Biblioteca Digital Curt Nimuendaju - Coleção Nicolar
www.etnolinguistica.org

REVISTA DO MUSEU PAULISTA

NOVA SÉRIE
VOLUME XIV

6ª R. ABA

SÃO PAULO
1963

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org

60

O MITO E O XAMÃ

por

JULIO CEZAR MELATTI

A presente comunicação (1) tem por objetivo indicar a relação existente entre determinados mitos dos índios Krahó e as histórias que certos membros dêste grupo indígena pretendem ter vivido ao se transformarem em xamãs. Possìvelmente a mesma relação se apresente nos demais grupos Timbira, já que compartilham da mesma mitologia, dispõem de práticas xamanísticas similares, possuem uma organização social assentada sôbre os mesmos princípios básicos e talvez uma origem comum, como quer sua tradição. Os dados etnográficos de Curt Nimuendajú, como veremos adiante, parecem-nos autorizar também a pensar dêsse modo.

Caracterização do Xamã

O xamã Krahó pertence geralmente ao sexo masculino. Um informante, contudo, afirmou existirem mulheres-xamã, as quais, porém, apenas se contentam em ver espíritos (KARON). O xamã exerce dois papéis distintos: o de "curador" (VAIAKÁ), quando usa seus podêres em benefício social; o de "feiticeiro" (KAI), quando os aplica para causar danos e a morte. Naturalmente, ninguém se confessa feiticeiro, visto a ameaça de morte que paira sôbre quem age como tal. De um modo geral um indivíduo só acusa de feiticeiro a alguns daqueles xamãs não considerados parentes seus. Por-

(1) Estivemos nas aldeias dos índios Krahó num período de cêrca de quatro meses, de setembro de 1962 a janeiro de 1963, realizando nossa primeira etapa da pesquisa sôbre a organização social dêsses índios, parte integrante do projeto "Estudo Comparativo das Sociedades Indígenas do Brasil", do Prof. Roberto Cardoso de Oliveira.

tanto, talvez fôsse legítimo abordar os casos de assassinato de feiticeiros, muito freqüentes entre os Krahó e nas demais sociedades Timbira, como um aspecto da rivalidade entre grupos de parentesco. Isso, porém, foge ao tema a que nos propomos.

O conhecimento de plantas cujas fôlhas, raízes ou frutos que, esfregados sôbre o corpo, ingeridos em mistura com água ou passados nas incisões feitas na pele, trazem o sucesso na caçada de certos animais, curam determinadas doenças ou melhoram a eficiência do indivíduo na corrida de "tora", não é exclusivo do xamã; de um modo geral, todos os membros adultos do grupo, de acôrdo com os interêsses de cada sexo, sabem utilizar alguns dêsses recursos. O xamã, entretanto, além de conhecer um número razoável de plantas mágico-medicinais, pode ver os espíritos dos mortos, entrar em contato com êles e consultá-los; fala com determinados animais, de quem aprende novos remédios; possui substâncias mágicas dentro de seu próprio corpo; sabe tirar ou colocar feitiços; faz entrar novamente no corpo de alguém o espírito que dêle se tenha retirado. São êsses podêres que o distinguem dos outros membros da sociedade Krahó.

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

O "mito individual"

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

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

O segundo depoimento é o do índio Clóvis (PÕHUTORO IATXU TUMÃI), irmão da mulher de Zèzinho e que mora na mesma casa. Diz êle ter começado sua carreira de xamã nas proximidades da própria Aldeia do Pôsto. Em certa ocasião adoeceu. Mesmo assim resolveu ir pescar, malgrado a oposição de sua irmã. Dirigiu-se ao Ribeirão dos Cavalos. Não conseguia pescar nada, mas os peixes e os jacarés ajuntavam cada vez mais à sua volta. Ficou com mêdo e quase correu. Por trás dêle, no entanto, apareceu um peixe transformado em índio. Clóvis assustou-se, mas o peixe o acalmou. Talvez fôra Deus (2) quem o enviara, segundo o informante, pois estava doente... O peixe pediu que lhe fizesse um cigarro e em seguida o defumou por algum tempo até sair de seu corpo gordura de porco, causa de todo o seu mal. O peixe demonstrou então desejo de torná-lo um curador. Em primeiro lugar, porém, quis saciar-lhe a fome e, por isso, tirando uma mesa, uma toalha, uma colher, um prato, arroz, carne de boi, galinha e, inclusive, café, de seu próprio corpo, serviu-lhe uma copiosa refeição. Enquanto comia, Clóvis olhava para a mulher do peixe e a desejava, mas nada podia fazer. Tendo-se fartado, viu a mesa e tudo o que continha desaparecer. O peixe então citou-lhe uma série de alimentos a serem evitados até a próxima lua nova. Depois introduziu uma porção de coisas no corpo de Clóvis, inclusive um rádio, uma faca, uma tigela, arroz, carne de diversos animais etc. (3) Clóvis começou a ver dali mesmo a aldeia dos Canelas, a dos

(2) "Deus" é a tradução que os Krahó geralmente dão ao têrmo PUT, isto é, o Sol. Costumam também identificar PUDLURÉ (Lua) com S. Pedro.

(3) Os Krahó estão em contato permanente com os brasileiros há mais de um século. Não deve, pois, causar surprêsa que suas experiências sobrenaturais permitam a presença de pratos, tigelas, facas, rádio-receptores etc.

Apinayé, Conceição do Araguia, Carolina, enfim, todos os lugares. O peixe ordenou ainda que experimentasse os podêres dêle recebidos antes de se retirar. Clóvis tomou um pouco de algodão e o jogou nas árvores: elas imediatamente pegaram fogo e ressoou uma trovoada. Voltou então para casa. Por ter quebrado os tabus alimentares que lhe foram impostos, perdeu todos os podêres. Antes de perdê-los, porém, esteve certa vez no céu. Subiu uma noite. Lá em cima viu as mesmas coisas que há aqui em baixo: notou a presença de índios, civilizados e também de animais. Todavia tudo era limpo e não havia fôlhas caídas pelo chão. Desceu logo a seguir.

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

Finalmente temos a história do xamã Aniceto (MÃPÔK ROMRÓ INTXOTUK KAMONKO), da Aldeia de Pedra Branca. Certa vez, nesta mesma aldeia, êle adoeceu. A cabeça lhe doía. Mandou então sua mulher para a casa do irmão dela e ficou sòzinho, chorando... Uma seriema aproximou-se da casa, chegou à porta e cumprimentou Aniceto. Inteirada de sua enfermidade, doou-lhe "coisas" e marcou-lhe um encontro para dois dias depois. Aniceto foi procurá-la no local combinado e, com seu auxílio, curou-se. Para experimentar os podêres de Aniceto, a seriema pôs um feitiço em seu próprio filhote e pediu a êle que o retirasse. O índio extraiu um ôvo de calango do pequeno animal e êle ficou bom.

Estudando com atenção os quatro depoimentos acima apresentados, verificamos que êles possuem algo de comum entre si: narram eventos semelhantes colocados numa mesma ordem diacrônica. Podemos, por conseguinte, sintetizar

cada uma dessas histórias em uma série de orações (4). Cada uma delas se constituiria na atribuição de um predicado a um sujeito. Se escrevêssemos cada relato no sentido horizontal, de modo que um ficasse debaixo do outro, as orações semelhantes se agrupariam em colunas no sentido vertical. Concluimos daí que as quatro histórias possuem a mesma estrutura. Se fizéssemos representar o conteúdo de cada coluna por uma só oração, teríamos um esquema que poderia ser considerado o modêlo dêsses relatos e se aproximaria do seguinte:

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

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

O "mito coletivo"

Na tentativa de apresentação de uma relação entre dois elementos, acabamos de descrever o primeiro, isto é, os

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

"mitos individuais", têrmo com que designamos as histórias vividas pelos xamãs ao receberem seus podêres sobrenaturais. Passemos então à exposição do segundo elemento, uma história conservada pela tradição tribal e em que todos os membros da sociedade Krahó acreditam e que resolvemos chamar de "mito coletivo" para distinguir das quatro já apresentadas. Trata-se das aventuras de um homem que subiu aos céus: Procuraremos resumir a versão que obtivemos do índio Messias (AUÔT KRÓ PURUPOK).

Existiu outrora um índio chamado Turkren. Certo dia dirigiu-se à roça, colheu raízes de mandioca, ralou-as e, terminado o serviço, adormeceu. Uma formiga, porém, entrou-lhe na orelha, que começou a inchar contìnuamente. Nesta ocasião sua aldeia estava mudando de sítio. A mulher dêle, que o enganava, mantendo relações sexuais com o irmão do marido, pediu-lhe para esperá-la até que terminasse um jirau na nova aldeia. Turkren, todavia, ficou esquecido e abandonado. Um bando de urubus o encontrou e resolveram cuidar do enfêrmo. Chamaram vários passarinhos, até que um dêles conseguiu extrair a formiga de sua orelha. Em seguida os urubus o levaram para o céu, não sem antes discutirem com os urubus-reis, que se diziam mais resistentes para levantar o homem, o que os urubus negavam. Tendo chegado lá em cima, um gavião, muito bom curador, saiu para caçar e trouxe um jaó, o qual, Turkren teve de comer cru. Depois o gavião caçou uma ema nova e êle comeu outra vez do mesmo modo. Em seguida um urubu desceu à terra e apanhou excrementos humanos, mas o índio recusou-se a comer. Turkren ficou bom. Realizou-se, então, no céu a festa de PEMB-KAHOK; os índios naquela época não sabiam fazê-la; Turkren é que lhes ensinaria ao voltar do céu. Mais tarde, o gavião levou-o para visitar o raio (AKRÃTI). Êste tomou buriti sêco, acendeu-o no fogo e depois atirou-o para dentro de um rio, fazendo ressoar uma trovoada. Resolveu-se então experimentar os podêres de Turkren: um pássaro, TEPKRITI, desceu e capturou dois peixes, colocando-os em cima de um "toro". Turkren transformou-se em lontra e os comeu. Em seguida metamorfoseou-se em TUTUTI (pomba). O gavião desconfiou que o índio queria voltar para casa. Mandou que os urubus lhe trouxessem os pertences para baixo e o próprio Turkren desceu transformado em fôlha de sambaíba. Ficou em casa de sua mãe. Bom curador, percebendo agora que sua mulher o enganava com seu irmão, surpreendendo-os juntos um dia, transformou-se em formigão e picou a ambos nas partes sexuais. Mais tarde, quando êles

sem o saberem vieram-lhe queixar-se do animal que os ferira, Turkren os curou. Como sua mulher estava grávida mas teimasse em negá-lo, êle fêz-lhe sair o filho do ventre. Um outro curador, chamado Kuok, desafiou Turkren a mostrar seus podêres. Êle então se transformou em diversas aves, enquanto o desafiador não conseguiu nada.

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

Relação entre o "mito coletivo" e o "mito individual"

Se tomarmos o mito apresentado acima e o dividirmos em pequenas unidades da mesma natureza daquelas que propusemos para os quatro relatos anteriores, nós o estaremos decompondo naquilo que Lévi-Strauss convencionou chamar de "mitemas" (5). Colocando-se os mitemas na seqüência em que se apresentam no mito, verificaremos existir uma conformidade quase total com o modêlo dos depoimentos dos xamãs, já apresentado. Há, porém, algumas diferenças que vamos apontar. Em primeiro lugar, Turkren entra em contato com mais de um ser e não apenas com um só animal, como o pretendem ter feito os xamãs entrevistados. Êstes vários entes, entretanto, realizam as mesmas ações que nos depoimentos dos curadores cabem apenas a um só: curar, alimentar, doar podêres mágicos e fazer o receptor experimentá-los. Em segundo lugar, o mito de Turkren apresenta dois elementos não encontrados no modêlo que elaboramos: a) a não observação dos deveres conjugais pela mulher do curador; e b) a disputa entre xamãs. Ora, o primeiro elemento só poderia ocorrer entre xamãs casados, mas existem curadores solteiros; além disso, a irresponsabilidade da espôsa apresenta dois aspectos: no início do mito ela serve para explicar o estado de abandono, de isolamento, em que ficou Turkren e isso satisfaz ao nosso modêlo. No final do mito ela se torna pretexto para o xamã usar seus recursos como feiticeiro, isto é, para causar dano, eventualidade a que está sujeito qualquer curador Krahó, embora nunca a revele.

---

(5) **Lévi-Strauss,** Claude — "La Structure des Mythes", in **Anthropologie Structurale,** Plon, Paris, 1958, pp. 233 e 236.

Quanto à disputa de xamãs, ela se refere, por certo, à confirmação dos podêres mágicos pela comunidade. Aquêles xamãs que falhassem fragorosamente na utilização de suas fôrças, cairiam no ostracismo. Talvez isso esteja relacionado com a devolução ou perda dos podêres, como vimos em dois dos depoimentos já transcritos resumidamente. Seria uma explicação para um fracasso de efeito temporário ou definitivo no prestígio perante a comunidade.

Acrescente-se que êsses dois ítens também faltam em outro mito Krahó que, no mais, segue o modêlo que apresentamos. Trata-se da história de um menino barrigudo e comedor de terra que foi levado por um jacaré para o seio das águas de um ribeirão. O jacaré curou-o e alimentou-o durante um certo período, enquanto o ensinava a cantar e a curar. Depois de instruído, o menino voltou à aldeia, onde transmitiu para os outros índios a arte de cantar.

Cremos poder concluir, portanto, que os "mitos individuais" vividos pelos xamãs e certos mitos aceitos e conhecidos através da tradição por tôda a sociedade Krahó, como o de Turkren, se adaptam ao mesmo modêlo; possuem, assim, estruturas isomórficas. A relação que desejávamos indicar era, pois, uma relação de identidade. Alguns indivíduos, se não todos, ao se tornarem xamãs, reviviam o mito de Turkren.

O problema do aprendizado

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

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

Segundo Curt Nimuendajú, entre os Ramkokamekra, um aprendiz de xamã deve abster-se de bolos de carne ("papa-

rutos"), e qualquer outra espécie de carne durante um mês; deve evitar relações sexuais e esfregar no corpo pedaços de uma certa raiz amarela, para ser visitado pelos espíritos, que finalmente lhe aparecerão em sonhos. Depois de anunciar êsse resultado na praça, será considerado xamã (6). Ainda entre os mesmos índios, um enfêrmo pode procurar instrução com os espíritos de seus ancestrais sem auxílio do curador. Para isso, faz-se mister o isolamento: deve fazer um tapume de esteiras em tôrno de sua cama, usar bastão de coçar e evitar conversar com outras pessoas. Pode assim esperar vê-los em sonho (7). O índio Apinayé, como podemos deduzir das informações de Nimuendajú, atinge o status de xamã com ajuda de uma visão sobrenatural ou mesmo sem ela. Como exemplo do primeiro caso, temos a história de Katam (8), que por duas vêzes sonhou com seu irmão falecido, o qual lhe aconselhava a cuidar do bem estar da aldeia e lhe prometia ensinar a curar as doenças. Tempos depois Katam experimentou curar seu chefe, Matuk, e, tendo-o conseguido com sucesso, passou a ser considerado por todos como xamã. No segundo caso, o xamã escolhe um rapaz depois de examinar-lhe as palmas das mãos e os olhos. Ensina-lhe o uso do tabaco, o jejum, a abstinência sexual e lhe esfrega as mãos e o peito com substâncias mágicas. Finalmente, o mestre tira as próprias fôrças das mãos e do peito, passando-as ao aprendiz. Entretanto, referindo-se a esta última forma, Nimuendajú afirma que nunca viu um dêstes discípulos (9).

Podemos supor que o aprendizado entre os Krahó, quer formal, quer informal, ao invés de ser um processo independente para conduzir à situação de xamã, combinar-se-ia com o reviver do mito. É o que as informações de Nimuendajú, principalmente sôbre os Ramkokamekra, que já citamos, nos fazem imaginar: a abstinência de certos alimentos e as demais regras a serem seguidas pelo discípulo de xamã teriam por função colocá-lo num estado de fraqueza física e numa tal situação psicológica que culminaria no pretenso contato com os espíritos. Nimuendajú não nos descreve em detalhe o sonho de nenhum dêsses aprendizes, mas não seria impos-

---

(6) **Nimuendajú**, Curt — "The Eastern Timbira", University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 41, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1946, p. 239.

(7) Ibidem, p. 237.

(8) **Nimuendajú**, Curt — "Os Apinayé", Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, tomo XII, Belém, 1956, p. 109.

(9) Ibidem, p. 114.

sível que tivesse a mesma estrutura do mito Krahó de Turkren. Aliás, os Ramkokamekra dispõem pelo menos de dois mitos que se adaptam ao mesmo modêlo, já esquematizado no decorrer desta comunicação: o de Yawé e o de Hahak ([10]). E os Apinayé apresentam um: "a visita ao céu" ([11]). Todos os três seriam, portanto, outras versões do mito de Turkren.

Êste apêlo aos dados de Nimuendajú visou a demonstrar que: a) entre os demais Timbira nada parece impedir que o aprendiz de xamã reviva o mito de Turkren; b) se os Krahó possuírem um aprendizado formal semelhante, êle pode não só combinar-se com o reviver do referido mito, como também favorecer o aparecimento dêsse fenômeno psicológico.

Conclusão

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

a) a par do aprendizado objetivo, a sociedade Krahó oferece aos candidatos ao xamanismo, uma via de acesso subjetiva estruturada, cujo conhecimento êles adquirem através de um mito;

b) como todos os membros desta sociedade acreditam neste mito, o xamã, tendo-o revivido, adquire um precedente considerado real, o que lhe permite acreditar sinceramente nos próprios podêres, legitimando sua ação ([12]);

c) cada sucesso do xamã contribui para que os membros da sociedade revigorem cada vez mais sua crença no mito que o xamã reviveu.

Esta comunicação se inspirou no artigo de Lévi-Strauss "A Estrutura do Mito" ([13]), em que o autor procura uma fórmula para interpretação dos mitos. Aqui, entretanto, não foi nossa intenção explicar, mas identificar algumas versões

---

(10) **Nimuendajú**, Curt — "The Eastern Timbira", op. cit., p. 246 e 247.

(11) **Nimuendajú**, Curt — "Os Apinayé", op. cit., pp. 138 e 139.

(12) Como nos mostrássemos espantado quando o curador Zèzinho nos disse que um gavião lhe ensinara a curar, êle indagou: "E não foi o gavião quem ensinou a Turkren?", como se dissesse: Se Turkren, em cuja existência e veracidade de sua história todos acreditamos, recebeu ensinamentos de um gavião, por que não pode acontecer o mesmo comigo?

(13) **Lévi-Strauss**, Claude — "La Structure des Mythes", op. cit.

de um mesmo mito. Quem se propuser a interpretá-lo, ao consultar tôda a mitologia publicada dos Timbira, talvez julgue poder incluir como versões dêle, muitas variantes que à primeira vista parecem estar ligadas a motivos inteiramente diversos. Tal seria o caso dos mitos de "Aukê", "A anta que emprenhou a cunhã", "A mulher e a cobra", colhidos por Harald Schultz entre os Krahó ([14]). A procura de tôdas as versões dêsse mito e sua interpretação evidentemente contribuiria para uma compreensão maior da função do xamã dentro da sociedade Krahó.

(14) **Schultz,** Harald — "Lendas dos Índios Krahó", Revista do Museu Paulista, Nova Série, vol. IV, S. Paulo, 1950, pp. 49-163.

Biblioteca Digital Curt Nimuendajú - Coleção Nicolai
www.etnolinguistica.org