lagoa pantanosa e busca ninhos de araras nas grutas, ambos locais preferenciais para depositar os ossos do morto ao final do ritual funerário.

³⁵ De acordo com Kelmer, o nome do morro em que Toribugu fica preso, *čibae eiari*, quer dizer “ninho das aracangas.” Nos cantos do xamã *aoe*, essa mesma expressão é empregada para referir-se à “casa dos homens”, sugerido que esta estrutura é um ninho onde os meninos são chocados ou, alternativamente, que é como um penhasco onde se buscam xerimbabos. Há aqui uma questão de taxonomia que não sei como resolver, pois as aracangas (*Ara macao* – bororo *čibae*) fazem ninhos em buracos de árvores, enquanto as ararapirangas (*Ara chloropterus* – bororo *nabure*) nidificam em abrigos rochosos.

³⁶ O herói chama o urubu de *iedaga*, o equivalente masculino de *imarugo*.

Transformado em lagarto, Toribugu consegue entrar no acampamento e faz uma chuva de vento apagar todos os fogos domésticos, à exceção daquele de sua “avó” – futura “mãe” por adoção ritual. De um multiplicidade, o fogo se torna único, posse de uma só pessoa; mas, em seguida, é distribuído e multiplicado novamente. Esse é tema recorrente nos mitos de origem do fogo. No exemplo kaingang, como vimos, o jaguar tenta se manter como o único dono, mas pica-pau fraciona a lenha e multiplica o fogo. O mesmo tema aparece entre os Jê setentrionais, que contam como o fogo do jaguar ardia em um tronco único de jatobá a partir do qual foi multiplicado e distribuído entre os humanos (sem deixar uma só brasa para seus donos originais).

Na sequência do mito bororo, Toribugu é reconhecido por sua mãe (ou esposa do pai). O pai quer cantar “sobre” ele, dando-lhe as boas vindas, mas ele recusa. O pai organiza então uma caçada coletiva. Toribugu se transforma em um veado, colocando uma galhada de sucupira na cabeça e inverte a direção da caça: de presa, o veado se torna predador e mata o pai, lançando-o na água, destino privilegiado dos ossos decorados do morto ao final do rito funerário.³⁷ Como escreve Fabian, “[t]he Toribugu myth perhaps takes the aroe maiwu relationship to its furthest ironic extension: just as the aroe maiwu becomes the deceased whom he represents, Toribugu becomes his father.” (1992: 33). Isto é explícito na narrativa: após o homicídio, o herói vai até a aldeia (não mais acampamento), pega os pertences do pai e se torna idêntico a ele, a tal ponto que todos acreditam que se trata, efetivamente, do pai e não do filho que retorna. Ao final, ele mata as mulheres do pai (ou sua mãe) por o reconhecerem.

O mito narra o processo de maturação de um homem como substituição do pai pelo filho. A morte violenta do primeiro corresponde à maturação do segundo e a transformação de ambos em aroe (novo e velho, respectivamente). Produz-se, aqui,

³⁷ Crocker identifica o veado *atubo* como sendo *Blastocerus dichotomus*, conhecido em português como cervo-do-pantanal. Trata-se de um caça que só pode ser consumido por homens adultos (1985: 140).

uma continuidade na descontinuidade: o filho é o eu-outro do pai e seu destino é ficar no lugar dele. No mito, essa substituição se anuncia logo no início da narrativa, quando Toribugu transa com uma das esposas de seu pai, detonando a trama. No ritual de iniciação, porém, a relação é deslocada: não é o pai quem inicia o jovem, mas um homem do matrícula do pai; ou seja, um pai substituto, como entre os Kayapó. Ao padrinho-iniciador cabe a imposição do estojo peniano, por meio do qual se controla a sexualidade do jovem, garantindo que ele não disputará mulheres com os homens do matrícula do pai. Por fim, no ritual funerário, idealmente, esse padrinho-iniciador será substituído por seu afilhado, que, se bem entendo, será a “alma nova” (*aroemaiwu*) do morto, ao qual passa a se identificar, tornando-se filho de uma mulher do matrícula de seu pai.

No caso bororo, portanto, temos diversas formas de adoção e substituição ritual ao longo do ciclo de vida e morte. Estas formas encontram-se articuladas, de tal modo que o rito iniciatório é parte do rito funerário, não podendo ser dele separado. O caráter convoluto das relação de identificação e diferenciação do caso bororo me parece responder pelo fato de o mito ser apenas indiretamente sobre a origem do fogo. Ele fala antes de seu contrário – a chuva – que reduz o fogo a uma unidade, possuída por uma só dona, que vai distribuí-lo novamente, assim como faz o pica-pau na versão meridional.

O que Lévi-Strauss vislumbrou

Se a metafiliação cumpre um papel tão central nos mitos jê de origem do fogo e sua importância pode ser observada alhures, como explicar que ela ocupe um lugar menor na obra do maior especialista em mitologia ameríndia de todos os tempos?

Em *O Cru e o Cozido*, Lévi-Strauss chega a afirmar com todas as letras, que os mitos jê de origem do fogo “fundam-se no parentesco adotivo e na aliança” ([1964]2021:128). Contudo, ele não tira daí maiores consequências. Ao contrário, logo após fazer essa afirmação, ele passa à análise do mito ofaié sobre a esposa do

jaguar, retornando, por meio deste, à versão de Horace Banner sobre a origem do fogo entre os Jê. Daí em diante, Lévi-Strauss insistirá na existência de dois pares de cunhados: um intrahumano no início da narrativa e outro interespécie no restante do enredo ([1964]2021:139). O fogo dado aos humanos aparecerá, assim, como a contraparte de uma relação de aliança. O modelo *échangiste* impõe-se sobre outras possibilidades de interpretação, obscurecendo, em particular, a articulação entre afinidade e metafiliação.³⁸

Como já notei alhures (Fausto et Costa 2019, Fausto 2025), nem sempre foi assim. Afinal, Lévi-Strauss havia explicitado essa articulação ao apresentar o átomo do parentesco, quase vinte anos antes de publicar *O Cru e o Cozido*. No texto de 1945, ele aponta enfaticamente para o lugar necessário da filiação no átomo do parentesco, o qual – lembro – é formado por três relações: a de aliança entre cunhados; a de consanguinidade entre irmão e irmã; e a de filiação entre pais e filhos (Lévi-Strauss 1945). A filiação é, para o autor, uma aposta no futuro, na continuidade das contraprestações e, portanto, na estabilização de um regime de parentesco fundado na aliança. A filiação é, assim, parte essencial de qualquer regime de aliança.

Meu argumento é uma variação forte desse argumento de Lévi-Strauss, pois entendo que reconhecer a articulação entre aliança e filiação implica que o átomo do parentesco deva ser lido em termos de sua dinâmica, como movimento que converte relações de alteridade em relações de identidade (e vice-versa). É este movimento que procurei exprimir por meio da noção de predação familiarizante. Aqui, a filiação não aparece como um fato natural ou relação primária, pois ela resulta de uma captura no exterior e uma familiarização no interior. Nesse sentido, toda filiação é uma adoção, uma metafiliação (Costa 2017, Fausto e Costa 2022).³⁹ Ademais, se Lévi-

³⁸ Vale notar, no entanto, que o autor, a partir de um detalhe de uma das versões do mito de origem do fogo ("a cavalgadura intermediária") passa a uma série de mitos que falam da origem dos porcos do mato e da relação com os mestres dos animais, vislumbrando, assim, uma outra modulação da metafiliação. Voltarei a isso em outra oportunidade.

³⁹ Désveaux antecipa esse resultado por meio da análise de quatro modalidades do mito do desaninhador (enquanto nós chegamos a ele por meio da comparação de uma dezena de casos

Strauss operava exclusivamente no campo do parentesco humano, hoje não traçamos uma linha sólida entre natureza e cultura. Consequentemente, o átomo do parentesco pode ser lido como um átomo de metarentesco, incorporando animais, plantas, espíritos e outros mais que humanos, tal como o nosso paciente jaguar.

Para quem conhece o meu trabalho, o que estou dizendo não é novidade. Repito algo que já disse, desse ou de outro modo, mais de uma vez. Mas há algo que ainda não havia feito: analisar mitos a partir das relações de metafiliação. Por isso, quis começar pelo começo, focalizando as narrativas que abrem *O Cru e o Cozido*, versando sobre a conquista do fogo culinário. Ao longo da análise, espero ter deixado claro que, no universo jê-bororo, as diferenças internas organizam um campo fundamental de produção de identidade e alteridade, de tal modo que a substituição ritual adquire um papel central na armadura dos mitos. Foi essa constatação que me permitiu fazer um movimento *en arrière*, passando das variações jê para o complicado universo bororo, invertendo, assim, a ordem de análise adotada por Lévi-Strauss.

Coda

Naquele mesmo distante ano de 1998, ano com que abri este texto, Lévi-Strauss me havia enviado uma outra carta, datada de 2 de julho, dessa feita escrita à mão e em bico de pena. Gentilmente, ele me agradecia o envio do manuscrito de “Of enemies and pets”, que seria publicado no ano seguinte. Com uma caligrafia um tanto incerta em função da idade, Lévi-Strauss sugeria que eu havia lançado novas luzes sobre fatos que costumeiramente haviam sido tratados separadamente. Este texto é, em boa medida, um retorno ao ninho – aos mesmos fatos a que aludia o professor e que

etnográficos). Assim, ele afirma: “A adoção, que no fundo não é senão uma apropriação, deixa então de aparecer como uma subespécie de filiação, revelando-se ao contrário como seu verdadeiro paradigma” (2001: 158).

continuo a buscar analisar em conjunto, ainda que da perspectiva de um estranho no ninho.

Referências

- Albisetti, Cesar e Angelo Jayme Venturelli. 1969. *Enciclopédia Bororo. Volume 2 (Lendas e Antropônimos)*. Campo Grande: Instituto de Pesquisas Etnográficas.
- Baldus, Herbert. 1958. *Die Jaguarzwillinge*. Bayreuth: Erich Röth Verlag.
- Banner, Horace. 1957. "Mitos dos índios Kayapó". *Revista de Antropologia*, pp. 37-66.
- Borba, Telemaco. 1908. *Actualidade indígena: Paraná--Brazil*. Curitiba: Impressora Paranaense.
- Colbacchini, Antonio 1925. *I Bororos Orientali 'Orarimudogue' del Matto Grosso (Brasile)*. Missioni Salesiane del Venerabile Don Bosco. Torino.
- e Cesar Albisetti. 1942. *Os Boróros orientais: orarimogodogue do Planalto Oriental do Mato Grosso*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1942.
- Costa, Luiz. 2007. As faces do jaguar: Parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. Tese de Doutorado. PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- 2013. "Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental". *Mana: Estudos de Antropologia Social* 19 (3): 473-504.
- 2022. "Estranged-pets: Submission and power in Indigenous Amazonia." Lecture at the London School of Economics. Ms.
- Cowell, Adrian. 1961. *The heart of the forest*. London: Headway.
- Crocker, Jon Cristopher. 1979. "Selves and alters among the eastern Bororo." In: David Maybury-Lewis (ed.), *Dialectical societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, MA: Harvard University Press, , pp. 249-300.
- 1985. *Vital souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*. Tucson, AZ : Univ. of Arizona Press.
- Crocker, William, and Jean Crocker. 1994. *The Canela: Bonding through kinship, ritual, and sex*. Harcourt Brace College Publishers.

- DaMatta, Roberto. 1970. "Mito e Antimito entre os Timbira". In: Lévi-Strauss et al. *Mito e Linguagem Social. Ensaios de Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 77-106.
- 1979. "The Apinayé relationship system: terminology and ideology." In: David Maybury-Lewis (ed.), *Dialectical societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 83-127.
- Denofrio, João Paulo. 2024. Entre vivos e mortos: Mitologia, xamanismo e feitiçaria nos Panará. Tese de doutorado em Antropologia. PPGA, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Dreyfus, Simone. 1963. *Les Kayapo du nord: Contribution à l'étude des Indiens Gé*. La Haye: Mouton et Cie.
- Fabian, Stephen Michel. 1992. *Space-time of the Bororo of Brazil*. Gainesville: University of Florida Press.
- Fausto, Carlos. 2001. *Inimigos fiéis: História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- 2008. "Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia". *Mana: Estudos de Antropologia Social* 14(2): 329-366.
- 2025. "Mastery without servitude: On freedom and dependency in Amazonia." In: Casey High and Luiz Costa (eds), *The Lowland South America World*. London: Routledge, pp. 391-411.
- e Luiz Costa. 2021. "Afinidades e diferenças: Algumas considerações sobre a política da consideração (parte 1)." *Mana: Estudos de Antropologia Social* 27(3), e273200.
- e Luiz Costa. 2022. "Afinidades e diferenças: Algumas considerações sobre a política da consideração (parte 2)." *Mana: Estudos de Antropologia Social* 28(1), e281200.
- Giaccaria, Bartolomeu e Adalberto Heide. 1975. *Jerônimo Xavante conta: Mitos e lendas*. Campo Grande: Casa da Cultura.

- Kelmer, João. 2021. Parentes de sangue e parentes de penas: Nomeando pessoas e relações entre os Bororo. Dissertação de mestrado. PPGAS-Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Kutokre Canela, Ricardo e Arthur Angelo Bispo (orgs). 2017. *História do fogo: Uma história do povo Kanela*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás.
- Ladeira, Maria Elisa. 1982. A troca de nomes e a troca de cônjuges: Uma contribuição ao estudo do parentesco timbira. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.
- Lévi-Strauss, Claude. 1945. "L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie." *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York* 1(2):1-21.
- [1964] 2021. *O cru e o cozido*. Rio de Janeiro: Zahar
- [1971] 2011. *O homem nu*. São Paulo: Cosac Naify.
- Levak, Zarko D. 1971. Kinship system and social structure of the Bororo of Pobojari. Ph.D. dissertation. New Haven: Yale University.
- Lévy-Bruhl, Lucien. 1910. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Félix Alcan.
- Melatti, Julio Cezar. 1976. "Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo krahó." In: Egon Schaden (ed.), *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, pp. 139-148.
- 1978. *Ritos de uma tribo Timbira*. São Paulo: Ática.
- Métraux, Alfred. 1960. "Mythes et contes des indiens Cayapo (groupe Kuben-Kran-Kegn)." *Revista do Museu Paulista* 12: 7-35.
- Mussa, Alberto. 2021. *A origem da espécie: O roubo do fogo e a noção de humanidade*. Rio de Janeiro: Editora Record.
- Nimuendaju, Curt. 1939. *The Apinayé*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- 1944. "Sherente tales." *Journal of American Folklore* LVII:181-187.

- 1946. *The Eastern Timbira*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Oliveira, Carlos Estevão de. 1930. "Os Apinagé do Alto-Tocantins." *Boletim do Museu Nacional* 6(2): 61-110.
- Ribeiro, Darcy. 1951. "Notícia dos ofaié-chavante". *Revista do Museu Paulista*, vol V., pp. 105-136.
- Schultz, Harald. 1950. "Lendas dos índios krahó." *Revista do Museu Paulista*. Vol. IV, pp. 49-163.
- Steinen, Karl von den. [1886]2010. *Durch Central-Brasilien: Expedition zur Erforschung des Schingu im Jahre 1884*. New York: Cambridge University Press
- Turner, Terence. 1988. "History, myth, and social consciousness among the Kayapó of Central Brazil". In: Jonathan Hill (ed.), *Rethinking history and myth: Indigenous south american perspectives on the past*. Urbana, IL: University of Illinois Press, pp. 195-213.
- 2017. *The fire of the jaguar*. Chicago: HAU books.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2004. "Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian ontologies." *Common knowledge* 10(3): 463-484.
- Wiesemann, Ursula. 1981. *Dicionário Kaingang-Português : Português-Kaingang*. Brasília: Summer Institute of Linguistics.
- Wilbert, Johannes. 1978. *Folk literature of the Gê Indians*. Los Angeles: Latin American Center Publications, University of California.
- and Karin Simoneau. 1984. *Folk literature of the Gê Indians*. Los Angeles: Latin American Center Publications, University of California.