

REFLEXOS DA AÇÃO HUMANA SOBRE O AMBIENTE FÍSICO EM MITOS DE ORIGEM DE POVOS AMERÍNDIOS*

REFLECTIONS OF HUMAN ACTION ON THE PHYSICAL ENVIRONMENT IN AMERINDIANS ORIGIN MYTHS

Beatriz Furlan Toledo**

RESUMO

O mito narra como uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição (ELIADE, 1963, p. 9). Os mitos indígenas são tomados por Lévi-Strauss (1973, 1978) como fontes de conhecimento em sociedades sem escrita e a originalidade do pensamento mitológico, para o autor, é desempenhar o papel do pensamento conceitual. Hoje, os mitos são usados pelos próprios povos indígenas com diferentes objetivos como, por exemplo, para que a língua e a sua mitologia sejam ensinadas às crianças ou também para fundamentar reivindicações territoriais e políticas. O mito é parte integrante da língua, é pela palavra que ele se apresenta (LÉVI-STRAUSS, 1978). A proposta desse trabalho é discutir a relação entre espaço geográfico e mitologia indígena em uma perspectiva que dialoga com a Ecolinguística, uma vez que para a análise realizada, é considerado fundamental o elo entre as pessoas (P) e o espaço (T) e como ocorre a apropriação simbólica desse espaço físico por seus habitantes. O objetivo é explorar como a percepção do espaço físico é representada subjetivamente por meio da língua em mitos de origem dos povos Xokleng e Kaingang (povos indígenas brasileiros) e dos povos Navajo e Mandan (povos indígenas norte-americanos). A análise aponta para a existência de relações entre a representação do subterrâneo presente nos mitos de origem desses quatro povos e registros arqueológicos que atestam a existência de habitações subterrâneas em lugares designados aos ancestrais desses povos. São feitas também algumas considerações sobre mitos Krahô, Kayapó e Xikrin - povos indígenas brasileiros da mesma família linguística que os Xokleng e Kaingang - que abordam o tema do subterrâneo, mas que relatam o não pertencimento à tradição de origem subterrânea e registram a distinção entre o que eles denominam “homens subterrâneos” e as pessoas pertencentes a seu povo.

Palavras-chave: Mito. Jê Meridionais. Família Jê. Espaço.

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

** Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Linguística do Instituto de Estudos da Linguagem (IEL/UNICAMP).
bfurlantoledo@gmail.com.

ABSTRACT

A myth tells how a reality came into existence, be it the whole of reality, the Cosmos, or only a fragment of reality -an island, a species of plant, a particular kind of human behavior, an institution (ELIADE, 1963). The indigenous myths are described by Lévi-Strauss (1973, 1978) as knowledge sources among societies that do not have a writing system and for him the mythological thinking plays the role of the conceptual thinking. Nowadays myths are used by indigenous people with different purposes, they can be used to teach their children their mother language and to substantiate their territory and political claims. Myth is an integrated part of the language (LÉVI-STRAUSS, 1978). The present paper attempts in discussing the relation between geographic space and indigenous mythology in a perspective that dialogues with the Ecolinguistic theory. The aim is to explore how the perception of the physical space is represented in a subjective way in the origin myths of the Xokleng and Kaingang people (Brazilian indigenous people) and the Navajo and Mandan people (North American indigenous people). By analyzing the origin myths and archaeological data from the selected people it is possible to establish a relation between the subterranean origin of these people that are described in the myths and the existence of subterranean dwellings in archeological sites designated to their ancestors. The paper also presents some considerations about some myths of the Krahô, Kayapó and Xikrin people – indigenous people that are classified in the same linguistic family as Xokleng and Kaingang – in which the subterranean theme appears. However, in these myths what they call “subterranean man” are not part of their own people and a distinction between their people and the “subterranean people” is described.

Keywords: *Myth. Southern Jê. Jê Family. Space.*

INTRODUÇÃO

O estudo dos mitos por diferentes autores traz diferentes perspectivas acerca de suas funções e do conhecimento do que se pode passar a ter a partir do estudo dessas narrativas. É possível, por meio do estudo desses registros, ter acesso ao pensamento de uma sociedade em uma determinada época. Como afirma Campbell (1990), um fator importante para entender os mitos está na sua função psíquica, tanto individual como coletiva. Para o autor a criação do mito está ligada às fases do desenvolvimento humano, ao comparar mitologias de sociedades específicas, ele observa que existem temas que podem ser universais, como as fases de transição no ciclo da vida.

Eliade (1963), faz a distinção entre as “histórias falsas” e as “histórias verdadeiras” e a essa distinção, especificamente, entre os indígenas:

Ambas as categorias de narrativas apresentam “histórias”, isto é, relatam uma série de eventos que se verificaram num passado distante e fabuloso. Embora os protagonistas dos mitos sejam geralmente Deuses e Entes Sobrenaturais, enquanto os dos contos são heróis ou animais miraculosos, todos esses personagens têm uma característica em comum: eles não pertencem ao mundo cotidiano. Não obstante, os indígenas sentiram tratar-se de “histórias” radicalmente diferentes. Tudo o que é narrado nos mitos concerne diretamente a eles, ao passo que os contos e as fábulas se referem a acontecimentos que, embora tendo ocasionado mudanças no Mundo (cf. as peculiaridades anatômicas ou fisioló-

gicas de certos animais), não modificaram a condição humana como tal (ELIADE, 1963, p. 12).

Considerando que os mitos possuem um valor de verdade, é possível extrair deles informações relevantes sobre uma determinada sociedade, principalmente, entre as sociedades sem tradição escrita de sua história, como as sociedades indígenas, tendo sido isso realizado por diversas vezes. É a partir desses conceitos que o presente trabalho busca analisar as relações entre o registro dos mitos e informações geográficas que podem ajudar na reconstrução da história de povos que utilizavam as narrativas orais para compartilhar socialmente - e dessa forma perpetuar - seus registros espaciais e temporais.

A Ecolinguística e, principalmente, a sua relação com as reflexões de Couto (2012) acerca do funcionamento da teoria do imaginário de Durand (1989), guiaram as reflexões que se procura trazer ao analisar os mitos de origem de alguns povos indígenas brasileiros e também de alguns povos indígenas norte-americanos.

O objetivo dessa reflexão é explorar a relação entre língua e meio ambiente natural conforme propõe a Ecolinguística, e a partir disso, também colocar o estudo dos mitos em um lugar relevante para a obtenção de pistas históricas e territoriais sobre os povos autores desses mitos.

1 OS MITOS

Com o advento do pensamento científico, foi necessário criar-se uma separação bem delimitada entre a ciência e aquilo que é possível denominar pensamento mitológico. Nesse momento acreditava-se que a ciência deveria colocar-se contra as velhas gerações de pensamentos místicos e míticos e, por consequência, o mundo sensorial não era objeto de interesse da ciência, por ser considerado um “mundo ilusório”. Apenas o mundo real era passível de descobertas empíricas e de certa forma, nesse período, essa separação total foi importante para que o pensamento científico encontrasse condições de se autoconstruir (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 11).

Porém, a tomada de consciência sobre a importância dos mitos e seus significados, com o tempo, passa a ser matéria de interesse da ciência, com autores como Claude Lévi-Strauss, Mircea Eliade, Paul Veyne, Michel Meslin, entre tantos outros que se dedicaram a analisar o pensamento mitológico. Tentar compreender as relações internas de um fenômeno para, dessa forma, compreender que tipo de sistema original formam no seu conjunto é o que, por exemplo, a Linguística e a Antropologia buscam fazer (LÉVI-STRAUSS, 1978, p. 12).

Se os mitos fossem apenas narrativas criadas a partir de uma fantasia da mente de apenas uma pessoa em um determinado lugar, ela seria obrigatoriamente única, os enredos dessas narrativas não iriam, portanto, ocorrer de forma muito semelhante em outras narrativas, de lugares completamente diferentes. É isso que Lévi-Strauss (1964; 1966) discute em suas *Mitológicas*, nas quais o princípio básico de seu método de análise é de que um mito não existe isoladamente, ele está relacionado com outros mitos. A sua interpretação somente se torna possível quando analisado conjuntamente com outros grupos de mitos que lhes são próximos. Ao considerar os sistemas mitológicos como sistemas em transformações, Lévi-Strauss aproxima-se, uma vez mais, da Linguística.

Nas sociedades indígenas brasileiras, as mitologias que os primeiros viajantes, missionários e etnógrafos conheceram na fase “oral”, têm uma “história” e eram, segundo Eliade (1963), mitos “vivos”, no sentido em que forneciam os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência.

Entre as mitologias existentes, Eliade (1963) destaca a importância do mito cosmogônico e sua noção de “verdade”. Uma vez que a existência do mundo aí está para prová-lo, os mitos de criações, no geral, possuem essa verificabilidade, por meio da existência das coisas no mundo real. Os mitos cosmogônicos se diferem de outros tipos de mito também em relação aos rituais relacionados às suas narrativas, visto que em muitas tribos, eles não são recitados perante as mulheres e as crianças, isto é, perante os não-iniciados (PIDDINGTON, 1932). A função desses mitos consiste em revelar os modelos e fornecer assim uma significação ao mundo e à existência humana. O mito garante ao homem que o que ele se prepara para fazer já foi feito; e ajuda-o a eliminar as dúvidas que poderia conceber quanto ao resultado de seu empreendimento (ELIADE, 1963).

Os mitos gregos “clássicos” já representam o triunfo da obra literária sobre a crença religiosa. Nenhum mito grego chegou até nós com seu contexto cultural. Conhecemos os mitos como “documentos” literários e artísticos e não como fontes, ou expressões, de uma experiência religiosa vinculada a um rito (ELIADE, 1963). Já os mitos das sociedades indígenas da América foram escutados e registrados como eles funcionavam ainda naquele período em que seu significado não era literário, mas sim, conectado de forma mais próxima a aspectos do mundo real (NIMUENDAJÚ, 1987).

Para entender as características específicas do pensamento mítico, é preciso demonstrar que o mito está, simultaneamente, na linguagem e além dela. Um mito diz respeito, sempre, a acontecimentos passados, 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, que se relaciona, ao mesmo tempo, ao passado, ao presente e ao futuro (LÉVI-STRAUSS, 1973, p. 240-241).

Durand (1989) também confere um lugar privilegiado para o mito, definido como resultante da combinação entre imagem e símbolo, destacando a importância vital dos mitos, os quais transmitem verdades importantes para a sociedade em narrativas repletas de simbolismo. O autor entende por mito um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas que tende a compor-se em narrativa. O mito é um esboço de racionalização, dado que utiliza o fio do discurso, no qual os símbolos se resolvem em palavras e os arquétipos em ideias. (DURAND, 1989, p. 62-63). Outros conceitos importantes do autor para o presente trabalho serão explorados mais adiante.

2 ECOLINGUÍSTICA

O holismo ecológico tem muito a ver com a categoria da totalidade do materialismo dialético e histórico, apesar de ser antropocêntrico e a ecologia ser biocêntrica. Quando aplicado à língua, o que o princípio do holismo exige é que a análise de uma frase, por exemplo, não pode ser desligada do Ecosistema Fundamental da Língua (EFL) de que faz parte, mesmo que não se analisem todos os aspectos ao mesmo tempo. De certa forma, tudo está relacionado a tudo, nada está absolutamente isolado de nada (COUTO, 2007, p. 30).

Para Haugen (1972) a ecologia da língua pode ser definida como o estudo das interações entre qualquer língua e seu meio ambiente. Para o autor a ecologia da língua poderia ser comparada ao ramo da biologia que compreende as inter-relações entre plantas e animais e seus meios ambientes inteiros. Ele defende que a linguística já tem tratado da ecologia da língua em trabalhos nas áreas de mudança e variação linguística, contato e bilinguismo e em relação a padronizações. Sendo assim, o que faltava era uma disciplina específica que reunisse todas essas preocupações que relacionam língua e meio ambiente em uma única perspectiva (COUTO, 2007).

Segundo, Couto (2007) o EFL só existe e subsiste se houver uma população (P) vivendo e convivendo em um território (T) que a forme e use, porém não há relação direta entre língua e território, uma vez que essa relação é sempre mediada pela população, ou seja, pelos criadores e usuários da língua. A língua é um reflexo do mundo, mas um reflexo modificado pelas condições de vida de seus formadores, os indivíduos de P. Os indivíduos funcionam como um filtro pelo qual a língua tem que passar.

Antes de analisar como a relação língua – população – território se manifesta para o que se pretende analisar no presente trabalho, é importante apresentar o componente T, uma vez que ele é central para a discussão que será proposta mais à frente.

O território (T) é o componente mais concreto de Comunidade, pois é seu suporte material. O solo é a condição primária para a existência da Comunidade e a manifestação mais aparente da relação entre território (T) e língua (L) se dá no léxico. Um exemplo disso, seriam os topônimos, sendo que o primeiro deles é o próprio nome do solo em que P se assenta. É possível afirmar que existe uma nova comunidade quando o agrupamento recebe um nome, muitas vezes derivado do nome do território. A espacialidade manifestada na língua está muito relacionada com a ideia de território, como se pode perceber, por exemplo, nos conceitos opostos de horizontalidade e verticalidade, interioridade e exterioridade, anterioridade e posterioridade (COUTO, 2007).

Para a discussão abordada entre mito e territorialidade que é central nesse trabalho, considera-se a influência na direção da língua para o território, na versão da Ecolinguística, que afirma que nossa maneira de ver o mundo é influenciada por nossa língua/cultura (COUTO, 2007).

A concepção de que P media a relação entre L e T coloca os indivíduos como verdadeiros sujeitos da linguagem, ou seja, são eles que a formam e transformam tirando material do meio ambiente. Para a Ecolinguística, a língua surge como uma projeção de T sobre P e que, depois de formada, adquire certa autonomia, podendo ser usada para a intervenção de P no mundo.

De acordo com o pressuposto de que L resulta de uma projeção ou reflexo do meio ambiente (MA) via P, Couto (2007) apresenta as seguintes relações:

- (i) L é uma projeção de MA;
 - (ii) L designa, refere-se a MA;
Após formada, L adquire uma certa autonomia, justamente por passar pelo crivo de P relativamente a MA. Assim, além de apenas se referir a MA, L pode também:
 - (iii) deformar, reformar MA;
 - (iv) transformar MA.
- (COUTO, 2007, p. 127)

O autor ressalta que, no entanto, não se deve esquecer que a função básica e primária de L é a de designação. Além disso, o conceito de temporalidade também está relacionado ao território, uma vez que são derivados dos conceitos espaciais. O fato é que as relações temporais são apenas um subconjunto das relações espaciais. Enquanto o espaço é tridimensional, o tempo é unidimensional, linear e parece ser dinâmico, não estático, uma vez que é associado ao movimento. A espacialidade se manifesta também nos verbos e nos substantivos, e não apenas nas preposições e advérbios (COUTO, 2007).

3 IMAGINÁRIO

Da mesma forma que pensar na representação dos conceitos espaciais é muito importante para a discussão que se pretende em relação à representação de P por meio de L de aspectos do

meio ambiente (mental, social e natural) é importante que sejam apresentados alguns aspectos da teoria de Durand (1989) sobre o caráter estrutural da imagem.

Couto (2012) apresenta pela primeira vez a relação entre os estudos do imaginário e a Ecolinguística:

Como se pode ver na teoria de Durand e nos exemplos tirados de falas de meninos de rua, as questões do imaginário têm a ver diretamente com o ecossistema mental da língua da Ecolinguística. No entanto, tudo que é mental deve ser sancionado pelo social a fim de se socializar e ser compartilhado com os demais membros da comunidade (...). Mas, tudo que é mental e social tem que ter um pé na realidade física, no mundo (COUTO, 2012, p. 90).

Ao analisar a representação do subterrâneo nos mitos, o foco está na relação da representação de um espaço físico por meio do imaginário e de sua posterior socialização ao compartilhar esse imaginário em um mito conhecido por toda a sociedade.

Durand (1989), ao discutir o espaço como forma *a priori* da fantástica, compara o estudo proposto por Piaget (1977) na representação do espaço com a análise estrutural que propõe para as propriedades do espaço fantástico. A tripla sobreposição ontogenética do espaço proposta por Piaget considera a topologia, as relações projetivas e a similitude, conceitos esses, que seriam correspondentes aos conceitos de ocularidade, profundidade e ubiquidade da estrutura do caráter da imagem proposta por Durand (1989).

O conceito de ocularidade, segundo Durand (1989), está relacionado ao fato de que há em nós uma aptidão para traduzir qualquer sensação e qualquer rastro perceptivo em temas visuais, “a ocularidade ilumina com sua luz todas as excitações sensoriais e os conceitos” (DURAND, 1989, p. 409). Para explicar o caráter da profundidade, Durand (1989) ressalta que todo espaço “pensado” comporta em si mesmo, domínio da distância, que abstraída do tempo, espontânea e globalmente registrada, torna-se “dimensão” na qual a sucessão do distanciamento se esbate em proveito da simultaneidade das dimensões. A “relação de conjunto” dos fragmentos topológicos está ligada à própria concepção desses fragmentos como plurais, ao ato sintético de qualquer pensamento manifesto (DURAND, 1989, p. 411).

O terceiro caráter da imagem é a sua ubiquidade diante da extensão perceptiva, é a homogeneidade do espaço euclidiano:

Essa faculdade de repetição, de “redobramento”, esse sincronismo do mito, se é verdade que é estranho a um espaço físico, constitui a qualidade fundamental do espaço euclidiano, no qual a homogeneidade assegura o deslocamento instantâneo das figuras, a ubiquidade por similitude (DURAND, 1989, p. 411).

Ao explicar o Regime Noturno do imaginário, Durand (1989) ressalta a sua característica de fazer o simbolismo organizar-se numa narrativa dramática ou histórica. No Regime Noturno e, especialmente, em suas estruturas sintéticas, as imagens já não bastam por si próprias em seu simbolismo intrínseco, mas por um simbolismo extrínseco, ligam-se umas às outras sob a forma de narrativa. É essa narrativa, que Durand (1989) chama de “mito”, que em seu sentido mais geral é tudo aquilo que está balizado por um lado pelo estatismo dos símbolos e por outro pelas verificações arqueológicas. Contrariamente ao que pensa o evemerismo, não é o documento histórico que provoca o mito, mas sim as estruturas míticas que captam e informam o documento arqueológico.

O que importa no mito não é exclusivamente o encadeamento da narrativa, mas também o sentido simbólico dos termos. Porque o mito, sendo discurso, reintegra uma certa linearidade do significante, esse significante subsiste enquanto símbolo, não enquanto signo linguístico “arbitrário”.

Durand (1989) diz que é interessante verificar como o mito *stricto sensu* anexa de passagem os acontecimentos históricos importantes, como mostra a comparação de um mito caledônico registrado por Leenhardt com a sua lição histórica relatada por Lambert (LEENHARDT, 1932, p. 60-65; LAMBERT, 1901, p. 301). A importância do plantio do inhame aparece nos registros de Leenhardt (1932) e nos do padre Lambert (1901). Haudricourt (1964) também apresenta essa relação entre o “natural e sobrenatural” ao descrever a cultura da Nova-Caledônia que ele chama de “cultura do inhame”.

4 A REPRESENTAÇÃO DO SUBTERRÂNEO NOS MITOS DE ORIGEM XOKLENG, KAINGANG, NAVAJO E MANDAN

São apresentados os mitos de origem Xokleng, Kaingang (povos indígenas brasileiros), Navajo e Mandan (povos indígenas norte-americanos) e informações arqueológicas sobre as antigas construções habitacionais dos respectivos povos. O objetivo é analisar a relação entre o que é relatado, por meio da língua, nessas narrativas míticas indígenas, com estudos arqueológicos sobre o território no qual viveram esses povos.

Sapir (2001), ao relacionar linguagem e meio ambiente, apresenta a linguagem como um complexo de símbolos que refletem todo o social em que um grupo de homens é colocado, e também ressalta que se faz necessário compreender dentro do termo “ambiente” tanto fatores físicos como sociais. O ambiente físico é refletido na linguagem apenas se foi influenciado por fatores sociais.

Couto (2012), ao citar Antônio Damásio (1999), traz uma informação importante para pensar na representação da imagem do subterrâneo nos mitos que serão apresentados a seguir:

As imagens que cada um de nós vê em sua mente não são cópias do objeto específico, mas imagens das interações entre cada um de nós e um objeto que mobilizou nosso organismo, construídas na forma de padrão neural, segundo a estrutura e as propriedades do organismo. O objeto é real, as interações são reais e as imagens são tão reais quanto uma coisa pode ser (DAMÁSIO, 1999, *apud* COUTO, 2012, p. 58).

4.1 MITOS DE ORIGEM XOKLENG E KAINGANG

4.1.1 Mito de origem do povo Xokleng registrado por Wanda Hanke (1947)

Wanda Hanke foi uma viajante e pesquisadora austríaca que passou os últimos vinte e cinco anos de sua vida se dedicando ao estudo de grupos indígenas da América do Sul. Um de seus trabalhos publicados na Revista do Museu Paranaense é o artigo “Apuntes sobre el idioma caingangu de los botocudos de Sta. Catarina”, uma valiosa fonte de informações sobre a língua dos Xokleng, com vocabulário, frases, notas gramaticais e um mito de origem deste povo, transcrito na língua indígena e acompanhado de tradução livre em espanhol.

Nesse mito, que conta a origem dos primeiros homens Xokleng, é narrada a saída desses homens do interior da terra:

O pai Djuwai saiu do interior da terra, saiu como o primeiro. Da terra saíram os primeiros homens, desceram da serra e foram para a costa do mar. Estava tudo bem.

Os primeiros homens, chegando à costa do mar, faziam festas e dançavam. Os primeiros homens que haviam saído do interior da terra dançavam. Kyie saiu do interior da terra, era um dos primeiros, saindo da terra como os primeiros (...)

Kyie e Nunkragn foram os seguintes. Sairam da terra. Bem, agora esses homens contaram. Perguntaram a eles quem eram e diziam que eram os primeiros (HANKE, 1947, p. 86-88, tradução nossa).¹

4.1.2 Mito de origem Kaingang registrado por Telêmaco Borba (1908)

Telêmaco Borba publicou, em 1908, a obra “Actualidade Indígena no Paraná” considerada o primeiro livro etnográfico escrito por um paranaense sobre os índios do Paraná, tendo por objeto os grupos Kaingang, Guarani e Aré, com os quais já havia estado durante o período de 1863 a 1873. Nesse livro está registrado o mito de origem Kaingang, no qual aparece, também, referências à saída dos homens do interior da terra (no caso desse mito, especificamente do interior da serra):

Em tempos idos, houve uma grande inundação que foi submergindo toda a terra habitada por nossos antepassados. Só o cume da serra Crinjijimbé emergia das águas.

Os Cainguagues, Cayurucrés e Camés cansados, afogaram-se; suas almas foram morar no centro da serra (...)

Depois que as águas secaram, os Caingangues se estabeleceram nas imediações de Crinjijimbé. Cayurucrés e Camés, cujas almas tinham ido morar no centro da serra, principiaram a abrir caminho no interior dela; depois de muito trabalho chegaram a sair por duas veredas: pela vereda aberta Cayurucré brotou um lindo arroio, e era toda plana e sem pedras; daí vem terem eles conservado os pés pequenos; outro não aconteceu a Camé que abriu sua vereda em terreno pedregoso, machucando ele, e os seus, os pés que incharam na marcha, conservando por isso os pés grandes até hoje. Pelo caminho que abriram não brotou água e, pela sede, tiveram de pedi-la a Cayurucré que consentiu que bebessem quanto necessitassem” (BORBA, 1908, p. 20-22).

4.2 MITOS DE ORIGEM NAVAJO E MANDAN

4.2.1 Mito de origem da primeira mulher e do primeiro homem Navajo

O mito de origem da primeira mulher e do primeiro homem Navajo está registrado na obra “Native American Myths” de Eddy (2001) e tem como base a publicação “Navajo Legends” de Matthews (1897) e a publicação “Blessinway”, de Wyman (1970). Nesse mito é relatada a emergência do povo Navajo de “um dos mundos”, bem como é afirmado que somente “nessa terra” eles encontraram pessoas semelhantes a eles:

¹ El padre, este padre Djuwai, este salió del interior de la tierra, salió como primero, De la tierra salieron los primeros hombres, bajaron de la sierra y se fueron a la costa del mar. Estaba todo bien. Los primeros hombres llegando a la costa del mar hacían fiestas y bailaban. Bailaban los primeros hombres, que han salido del interior de la tierra. Kyie salió del interior de la tierra, era uno de los primeros, saliendo de la tierra como los primeros (...) Este Kyie y este Nunkragn eran los que siguieron. Salieron de la tierra. Ahora bien, estos hombres contarán. Les preguntan, quienes son y dicen que son de los primeros” (HANKE, 1947, p. 86-88).

As primeiras pessoas a habitar a terra eram apenas parcialmente humanas. Elas tinham a forma de animais, insetos ou espíritos mascarados. Eles emergiram de cada um dos três mundos (...)

Finalmente, eles emergiram para esta terra, conhecida como o “Glittering World”, subindo por um junco oco mágico. Nos mundos anteriores, eles não encontraram nenhum povo parecido com eles. Mas no quarto mundo, no qual emergiram, encontraram os Pueblo, que já haviam chegado antes deles nesse mundo (EDDY, 2001, p. 19, tradução nossa).²

O povo Navajo compartilha, em partes, o seu sistema de mitos com os Apache e Pueblo, que já estavam habitando o Sudeste quando os Navajo migraram para a região. No trecho extraído do mito, os Pueblo são citados como um povo que já habitava a terra antes que os Navajo chegassem.

4.2.2 MITO DE ORIGEM MANDAN

A versão do mito de origem Mandan registrado por Judson (1914) também relata a emergência dos primeiros habitantes de dentro da terra:

Eles eram as primeiras pessoas no mundo. Antes, eles viviam dentro da terra. Agora, nesse escuro lugar, eles tinham muitas videiras. Então, finalmente uma videira cresceu através de um buraco, muito acima de suas cabeças. Um dos jovens subiu pela videira até sair em uma planície. Ele saiu nas pradarias, na margem de um rio, exatamente onde a aldeia de Mandan está agora.

O jovem voltou para seu povo que ficava debaixo da terra. Ele contou para todos o que havia visto. Eles fizeram uma reunião, e então começaram a subir pela videira, para chegar na planície. Muitos dos chefes, jovens guerreiros e muitas mulheres conseguiram subir. Em seguida, uma mulher muito gorda estava subindo. Os chefes disseram: “não suba!”, mas ela continuou e quebrou a videira.

Os Mandan lamentaram-se, pois depois disso, ninguém mais pôde subir e os que subiram, não puderam retornar para a aldeia debaixo da terra. Sendo assim, alguns Mandan continuaram debaixo da terra e alguns construíram suas aldeias na planície, perto de rios (JUDSON, 1914, p. 17-18, tradução nossa)³.

5 RELAÇÕES ENTRE REGISTROS ARQUEOLÓGICOS E MITO

5.1 HABITAÇÕES DOS JÊ MERIDIONAIS (XOKLENG E KAINGANG)

Os índios Kaingang e Xokleng formam as maiores populações sobreviventes dos considerados Jê Meridionais. Os Kaingang se apresentam como um dos maiores grupos indígenas do

² The first people to inhabit the earth were only partly human. They took the form of animals, insects or masked spirits. They emerged from each of three successive worlds (...) Finally they emerged on this earth, known as the “Glittering World”, by climbing up inside a magical hollow reed. In previous worlds they had found no other people like themselves, but in the fourth world they emerged to find that the Pueblo people had already arrived (EDDY, 2001, p. 19).

³ The Mandans were the People of the Pheasants. They were the first people in the world. At first they lived in the earth. Now, in the dark Earth-land, they had many vines. Then at last one vine grew up through a hole in the Earth-plain, far above their heads. One of their young men at once went up the vine until he came out on the Earth-plain. He came out on the prairies, on the bank of a river, just where the Mandan village now stands (...)

Then the young man returned to his people under the ground. He told them all he had seen. They held a council, and then they began to climb up the vine to the Earth-plain. Some of the chiefs, and the young warriors, and many of the women went up. Then came a very fat woman. The chiefs said, "Do not go up." But she did, so the vine broke. The Mandans were very sorry about this. Because no more could go up, the tribe on the Earth-plain is not very large. And no one could return to his village in the ground. Therefore, the Mandans built their village on the banks of the river. But the rest of the people remained underground (JUDSON, 1914, p. 17-18).

Brasil, com mais de 25 mil indivíduos, ao passo que os Xokleng contam com número mais reduzido, na ordem de poucos milhares (SCHMITZ, 2016). Os sítios que os arqueólogos atribuem aos Jê Meridionais são encontrados em ambiente sub-tropical desde São Paulo até a metade do Rio Grande do Sul e contam uma história que inicia no sexto século e termina no décimo nono de nossa era (SCHMITZ; ROGGE, 2011).

Estudos arqueológicos nas décadas de 1960 e 1970 sobre as antigas ocupações dos Jê Meridionais registram a existências das chamadas “casas subterrâneas”, que são, no estudo arqueológico de Schmitz (2016), descritas como:

(...) habitações escavadas em terreno com pequeno declive, levantando a borda inferior com um aterro nivelador para implantação da cobertura. As paredes não são verticais tornando o piso pequeno e dando ao conjunto a forma de uma depressão semiesférica ou em calota de esfera. Elas são aproximadamente circulares e de tamanhos diferenciados, predominando completamente as pequenas, consideradas habitações unifamiliares. As casas fugiam dos vales enfunados e se agrupavam em terrenos elevados, com leve declividade, perto de nascentes ou pequenos banhados, dentro ou na proximidade de capões de mato com pinheiros. No interior das habitações existem lugares de fogueiras, com vasilhas cerâmicas quebradas e instrumentos líticos. Cada uma delas podia ser ocupada uma ou mais vezes (SCHMITZ, 2016, p. 11).

De 1967 a 1970, a equipe ligada ao Instituto Anchieta de Pesquisas (IAP), em associação com o setor de arqueologia da Universidade de Caxias do Sul e financiamento da Secretaria de Turismo daquela cidade, escavou, por períodos curtos, quatro casas subterrâneas e três montículos de um sítio localizado no distrito em Santa Lúcia do Piaí, localizado no Rio Grande do Sul. O sítio era composto por 40 casas e outros tantos pequenos montículos, para os quais ainda não se tinha um conceito claro. O objetivo desse trabalho pioneiro era caracterizar a nova cultura em que apareciam casas subterrâneas, descrevendo as estruturas habitacionais, a organização dos assentamentos, a distribuição destes no espaço geográfico, a relação com o ambiente, os artefatos, a cronologia e a etnia desses povoadores (SCHMITZ, 2016, p. 10).

No local, foram identificados sítios com casas subterrâneas e montículos, habitações a céu aberto e abrigos rochosos com deposições humanas. Houve preocupação em caracterizar as casas, que foram divididas, de acordo com sua profundidade, em subterrâneas e semi-subterrâneas, e foi demonstrado seu caráter habitacional. Antes da chegada dos construtores de casas subterrâneas, o planalto deveria estar consideravelmente desabitado (SCHMITZ, 2016, p. 10).

Depois de muitos anos de ausência, a equipe voltou às casas subterrâneas, mas no município de Vacaria, no norte do estado, primeiramente de 1994 a 2001. Dos 22 sítios localizados, três foram escolhidos para estudo:

- i. RS-A-27: reúne 13 casas subterrâneas, um montículo grande e um pequeno;
- ii. RS-A-29 reúne 20 casas subterrâneas, um aterro grande e cerca de 20 estruturas menores, que se parecem com os montículos posteriormente identificados como funerários em São Marcos (O município de São Marcos/RS, no qual foram encontrados, também, casas subterrâneas - presentes em 35 sítios arqueológicos do município - fica entre o município de Vacaria e o município de Caxias do Sul);
- iii. RS-A-28 é um pequeno abrigo rochoso na parede de alta rampa basáltica, junto de uma queda de água, na proximidade de um assentamento com três casas subterrâneas;

Foram escavadas casas subterrâneas em dois sítios antigos em Santa Catarina, um no município de Taió, na bacia do rio Itajaí do Oeste, o outro no município de São José do Cerrito, na bacia do Rio Canoas, que proporcionaram as datas mais antigas para estas estruturas. O sítio de São José do Cerrito, localizado no Rincão dos Albinos (Santa Catarina), possui 107 ‘casas subterrâneas’, é considerado o maior sítio com este tipo de estruturas no Planalto Meridional e, sem dúvida, é o melhor lugar para discutir a formação de casas subterrâneas no Sul do Brasil (SCHMITZ, 2011).

Em Boa Parada, na periferia da sede do município de São José do Cerrito (Santa Catarina), sobre a rodovia BR-282, estão localizados 19 sítios arqueológicos em uma área de aproximadamente 1 km de diâmetro. São mais de 50 casas subterrâneas de diferentes tamanhos (SCHMITZ, 2016).

D’Angelis e Veiga (2003) sugerem, a partir dos registros arqueológicos das casas subterrâneas dos povos Jê Meridionais, que essa foi a forma de habitação comum dos povos Kaingang e Xokleng antes da adoção de um padrão de casas de superfície, talvez há 500 anos. Os autores reconhecem que a maior parte dos complexos de casas subterrâneas já estudadas pela arqueologia encontra-se na região em que, a partir do século XVIII, situa-se a ocupação preferencial dos Xokleng, mas isso não significa que as casas subterrâneas não existam em território considerado tradicionalmente Kaingang, embora aí os estudos arqueológicos sejam bastante escassos. Porém, afirmam que:

É fato, também, que a separação geográfica entre Kaingang e Xokleng é bastante imprecisa e, mesmo, em boa parte, temerária: ainda que funcione para a distribuição das comunidades encontradas na segunda metade do século XX, tudo indica que não corresponde à complexa realidade de ocupação indígena do sul do país antes desse século.

Por outro lado, nem a Arqueologia, nem a História, tampouco a Etnologia estão ainda em condições de decidir sobre a época da diferenciação cultural, lingüística e política ocorrida historicamente entre os Kaingang e Xokleng. Nada, por enquanto, impede que ela seja situada depois da mudança do padrão de habitação, ou seja, da passagem de casas subterrâneas para casas de superfície ou, mesmo, de alguma forma, concomitante a essa passagem (D’ANGELIS; VEIGA, 2003, p. 9).

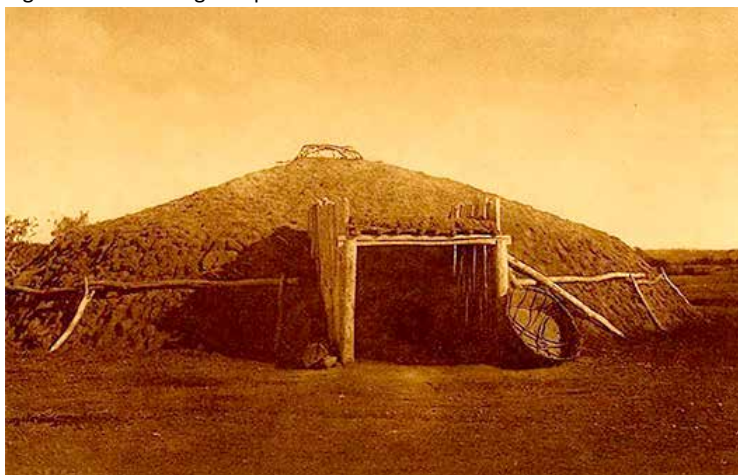
D’Angelis e Veiga ressaltam também a importância da informação mitológica, comum aos povos Kaingang e Xokleng, da origem subterrânea de seus pais fundadores (BORBA, 1908; HANKE, 1947).

5.2 HABITAÇÕES NAVAJO E MANDAN

A arquitetura Navajo, como a de outros nativos norte-americanos, teve origem em *pit houses* (casas semi-subterrâneas) asiáticas (CLARK; ROTH, 1979). O termo *earthen house* (casa de barro) é usado geralmente para se referir a diversos tipos de casas subterrâneas dos nativos norte-americanos, incluindo os *hogans* dos Navajos, os *earth lodges* dos Sioux, *subarctic sod houses* e *pit houses* dos nativos americanos da Costa Oeste e Plateau. A classificação “*earthen houses*” abrange casas construídas por diferentes povos e têm diferentes *designs*, mas a característica em comum entre todas elas é que são todas habitações semi-subterrâneas - espaços residenciais parecidos com porões, cavados na terra, com um monte abobadado construído sobre o topo, geralmente uma estrutura de madeira coberta com terra ou juncos (EASTMAN; NABOKOV, 1989).

As *earth lodges*, habitações comuns entre os Sioux, abrigavam os povos agricultores mais antigos nas planícies, elas eram usadas por povos seminômades. Na imagem abaixo, é possível ver um exemplo de uma habitação *earth lodge*. Essa imagem é de uma habitação Mandan (povo de língua pertencente à família linguística Sioux). O nome em inglês, Mandan foi proposto pelo explorador franco-canadense Pierre Gaultier, que ouviu o nome como Mantannes. Muitas vezes os povos que viviam em *earth lodges* eram referidos como “os Sioux que vão para baixo do solo” (HOLLOW, 1970).

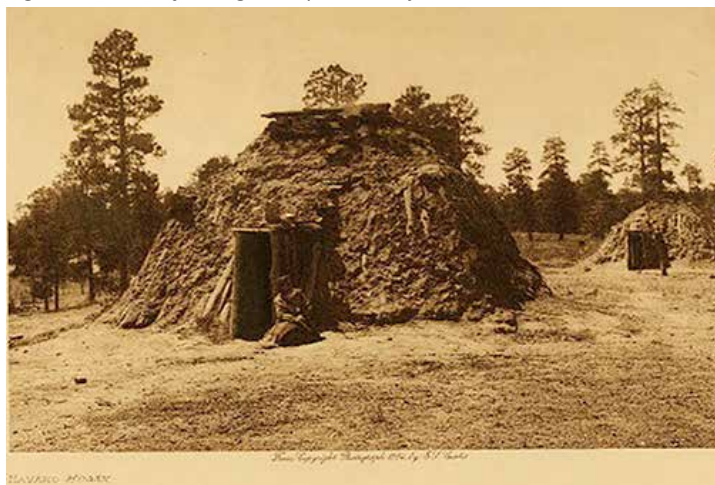
Figura 1 – Earth lodge do povo Mandan



Fonte: Curtis (1909).⁴

A habitação *hogan* era o nome dado aos abrigos semi-subterrâneos tradicionais do povo Navajo. Esse tipo de habitação, denominada *hogan* era construída para um plano específico e pré-determinado, e era usada tanto como habitação, quanto como um centro para cerimônias religiosas e rituais. As principais madeiras usadas para construir o *hogan* eram do pinheiro nativo do Arizona, Novo México, Utah e Colorado, onde a tribo Navajo estava localizada.

Figura 2 – Habitação hogan do povo Navajo



Fonte: Curtis (1907).⁵

⁴ CURTIS, Edward S. The North American Indian. Seattle: E.S. Curtis, 1909. v. 5.

⁵ CURTIS, Edward S. The North American Indian. Seattle: E.S. Curtis, 1907. v. 1.

6 OUTRAS REPRESENTAÇÕES DO SUBTERRÂNEO

Para os povos Jê Setentrionais, Krahô, Kayapó e Xikrin o subterrâneo é apresentado também em narrativas míticas, mas a imagem compartilhada por eles está mais centrada na representação do subterrâneo como forma de acesso a um mundo sobrenatural e que não pertence a seus povos. O mundo subterrâneo, para esses povos, representa um “outro mundo”, um mundo perigoso, no qual vivem homens que não pertencem a seu povo (cf. mito Xikrin). Nos mitos Krahô e Kayapó (WILBERT; SIMONEAU, 1984, p. 95-96) a ligação com o mundo subterrâneo acontece por meio do buraco que o tatu faz na terra. Já no mito Xikrin (WILBERT; SIMONEAU, 1984, p. 49) “The subterranean man”, há um conflito com homens “vindos do mundo subterrâneo” que matam homens Xikrin. Como vingança os homens Xikrin conseguem matar esses homens subterrâneos, quando eles voltam para a terra Xikrin pela segunda vez.

Entre os Jê Setentrionais, os mitos que abordam o tema do subterrâneo apontam para um não pertencimento desses povos à tradição de origem subterrânea, pois os povos de origem subterrâneas se diferenciam deles, já que há uma separação entre “eles” e “nós”, “nosso mundo” e “mundo sobrenatural”.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O mundo natural refere-se a tudo o que nos rodeia e, portanto, rodeia a língua, uma vez que ela se encontra em nós, como um espécime parasita. Esse mundo é constituído por espaço físico e na relação língua-mundo natural podem-se estudar os nomes dados aos fenômenos do mundo, a descrição de estado de coisas, a narração.

A representação do espaço físico em uma narração mítica, tem relação com o meio ambiente físico, uma vez que as imagens surgem do processo interativo do sistema cerebral criativo e imaginante com o meio físico, biológico e social do indivíduo (DAMÁSIO, 1999, p. 407). Durand (1989) descreve a atividade da imaginação não apenas como uma faculdade, mas como a atividade dinâmica de o homem formar as imagens criadas pela percepção, criando uma espécie de contrato entre psiquismo e suporte biológico.

Sendo a imagem a matriz do pensamento racionalizado, a função do imaginário é eufemizante e se manifesta pelos imperativos biopsicopulsionais do sujeito, os quais, revezando-se com as intimações do meio social, norteiam a escolha e articulação dessas imagens (COUTO, 2012).

Dessa forma, é possível sugerir que a escolha do imaginário mítico presente nos mitos de origem dos povos Xokleng, Kaingang, Navajo e Mandan (e os povos da família Sioux no geral), podem partir de uma interação com o mesmo tipo de habitação ancestral, ou seja, a representação de uma origem a partir da emergência do subterrâneo, poderia ter uma relação com as construções habitacionais subterrâneas compartilhadas por esses povos. Pode-se observar que entre os povos indígenas norte-americanos - entre os quais casas semi-subterrâneas eram muito comuns - em seus mitos há frequentemente a representação de emergência do subsolo (EDDY, 2001). Entre os Jê Meridionais (Xokleng e Kaingang) que também possuem registros arqueológicos desse tipo de casa, há, da mesma forma essa representação em seus mitos de origem. Porém, essa representação não acontece no ramo Setentrional da família Jê, conforme apresentado nos mitos Krahô, Kayapó e Xikrin. Pelo contrário, a representação de “homens subterrâneos” ou do próprio subterrâneo é relacionada ao “outro” e ao que não é pertencente aos povos.

Espera-se que a discussão apresentada no presente trabalho motive mais estudos entre a relação língua e meio ambiente natural, que seria a preocupação primária dos estudos ecolinguísticos e merece ser melhor explorada.

8 REFERÊNCIAS

- BORBA, T. *Atualidade Indígena*. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.
- CAMPBELL, J. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CLARK, A. C.; ROTH, L. M. *American Architecture: a history*. Londres: Hachette UK, 1979.
- COUTO, H. H. do. *Ecolinguística: estudo das relações entre língua e meio ambiente*. Brasília: Thesaurus, 2007.
- COUTO, E. K. N. N. *Ecolinguística e imaginário*. Brasília: Thesaurus, 2012.
- CURTIS, E. S. *The North American Indian*. Seattle: E.S. Curtis, 1907. v. 1.
- CURTIS, E. S. *The North American Indian*. Seattle: E.S. Curtis, 1909. v. 5.
- DAMÁSIO, A. *O sentimento de si*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1999.
- D'ANGELIS, W. R.; VEIGA, J. Habitação e acampamentos Kaingang hoje e no passado. *Revista Cadernos do CEOM*, Chapecó, n. 18, p. 213-242, 2003.
- DURAND, G. *As estruturas antropológicas do imaginário*. Tradução de Hélder Godinho. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- EASTMAN, R.; NABOKOV, P. *Native American Architecture*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- EDDY, S. *Native American Myths*. Chicago: Contemporary Books, 2001.
- ELIADE, M. *Myth and Reality*. New York: Harper & Row, 1963.
- HANKE, W. Apuntes sobre el idioma Caingangue de los Botocudos de Sta. Catarina, Brasil. *Arquivos do Museu Paranaense*, Curitiba, v. VI, p. 61-97, 1947.
- HAUDRICOURT, A-G. Nature et culture dans la civilisation de l'igname : l'origine des clones et des clans. *L'Homme*, tome 4, n. 1, p. 93-104, 1964.
- HAUGEN, E. *The Ecology of Language*. Stanford: Stanford University Press, 1972.
- HOLLOW, R. C. *A mandan dictionary*. Berkley: University of California, 1970. (Doctoral dissertation).
- JUDSON, K. B. *Myths and legends of the Mississippi Valley and the Great Lakes*. Chicago: A. C. McClurg & Co. 1914. Disponível em: <https://archive.org/details/mythslegendsofmi00juds>. Acesso em: 20 maio 2018.
- LAMBERT, P. *Moeurs et superstitions des néo-calédoniens*. Paris: J. Maisonneuve, 1901.
- LEVI-STRAUSS, C. *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon/Pocket, 1973.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Myth and Meaning*. Toronto: University of Toronto Press, 1978.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O cru e o cozido. Mitológicas 1*. São Paulo: Cosac Naify. 2004 [1964].
- LÉVI-STRAUSS, C. *Do mel às cinzas. Mitológicas 2*. São Paulo: Cosac Naify, 2005 [1966].
- LEENHARDT, M. *Documents néo-calédoniens*. Paris: Institut d'ethnologie, 1932.
- MATTHEWS, W. *Navaho Legends*. American Folk- Lore Society. Boston: Houghton Mifflin and Company, 1897.

- NIMUENDAJÚ, C. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/USP, 1987.
- PIAGET, J. *O desenvolvimento do pensamento: equilíbrio das estruturas cognitivas*. Lisboa: Dom Quixote, 1977.
- PIDDINGTON, R. Totemic System of the Karadjeri Tribe. *Oceania* 2, p. 373-401, 1932.
- SAPIR, E. Language and environment, the ecolinguistic reader: language, ecology, and Environment. Edited by Alwin Fill and Peter Mühlhäusler, (13-23). New York: Continuum, 2001.
- SCHMITZ, P. I.; ROGGE, J. H. 107 ‘casas subterrâneas’ no início do povoamento Jê Meridional em Santa Catarina: Rincão dos Albinos. *Revista do Museu Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, n. 21, p. 185-204, 2011.
- SCHMITZ, P. I. A arqueologia do Jê Meridional: uma longa aventura intelectual. *Revista Cadernos do CEOM*, Chapecó, v. 29, n. 45, p. 7-32, 2016.
- WILBERT, J.; SIMONEAU, K. Folk literature of the Ge indians. Los Angeles, CA: UCLA Latin America Center Publ., 1978-1984. 2 v. (Folk literature of South American indians). (UCLA Latin American studies, 44, 58).
- WYMAN, L. C. *Blessingway*. Tucson: University of Arizona Press, 1970.