

**EDWIN B. REESINK**

*Imago  
Mundi  
Kanamari*



IMAGO MUNDI KANAMARI



# **IMAGO MUNDI KANAMARI**

**Edwin B. Reesink**

**Editora Universitária UFPE  
Recife 2016**

**Universidade Federal de Pernambuco**

*Reitor:* Prof. Anísio Brasileiro de Freitas Dourado

*Vice-Reitora:* Profa. Florisbela de Arruda Camara e Siqueira Campos

*Diretor da Editora:* Prof. Lourival Holanda

**Programa de Pós-Graduação em Antropologia**

© Edwin Reesink 2016

**Conselho Editorial do PPGA-UFPE**

Antônio Motta, Bartolomeu F. de Medeiros, Carlos Sandroni, Danielle Pitta, Edwin Reesink, Josefa Salete Cavalcanti, Judith Chambliss Hoffnagel, Lady Selma Albernaz, Marion Teodósio, Mízia Lins Reesink, Parry Scott, Peter Schröder, Renato Athias, Roberta Campos, Roberto Motta, Vânia Fialho

**Comissão Editorial do PPGA-UFPE**

Antonio Motta, Edwin Reesink, Judith Hoffnagel

**Coordenação do PPGA**

Mízia Lins Reesink, Peter Schroder (Vice)

Catalogação na fonte:

Bibliotecária Kalina Ligia França da Silva, CRB4-1408

---

R329i      Reesink, Edwin Boudewijn.  
                Imago mundi Kanamari / Edwin Boudewijn Reesink. – Recife : Ed.  
                UFPE, 2016.  
                410 p. : il.

Inclui referências.  
ISBN      978-85-415-0843-8      (broch.)

1. Índios da América do Sul – Amazônia. 2. Índios Kanamari – História 3. Índios Kanamari – Mitologia. 4. Índios Kanamari – Lendas I. Título.

980.41

CDD (23.ed.)

UFPE (BC2017-009)

---

Todos os direitos reservados aos organizadores: *Proibida a reprodução total ou parcial, por qualquer meio ou processo, especialmente por sistemas gráficos, microfilmicos, fotográficos, reprográficos, fonográficos e videográficos. Vedada a memorização e/ou a recuperação total ou parcial em qualquer sistema de processamento de dados e a inclusão de qualquer parte da obra em qualquer programa juscibernético. Essas proibições aplicam-se também às características gráficas da obra e à sua editoração.*

*Aos ancestrais,  
míticos e reais.*

*Where is there substance in a universe composed of events?  
(Paul Muad'Dib, em Dune Messiah)*



## NOTA SOBRE A CONVENÇÃO GRÁFICO-FONÉTICA

A transcrição do Kanamari, e especialmente, o modo de escrever esta língua, somente podia ser provisória, tendo em vista que não sou linguista e que quase não existia nenhum texto em Kanamari, a não ser alguma coisa publicada pelo New Tribes (ver as publicações de Groth), que utiliza um modo de transcrição pouco próprio em alguns aspectos. Diga-se, de passagem, que um problema adicional para mim foi a dificuldade de saber distinguir entre a vogal curta e a longa, diferença relevante, por exemplo: em wara e waara, que existe na língua, segundo o linguista Queixalós (informação pessoal, em 2002). Da proposta de M.Silva et.al., por outro lado, a transcrição difere em usar i em vez de e, tendo em vista que isto se aproxima com o uso em português, e utilizo o ʒ em vez de â, para ressaltar um som ausente em português (mas semelhante ao presente em inglês, como em “cut”, razão pelo qual os americanos (em Groth) usam o u, inaceitável pelo uso em português).

Este uso é muito próximo do usado por Ma. R. Carvalho (2002: 11), que também adota uma solução que se aproxima do uso no português brasileiro. Segundo a autora, a vogal ʒ é “alta central fechada, não arredondada”, a consoante dj é “africada alveolar sonora” e a consoante h é “fricativa alveolar sonora”.



# introdução



O título desse livro se refere às narrativas míticas do povo indígena Kanamari e as noções socioculturais contidas na sua cosmovisão. A pesquisa de campo principal que deu origem a esse livro se realizou em 1984, enquanto que em 1988 consegui fazer uma pequena temporada adicional. No ano de 1993, a pesquisa redundou em uma tese de doutorado no Museu Nacional, defendida no início de 1994<sup>1</sup>. A escolha dos Kanamari do alto rio Jutai (Amazonas) se deveu a uma série de circunstâncias e razões. Creio ser importante, aqui, contextualizá-las.

Inicialmente, a escolha para o objeto de tese havia recaído sobre um estudo etnográfico mais amplo e mais aprofundado dos Kiriri de Mirandela, Bahia. Um estudo desse tipo se fazia bastante necessário, dado a escassez de pesquisas etnográficas de maior duração entre os povos no Nordeste brasileiro, negligenciados politica e socialmente pela sociedade nacional dominante. Em grande parte da antropologia dessa época, esses povos eram vistos como de pouco interesse etnográfico e teórico, senão, no pior caso, sendo mesmo objeto de preconceito semelhante ao preconceito étnico nacional brasileiro do “índio falso”, “não autêntico”. Ou seja, aquele que é discriminado pelo fato de que não é mais considerado “índio”, sem, paradoxalmente, poder deixar de ser um “descendente de índio”, e, portanto, sofrer uma dupla discriminação por continuar “diferente” sem ser um “diferente” em sentido pleno, um “índio real” como exigido para a sua “diferença” e subordinação étnica assimétrica (Reesink 1983). Ou seja, na visão regional e nacional, tratava-se de um grupo chamado, na maioria das vezes, mas nem sempre, de “caboclo”: pessoas inferiores por serem descendentes de índios, mas que não mais faziam jus à categoria de “índio”. Nos anos setenta e anos

---

1 Agradeço ao CNPq, que apoiou minha permanência no PPGAS com uma bolsa de doutorado. Agradeço também a todas as pessoas que de alguma maneira ajudaram na feitura da tese. Sem nominar ninguém, creio que essas pessoas saberão reconhecer as suas contribuições e, igualmente, estarão conscientes da minha gratidão pelo que fizeram. Todas elas influenciaram de algum modo o presente texto.

oitenta, vários grupos desses “caboclos” lutaram contra a dupla discriminação e tentaram se redefinir, e se *autoconvencer* a si mesmo de ser “índio”, enquanto também estavam tentando *alterconvencer* a população não-cabocla e, em particular, o Estado (a Funai, mas também nas diversas ramificações burocráticas) da justiça do “reconhecimento” de sua “indianidade”.

A “etnologia das terras baixas” para o Nordeste brasileiro somente recebeu um impulso decisivo com a chegada de Pedro Agostinho no Departamento de Antropologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia. Convidado, nos fim dos anos sessenta, para compor o quadro do Departamento para que esse pudesse ser um Departamento autônomo, certamente um dos primeiros no país, Pedro Agostinho vinha de um estudo pioneiro sobre o ritual Kwarip do povo Kamayurá. Seu projeto consistia em continuar nos estudos do Alto Xingu, porém, seu senso de responsabilidade o levou a pensar nos povos indígenas na Bahia, logo mais ampliando o interesse para todo o Nordeste<sup>2</sup>.

O Programa de Pesquisa sobre os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro (inicialmente com outro nome), PINEB, tomou forma a partir de dezembro de 1971, quando Pedro Agostinho e um grupo de estudantes da UFBa visitaram Barra Velha, a aldeia mais importante dos Pataxó, na região de Monte Pascoal (veja, por exemplo, Agostinho 1993; Carvalho e Carvalho (org.) 2012: 25). Nota-se que as informações sobre os povos nordestinos eram tão escassas que, o que os levou a viajar, foram notícias de jornal sobre eventos nos anos 50.

---

2 Por volta do ano 1970, o antropólogo que liderava as pesquisas sobre o que chamou de “fricção interétnica” – dentro de um “sistema interétnico de dominação” –, Roberto Cardoso de Oliveira, também se interessou por um povo nordestino, os Potiguara. Partia-se do pressuposto de que esses povos que se situavam basicamente no fim de um processo de aculturação, imposto pela sociedade brasileira envolvente. O resultado da pesquisa do seu aluno, Paulo Marcos Amorim, versou, desse modo, sobre “índios camponeses”, e certamente contribuiu para um início da retomada da etnologia nordestina. No entanto, em primeiro lugar, esse esforço não teve seguimento em outras pesquisas, nem no mesmo povo, nem entre outros, nem por parte desse autor, nem por parte de outros estudantes de Cardoso de Oliveira. Em segundo lugar, a etnografia ainda se mostrava em uma etapa inicial. Nesse sentido, a pesquisa de campo, no fim dos anos sessenta, de Ma. de Lurdes Bandeira entre os Kiriri de Mirandela, se mostra bem mais rica em dados etnográficos. Essa pesquisa já foi realizada com uma ajuda de Pedro Agostinho (além de outros, como Valentín Calderon), e o mesmo conseguiu que a UFBa a publicasse em forma de livro (Bandeira 1972).

Na década de setenta, empreenderam-se várias pesquisas de campo e se iniciaram as pesquisas em arquivos<sup>3</sup>. Uns poucos anos depois do início do PINEB, por volta de 1976-7, eu fiz uma pequena pesquisa entre os Kaimbé de Massacará e desde então me filiei a esse Programa de pesquisas. Desse modo, fazia sentido a intenção inicial de aprofundar a etnografia Kiriri, vizinhos dos Kaimbé, e que estavam em forte processo de reorganização política<sup>4</sup>. Como eu já tinha feito uma modesta pesquisa entre seus vizinhos, já conhecia a literatura sobre a história desses povos e mantinha algum contato com os Kiriri na sua terra, a proposta de pesquisar entre este povo seria uma sequência lógica do mestrado.

Alguns acontecimentos me desviaram deste propósito. Um dos mais influentes foi a interrupção do curso previsto para o doutorado, quando, logo após terminar os créditos, fui chamado para ocupar, mediante concurso público, uma vaga de professor de antropologia na Universidade Federal da Bahia. Tal fato implicou, naturalmente, em assumir os encargos normais de docente, em face do que a liberação para a pesquisa e a redação da tese passava a depender das circunstâncias prevalecentes neste Departamento de Antropologia. Diga-se que o Departamento, desde o início, fiel à sua política de estimular a qualificação dos seus docentes, sempre cooperou dentro do que a situação permitia. Sendo assim, obtive licença de um ano para realizar trabalho de campo, em 1984, voltando a assumir as funções docentes ao término deste período<sup>5</sup>.

---

3 Uma dessas pesquisas consistiu da dissertação de mestrado de Ma. R. Carvalho, que estava na primeira visita mencionada, com o estudo do subsistema econômico dos Pataxó de Barra Velha (em 1975). Um tema pioneiro, diga-se de passagem, que, no crescimento posterior do campo, até hoje recebeu muito menos atenção do que merecia.

4 Tendo sido reconhecidos pelo Estado ainda nos anos 50, só na sua reorganização posterior os Kiriri adotaram o ritual do Toré, o qual, em outros casos, foi necessário para demonstrar a indianidade dos povos indígenas no Nordeste aos olhos dos representantes do órgão indigenista oficial. As razões da reintrodução, já que, na opinião dos Kiriri estavam retomando um ritual perdido, não se devia, então, a necessidade de reconhecimento. Na primeira viagem para Massacará, na companhia de Pedro Agostinho e Ma. R. Carvalho, passamos em Mirandela, local dos Kiriri, e descobrimos esse processo de mobilização etnopolítico que os antropólogos desconheciam totalmente. A partir daí, desenvolveu-se uma relação de pesquisa etnológica e uma cooperação indigenista com os Kiriri que, com todas as suas mudanças, perdura até o presente.

5 Aproveito, aliás, para mais uma vez externar minha gratidão aos colegas do Departamento daquele tempo.

Nesta oportunidade, a colega Ma. R. Carvalho, antropóloga do mesmo Departamento, iniciava um estudo das relações interétnicas e da etnologia dos Kanamari do alto Jutaí, escolha que recaiu sobre este povo em função do seu desconhecimento etnográfico. À época, somente o volume “Javari” do “Levantamento da Situação Atual dos Povos Indígenas no Brasil”, do então CEDI (atual Instituto Socioambiental), resumia os parcisos conhecimentos disponíveis. Apresentava-se aí a possibilidade de executar uma pesquisa complementar, de inclinação um tanto diferente, com a finalidade de começar a preencher uma das – ainda muitas – lacunas na etnologia brasileira<sup>6</sup>.

A escolha do povo indígena Kanamari derivou, pelo menos em parte, de uma aleatoriedade, tendo em vista que havia outros povos desconhecidos na região entre o Javari e o Purus. Da minha parte, a mudança de região de um “mundo de seca” (ou deserto de areia) para um “mundo de água” (ou um deserto de água) se devia a uma curiosidade pela antropologia das sociedades indígenas das terras baixas, ainda com relativa autonomia (no que concerne o funcionamento em seus próprios termos e relações). Isto não implica, é bom lembrar, em querer diminuir a importância e o interesse antropológico dos povos no Nordeste, uma outra lacuna que, em 1993, ainda estava sendo preenchida muito lentamente e que, até aquele mesmo ano, só mais recentemente tinha crescido como área de atenção antropológica. Desde então, e até o momento dessa edição em livro, sempre permaneci ligado aos estudos dos povos indígenas no Nordeste (com várias publicações durante os anos posteriores à tese). No momento da escolha dos Kanamari, os estudos amazônicos atraíam a atenção, mais especificamente, por voltar para o desafio original da antropologia: como compreender e analisar “Outras Sociedades e Culturas” na sua mais radical diferença. Afinal, é justamente a “diferença”

---

6 A colega do PINEB, Ma. Rosário G. de Carvalho, acolheu de muito bom grado a ideia de compartilharmos as próximas etapas do trabalho de campo, aderindo à verdadeira “ética antropológica”, que, na prática, às vezes é contrariada por um sentimento de posse despertado no antropólogo por “seu povo”. Acrescenta-se a isso de que o próprio inspirador do PINEB, Pedro Agostinho, sempre quis retomar seus estudos xinguanos e/ ou outros estudos amazônicos. Isso, no fim, lhe foi impossível, também devido a uma série de circunstâncias, mas vale observar de que o Programa de Pesquisa nunca quis se isolar da chamada Etnologia das Terras Baixas. O Programa sempre foi concebido como um subcampo, uma etnologia dos povos indígenas no Nordeste do Brasil, inserido dentro do campo da etnologia dos povos indígenas no Brasil/ nas Terras Baixas.

- as representações e práticas socioculturais construindo socialmente um real e uma verdade tão divergentes da sociedade de onde se origina o antropólogo - que provoca, por um lado, espanto e admiração, e, por outro, nos obriga a repensar o “real verdadeiro” das sociedades e as nossas ferramentas teórico-conceituais para tratá-lo<sup>7</sup>.

Neste sentido, o primeiro objetivo do presente livro é o de contribuir para o conhecimento sobre as sociedades amazônicas, versando sobre os resultados da pesquisa iniciada em 1984<sup>8</sup>. Com esta finalidade, a primeira parte do presente volume – Parte I – constitui uma introdução breve a alguns dos aspectos mais salientes da sociedade e cultura Kanamari. Entretanto, mesmo que o quê pretendo aqui se inscreva no projeto mais amplo de contribuir para o desenvolvimento da etnologia dos povos indígenas das Terras Baixas no Brasil, aderindo ao empreendimento dos colegas desta área, desde o início convém advertir para os limites e objetivos modestos deste trabalho. Um fator limitante importante concerniu ao trabalho de campo, feito sob condições práticas bem precárias para a pesquisa antropológica, totalizando um período inicial de uns sete meses e meio no ano de 1984. Esse período se deu no tempo em que a Funai chamou todos os Kanamari do alto Jutai para se juntar em uma grande aldeia, mais próxima da junção do Jutaízinho e o Juruazinho (formadores do Jutai). Sem entrar em detalhes, deve ser fácil de ver, que construir uma única nova aldeia e abrir novas roças nesse local – que se encontrava há pelo menos alguns dias de viagem das aldeias antigas, e das roças em produção, causa uma agitação e turbulência social considerável. A presença de uma equipe de pesquisa sísmica na região, uma empresa contratada pela Petrobras, mas conhecida por todos como “Petrobras”, ain-

---

7 Por outro lado, passando um olho muito rápido sobre o estado atual dos estudos dos povos indígenas no Nordeste desde 1993, a questão básica continua válida: qual é realmente a “diferença” no, e do, Nordeste indígena, quais as “diferenças” de cada um desses mundos vividos e sociocosmológicos nordestinos? Embora notemos avanços importantes em etnografia e análise, é possível se perguntar em que medida realmente sabemos e compreendemos analiticamente esse conjunto diversificado de “diferenças” e, diga-se, de como se relacionam com o passado pré-cabralina.

8 Com este fim, no intuito de documentar a mitologia e franquear o acesso para consulta e análise a quem se interessar, encontra-se também o *corpus* dos mitos coletados publicados em um volume separado, *Narratio Kanamari*.

da contribuiu para um clima mais agitado em todo o alto do rio (Reesink 1996). E tudo isso ocorreu exatamente no tempo da pesquisa. Uma visita de pouco mais de um mês à aldeia em 1988 mostrou uma situação social mais calma, normalizada, mas, por vários motivos (inclusive doença), não pode ser estendida. Por fim, trabalhei um mês e meio com um colaborador na cidade de Eirunepé, Juruá, principalmente para transcrever e traduzir mitos. A situação difícil em campo, junto com a falta quase que absoluta de informação anterior, impediu a aprendizagem mais efetiva da língua Kanamari. Conduzimos a pesquisa em português, aprendendo a sua variante regional e um vocabulário restrito das palavras mais importantes e frases curtas em Kanamari. Apesar desses obstáculos, conseguimos um *corpus* mitológico bem razoável<sup>9</sup>.

Quando entramos em campo, não tinha sido definido qual seria o objeto principal da pesquisa. As poucas informações existentes sobre os Kanamari também não permitiam facilmente uma definição anterior de, por exemplo, algum domínio que se destacasse como muito elaborado e teoricamente relevante. O meu orientador daquele momento, Prof. Anthony Seeger, aprovou, por sinal, a postura de tentar enfocar algum tema a partir da experiência de campo. Aos poucos, comecei a me orientar para a mitologia como área de maior concentração, seguindo, na verdade, uma das minhas predileções, área na qual já havia trabalhado. Ao mesmo tempo, tal atitude não implicou num desinteresse por outros temas. Pelo contrário, conforme o truismo antropológico de que, seja de que ponto se parta, pode-se terminar por percorrer a cultura inteira, todos os caminhos da mitologia levam também para fora dela. Nos mitos, todas as dimensões em que convencionamos dividir o real já são “faladas”, enquanto que uma das questões teóricas mais debatidas concerne à relação entre pensamento e “filosofia”, inerente a este conjunto, com os outros domínios de uma sociedade. Se esta relação, complexa, variável e necessária, determina a “mensagem” dos mitos em si, pela etiologia e os valores confirmados, invertidos e opostos – em suma, pela semelhança e diferença com outros domínios –, ela também exprime o locus social e cultural que a mitologia ocupa na teia das interrelações dos

---

9 No volume *Narratio Kanamari* se encontram um pouco mais de detalhes sobre o trabalho de campo, os narradores e algumas características do *corpus*.

domínios que reconstituímos para uma sociedade. Devo acrescentar e deixar bem claro que, nesse ponto e no que segue, mantenho a introdução e a situação da época em que foi escrita a tese, por volta de 1993. Reproduzo aqui essa introdução porque, como veremos mais adiante, mantive a redação da tese para esta publicação.

Desse ponto de vista, torna-se mister apresentar o máximo de informação e análise dos outros domínios, tarefa que aqui concentrei em algumas áreas-chave: as unidades socioculturais Djapa, parentesco, xamanismo, gênero e ritual. A primeira se refere à problemática que se expressou para o Alto Rio Negro com a pergunta: vale utilizar-se do conceito de “sociedade”?<sup>10</sup> O xamanismo se impôs pela sua força no cotidiano e a questão do parentesco se insere, mesmo que limitadamente, naquela do dravidiano amazônico. O parentesco e a construção do gênero remetem a uma problemática, retomada recentemente em termos inovadores, em que se discute o lugar da igualdade e assimetria nas culturas amazônicas. No que diz respeito ao ritual, apesar de sua importância, a sua inclusão se definire na medida em que se mostra relevante para a análise dos mitos. Dessa forma, dentro dos seus limites, espero que estes temas possam contribuir para os debates correntes na etnologia das sociedades indígenas, tais como os problemas discutidos pelo Prof. Eduardo Viveiros de Castro, professor do PPGAS que gentilmente aceitou a orientação da tese depois da saída do orientador original (1990b; 1992a e b). Vale repetir, por outro lado, que a parte introdutória aos Kanamari visa familiarizar o leitor com algumas características especificamente Kanamari e subsidiar a discussão da mitologia. Não se dedica a alguns tópicos a atenção merecida e que gostaria de se ter dado: por exemplo, como a situação social foi adversa à execução de rituais, assistimos somente uma vez a partes de dois rituais, excetuadas aí as ocasiões em que se consome ayahuasca, bem mais frequentes. O objetivo maior, assim, se refere à discussão e à análise do material mitológico, sendo a meta mais preeminente a de criar as condições para sua inteligibilidade nos termos da cultura Kanamari. Ou seja, partindo da premissa de que em certas sociedades a mitologia oferece uma entrada privilegiada ao mundo sociocultural de um pensamento social condensado

---

10 A mesma problemática, que para as Guianas, resumiu-se à indicação dos traços de “fluidez” e “individualismo”.

e coletivo, tem-se aí o locus da construção do universo em geral e das formas do social, em especial.

As culturas das terras baixas têm suscitado um debate intenso sobre os níveis estratégicos de sua análise, surgindo a proposta de uma investigação que parte da ideia fundamental da corporalidade: é nesta chave que, numa primeira declaração que chama a atenção explícita para esta abordagem, a mitologia sul-americana deve ser relida (Seeger, Matta e Viveiros de Castro 1979: 14). A lógica substantiva, como veremos, emergirá numa posição central na mitologia Kanamari. Para realizar a proposta, faço nos capítulos centrais algo não comum: tomar como ponto de partida o início do mundo e seguir o desenrolar da origem de todos os objetos e agentes deste mundo, levando em conta os indícios associativos de sequencialidade presentes no discurso dos narradores (o que não deixa de ser um arranjo com bastante arbitrariedade), para, no final, abranger todo o material mitológico. Nesta parte darei mais atenção à mencionada inteligibilidade, uma espécie de glossa extensa com, em alguns momentos, indicações de maior abstração, especialmente nas conclusões parciais de cada Parte. Desta maneira, inicio as partes centrais da tese com uma análise, e reconstituição, das condições primordiais da origem do cosmo (na Parte II), seguida pela discussão que versa especialmente sobre a origem dos gêneros (na Parte III). Após a metade do percurso, a temporalidade torna-se menos importante ainda, e as duas outras Partes (IV e V) tratam das relações de seres diferentes nos diversos domínios (interno e externamente). No final, Parte VI, ofereço um breve resumo da trajetória percorrida.

Circunscrever desta maneira o objeto em análise, não implica em propor uma definição da mitologia que se restrinja a esta dimensão. Evidentemente, como já dito, existem outras dimensões relevantes, tais como uma estética e uma afetiva, e a sua enunciação depende de atos de narrar por pessoas específicas, em benefício de ouvintes particulares, criando eventos únicos em contextos também únicos. Mas, se na esteira de Lévi-Strauss, Maranda (s.d.: 1) define a mitologia como “*as bases semióticas*” da sociedade, é porque a mitologia representa um acervo coletivo em que a contribuição e variação individuais não estão ausentes, mas, sim, subordinadas à aceitação pública. Na mesma trilha, Terence Turner (1969: 67) propôs, como sua “hipótese geral”, que a narrativa tradicional se ocupa principalmente com “(...) coordination of the individual’s subjective experience of conflict, tension, and

*diachronic change with the cultural vision of the synchronic order of the collective system*". Nesta hipótese, Turner enfatiza o importante caráter psicológico, afetivo e integrativo, do modo pelo qual a pessoa constitui a relação afetiva e cognitiva com o mito relatado<sup>11</sup>. Sendo assim, sem deixar de lado a proposição de que o referente principal do "significado" do mito deve ser o participante na cultura, o quê segundo o que procuro elaborar aqui se situa do lado da ordem cognitiva. Ou seja, parto da hipótese de que há uma construção cognitiva, coletiva e sincrônica, do mundo, e que esta contribui para que a "cultura" instaure uma ordem repetitiva e necessária para a reprodução minimamente ordenada, numa temporalidade regida pela potencialidade do caos diacrônico.

Neste sentido ainda, que fique claro que não há aqui nenhuma intenção de praticar alguma espécie de antropologia "dialógica", de reproduzir as narrativas o mais fielmente possível ao seu estilo narrativo, ou de descrever e analisar o evento do ato de contar na sua totalidade (veja, por exemplo, Tedlock 1983). Não presenciamos nenhum evento "natural" de narração mítica, e, embora tenha havido iniciativas por parte dos narradores para começar a contar e para prosseguir com outras histórias, na maioria das vezes o estímulo partiu, no começo, dos antropólogos. Os principais narradores, mesmo que todos habitantes do alto Jutai, têm origens parcialmente diversas: são oriundos de "misturas" de unidades Djapa diferentes, e, portanto, em parte pelo menos, passíveis de serem herdeiros de "tradições" divergentes, mas semelhantes. Ao que tudo indica, apesar do ideal de autonomia forte destas unidades sociopolíticas históricas, elas interagiam em intenso contato e apresentavam um jogo de diferença e semelhança, em que ligeiras variantes representavam sua singularidade a partir de um fundo cultural e linguístico comum. Também, certamente não registramos todos os mitos conhecidos por todos os narradores possíveis. Isto implica em apoio à suposição de que, quando para algum deles faltar uma versão para um mito, ele não o desconheça automaticamente. Como observou Lévi-Strauss, em prin-

---

11 No caso em questão, o reexame do mito de Édipo, a relação pessoal permanece mais hipotética, mas qualquer reconstituição, por um antropólogo, do impacto individual terá sérias dificuldades pela frente. Um dos fatores que contribui para estes obstáculos, apresenta-se na tese Lévistraussiana de que aquilo que o mito exprime, em todos os sentidos, é difícil de traduzir pelo próprio pensador, numa linguagem comum e linear.

cípio a mitologia é inesgotável e outros mitos e versões haverão de surgir. Por estes motivos, e em função do objetivo desta tese, optei por discutir todas as variantes, e, às vezes, complementar narrativas do mesmo mito entre si, ou encadear mitos diferentes sobre temas afins de narradores diversos.

Como dito, esta forma de encadeamento dos mitos e a inclusão na discussão de todas as versões do *corpus*, não é usual. Por um lado, o fato de abranger a mitologia como um todo, decorre da hipótese exposta. Ou seja, quando se postula que as bases cognitivas estejam contidas na mitologia, então a mitologia toda se torna objeto em potencial. Em segundo lugar, tal tomada de posição encontra respaldo na concepção da história dos Kanamari. Espero demonstrar, pelo menos em alguns momentos, que na visão dos participantes indígenas, a mitologia contém certa medida de sequencialidade. Em outras palavras, a mitologia se aproxima de uma história Kanamari dos Kanamari, próxima à acepção ocidental da história, na medida em que no tempo se perfaz o desenvolvimento de um estado inicial, mais simples e carente, até à plenitude da sociedade e cultura e à concepção do estado atual do mundo. Como toda e qualquer história, seguindo Lévi-Strauss no último capítulo da *Pensée Sauvage*, o ponto de vista retroativo define-se pela avaliação e concepção do ponto de chegada. Obtém-se a mesma impressão daquela inerente às noções evolucionistas ocidentais, também “tempocentricas”: o estado atual serve de parâmetro para que o início e o meio da história se caracterizem pela ausência, ou a inversão, dos componentes considerados significativos no ponto da chegada. No caso Kanamari, não parece que se pretenda uma “evolução” com estágios indubitavelmente válidos para toda a humanidade, mas um esquema bem menos rigidamente articulado, sem uma linearidade absoluta dos acontecimentos. Pelo contrário, há uma articulação bem mais fraca, de uma limitada concepção do anterior e do posterior dos tempos passados até o presente.

Para ilustrar esta assertão, incluí, sem separar em fragmentos de mitos, o discurso de um xamã na noite em que ia começar a aprendizagem de um iniciante (M54), no caso o antropólogo (que, diga-se de passagem, não passou desta fase). Na ocasião, o xamã se referiu ao período mítico inicial e chegou aos tempos “históricos”. Estes “tempos míticos” e “tempos históricos”, distinguíveis como mais ou menos distantes para os Kanamari, podem ser abarcados, em português, pelo referente “Primeiro Mundo”. Quase toda a mitologia, desde o ponto zero da criação, estará incluída nos capítulos

centrais, seguindo, no caso de haver indícios associativos, linhas de desenvolvimento sugeridas no discurso proferido. Evidentemente, dado também o caráter pouco rígido das sequências, a ordenação final deriva da imposição externa do autor, mas que se tentou tornar menos arbitrária.

Não incluí certas narrativas do tipo daquela com a qual o xamã terminou sua breve história do mundo. O evento relatado concerne à morte de “Cornel”, mencionado como assassinado em 1911, no alto Jutaí, nas anotações avulsas manuscritas de Tastevin (o padre francês que é uma das poucas fontes sobre a história dos Kanamari; Van Zoggel s.d.). Estritamente dentro da perspectiva esboçada, narrativas deste tipo pertencem ao “Primeiro Mundo”, e constituem parte significativa da visão das relações interétnicas<sup>12</sup>. Ao excluí-las aqui, não pretendo endossar alguma dicotomia entre “mito” e “história”, ou “história real” e “imaginária”. Para os Kanamari todas as histórias são verdadeiras, e a razão da omissão de uma parte deriva muito mais da necessidade de impor certo limite ao material a ser discutido. Mais, mesmo sendo um corte arbitrário, as narrativas pós-contato merecem um tratamento especial mais detalhado.

O tratamento de uma só e inteira mitologia também não tem sido usual para o antropólogo que mais se dedicou ao estudo da mitologia, e da mitologia americana em particular, Lévi-Strauss. Ele, é claro, com seus escritos, colocou tanto a mitologia como as pesquisas entre os índios na América do Sul bem mais na frente da cena antropológica geral e renovou as problemáticas de ambas. Numa rápida passagem pela sua obra, vê-se que na sua primeira declaração teórica e demonstrativa (1955; aqui em 1972a), ele tratou de *um* mito e suas variantes, Édipo, considerando o “mito” o conjunto de todas as variantes. No mesmo artigo, ele ampliou um pouco o quadro com os mitos de criação Pueblo, para voltar a escolher um mito principal, e um adicional, para a gesta de Asdiwal (1958; aqui em 1978). Poucos anos depois, ele ainda procurou demonstrar a unidade profunda de quatro mitos de um mesmo povo, os Winnebago (1960; aqui em 1978). Ou seja, nesta fase, ele não dispensava análises de um ou poucos mitos. De certa forma,

---

12 Enquanto tais, fazem parte da tese de Ma. R. Carvalho, publicado em livro em 2002, e em que se discute e analisa todos os detalhes conhecidos.

a concepção de um mundo mitológico redondo e a imagem de uma espiral para a análise, propostas na introdução do *Le Cru et Le Cuit*, conjugadas com o princípio de somente ultrapassar barreiras societais quando justificadas por ligações históricas, culturais ou linguísticas, reforça a ideia de que está implícita a possibilidade de se limitar inicialmente a *uma* mitologia. Ao mito de referência, ele reserva uma análise bem detalhada, entrando nos pormenores culturais em jogo, enquanto a ampliação do quadro no primeiro momento concerne a outros mitos Bororo.

Inspirado, portanto, nestes indícios e no tratamento dispensado aos dados por Lévi-Strauss, limitar-me-ei à mitologia Kanamari (para uma extensa discussão da obra de Lévi-Strauss, v. Reesink 1988). Naturalmente, isso não implica afirmar que não há comparação. Pelo contrário, todo empreendimento deste tipo está repleto de “comparação implícita”, mas, não serão tantas as “comparações explícitas” aos muitos pontos de contato com as *Mythologiques*. Encontrar-se-ão, ao longo do texto, algumas destas referências ao *opus magnus*, especialmente quando lançam alguma luz sobre a discussão. Sobre o “Outro espelhar” dos Kanamari, os Kulina, não há tantas publicações que justifiquem uma comparação permanente, que ponha em relevo as semelhanças e dessemelhanças de cada um. Apesar disto, em alguns momentos, também o material Kulina ajuda a inspirar ou elucidar a discussão, o que será indicado ao longo do texto. Em determinado momento tentar-se-á esclarecer algo desta dinâmica entre o semelhante e o diferente entre os dois povos. Na Parte final (VI), retornarei, depois do resumo, com algumas notas comparativas e algumas observações mais aprofundadas a respeito das características da mitologia Kanamari, e seu lugar nas culturas amazônicas, em relação a certas questões, aqui apontadas brevemente, que o binômio relação mito e sociedade nos põe.

Antes de concluir esta introdução, quero aproveitar para agradecer Anthony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro como orientadores da tese<sup>13</sup>. A influência de Seeger se revela, mais indiretamente, derivada da convivê-

---

13 Seeger deixou a minha por causa do seu retorno aos Estados Unidos. Consultei Eduardo Viveiros de Castro sobre a possibilidade de uma orientação e ele, gentilmente, aceitou.

cia no Museu Nacional, enquanto eu cursava os cursos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS). A influência de Viveiros de Castro se revela mais pelas leituras de seus escritos até aquela época<sup>14</sup>. A primeira versão da tese chegou as mãos de Eduardo Viveiros de Castro em fins de 1992<sup>15</sup>, a escrita final sendo realizada em 1993 e a sua defesa ocorrendo em fevereiro de 1994. A banca consistiu dos professores Eduardo Viveiros de Castro, João Pacheco de Oliveira Filho, Julio Melatti, Marcio Goldman e Márcio Ferreira da Silva<sup>16</sup>.

Com exceção de pequenas modificações e das observações iniciais escritas sobre a etnologia no Nordeste, o presente texto segue a redação da introdução original (e seu horizonte de referência é 1993). Aqui, faço apenas algumas rápidas indicações sobre o que se produziu sobre os Kanamari posteriormente a finalização da tese. Ressalta-se que, mesmo se as pesquisas e publicações sobre os Kanamari não são numerosas, hoje dispomos de importantes trabalhos que ampliam significativamente a literatura sobre este povo.

---

14 Há de se reparar que a ideia do perspectivismo nasceu do diálogo entre Tânia Stolze Lima e Viveiros de Castro pouco tempo depois de 1993, como sobejamente sabido com os artigos publicados em Mana, em 1995.

15 Isso aconteceu porque, na década de oitenta e até o início da de noventa do século passado, não havia um limite de tempo formal para a defesa da tese. Isto passou a ocorrer em princípios de 1992. Tendo em vista a situação dos doutorandos inseridos no período pré-limite de tempo, o PPGAS concedeu um prazo para todos estes doutorandos concluírem o doutorado, o que me possibilitou finalizar a tese e defendê-la. Agradeço aqui todo o empenho do professor Márcio Goldman em encontrando soluções burocráticas, as quais me permitiram obter o doutorado. Agradeço, ainda, a Cecilia McCallum, que leu a primeira versão da tese, fazendo sugestões detalhadas e cuidadosas (que, infelizmente, nem sempre consegui incorporar).

16 Quero agradecer aqui o fato de que todos leram com muito cuidado e atenção a tese, fazendo muitas observações pertinentes. Todos discutiram bastante a tese, enquanto que o orientador caracterizou, de certa forma, toda a discussão ao observar que eu certamente iria mudar de ideias sobre os Kanamari, se continuasse a pesquisar esse povo. Tal intuito, aliás, não se realizou, descontando um breve trabalho de campo no Juruá no fim dos anos noventa (com Ma. Rosário Carvalho e Kadya Tall).

No entanto, fazer uma discussão aprofundada desta literatura posterior, implicaria em realizar uma reformulação do texto original, em que deveria haver um empenho em estabelecer um diálogo com estes novos trabalhos<sup>17</sup>, o que de fato implicaria em reescrever e repensar o texto<sup>18</sup>. Por outro lado, entretanto, ao se publicar uma tese, o autor tem a opção de escolher entre deixar o conteúdo como está ou fazer uma revisão e reescrevê-la. Deixar, assim, deixar o texto como estava, com eventuais pequenas correções. Talvez seja a opção mais interessante: pois, ao deixar o livro com o texto quase como no original, revela-se a sua *démarche* inicial de ser o primeiro esforço maior, e recente, da realização de uma aproximação etnológica dos Kanamari.

Com essas ressalvas introdutórias, creio que o leitor estará melhor preparado para a leitura que segue.

---

17 Aqui não é o lugar para avaliar a produção etnográfica mais recente, mas o leitor deve ser avisado de que o livro de Ma. Rosário Carvalho, de 2002, certamente complementa e suplementa o presente livro. Primeiro, porque o trabalho de campo foi feito em conjunto e uma série de temas que não entraram na minha tese se encontram no livro (também uma versão de sua tese). No seu livro, pode-se examinar, por exemplo, dados genealógicos e demográficos do alto Jutaí. Em segundo lugar, a autora se utiliza dos materiais do missionário Tastevin, que não foram aproveitados na minha tese. Por fim, as ideias e interpretações da tese serviram para serem testadas e repensadas no livro da colega, situação, diga-se de passagem, que faz parte de uma cooperação e um diálogo que se iniciou nos anos setenta do século passado e que continua até os dias de hoje (veja ainda, por exemplo, nosso artigo sobre a ecologia e consumo Kanamari, Carvalho e Reesink 1993). Nesse sentido, o leitor que realmente se interessa em melhor conhecer os Kanamari do alto Jutaí, deve ler o livro de Ma. Rosário Carvalho em seguida. De certa maneira, podemos afirmar que os três livros constituem uma unidade que merece ser vista no conjunto.

18 Para um maior esforço etnográfico, ver Costa (a tese de 2007; e artigos posteriores, por exemplo, 2010), que trata de outros Djapa, no rio Itacoai. Também saíram duas coletâneas de artigos de Tastevin (Faulhaber e Montserrat (orgas.) 2008; Carneiro da Cunha (orga.) 2009). A linguística também avançou. Por exemplo, W. Adelaar (2012, inform. pessoal) confirmou a inclusão do Katawixí na família Katukina-Kanamari e descobriu uma ligação distante com a língua Harakmbut (Peru, alta Amazônia na direção dos Andes de Cusco).

# PARTE I

## introdução aos Kanamari



## **Parte I: introdução**

Não existem maiores informações sobre os Kanamari na literatura antropológica, salvo as referências esparsas nas publicações do Padre Tasevin, resultante se sua estadia, entre 1905 e 1925, na região episcopal de Tefé (que incluía o médio Juruá). Nesta Parte pretendo fornecer um quadro mínimo de informações, praticamente todas oriundas do trabalho de campo, para sublinhar alguns dos traços mais marcantes da sociedade e cultura dos Kanamari.

Em primeiro lugar, os índios investem grande valor simbólico e prático numa unidade social básica chamada *Djapa*. A esta unidade nominada atribuía-se a qualidade de autonomia, e até usual autarquia, que criava o ideal de uma fronteira fortemente destacada e funcional, evocadora de uma etnicidade. Por outro lado, as mesmas unidades se relacionavam ativa e dinamicamente entre si e reconheciam uma humanidade fundamental nas unidades oponentes de sua escala, incluindo estas outras “gentes” na categoria de *təkəna* (gente). A problemática da natureza das unidades, particularmente em virtude dos seus valores ideais, cria uma tensão entre a endogamia e a modalidade de relacionamento com os outros, mais próximos e distantes. Para os Kanamari esta situação se complica quando a história do ‘contato’ obstaculiza, no seu entender, a manutenção do modelo e imperativos contingentes impingem a “mistura” às unidades Djapa.

Neste capítulo também trato, sumariamente, das relações mais ‘interrétnicas’ ainda, com os vizinhos mais relevantes no pensamento Kanamari, os Kulina e os Kaxinawá, para finalizar com a ocupação atual do alto Jutaí. No capítulo seguinte, a discussão prossegue com a apresentação do parentesco e casamento (Reesink 1989), em torno da variante dravidiana dos Kanamari. O idioma de parentesco e afinidade, como veremos, será o meio de expressão principal para as relações sociais, internamente ao Djapa, mediante a consanguinidade e os afins terminológicos, e externamente, pela negação da aliança matrimonial efetiva e pelo uso de uma afinidade virtual

como linguagem política. O terceiro capítulo movimenta-se neste mesmo espaço, ao discutir o xamanismo, atividade que articula os estados de saúde e doença com a mediação das relações externas. Internamente, em primeira instância, a diferença e a construção de gênero ocupam lugar de destaque (capítulo quarto), e que se estendem aos rituais, numa divisão de tarefas que se vincula às relações entre o social e o mundo circundante.

## **1. Os Djapa**

### *introdução*

Quando a penetração da frente “civilizada” alcançou a área dos Kanamari, estes ocupavam uma extensa região no médio Juruá, entre Carauari e Cruzeiro do Sul, e áreas adjacentes de baixos e altos rios, respectivamente das margens direita e esquerda deste mesmo eixo principal. Todos estes grupos, para os quais temos dificuldades sérias em reconstituir a localização e o padrão de ocupação na véspera da chegada das forças perturbadoras, compunham um grande conjunto de unidades Djapa. Cada Djapa, por sua vez, se distinguía por um nome próprio e, idealmente, cada um aspirava à autonomia de produção e reprodução enquanto organizado numa grande maloca. Segundo este modelo ideal (valorizado e normativo), os Djapa mantinham-se endogâmicos, mas, partilhavam de uma mesma língua e cultura. Dentro da unidade fundamental cultural, eles se diferenciavam, em maior e menor (desconhecido) grau, comportando variantes sobre um mesmo tema.

Pelo lado externo, as trocas básicas entre as unidades davam-se entre os polos da aliança política – trocas de festas e rituais – e da inimizade – ausência de contatos diretos e, em função disso, trocas de ataques xamanísticos. Todos os Djapa reconheciam, pelo menos em princípio, que as outras unidades constituíam Djapa do mesmo gênero e que todos os seus participantes eram *tʒkʒna*, gente. Deste modo, o uso da categoria Djapa não se restringe apenas a um sufixo para as unidades, mas, dependendo do contexto e momento, é possível aos Kanamari utilizarem-se de “Djapa” e “*tʒkʒna*” para referir à sua unidade total. Ou seja, não havendo um etnônimo geral para todas as unidades Djapa, cultural e linguisticamente reconhecidas como aparentadas, estas categorias, que se aplicam em diversos níveis, permitem abranger todos os “Kanamari”.

os Kanamari

No Juruá se fixou, com o tempo, o nome “Kanamari” para os Djapa que habitavam neste rio, embora, inicialmente, esta designação se limitasse a incluir somente alguns (em especial os Wiri Djapa e, aparentemente menos, os Wadjo Paranim). Outros receberem designações diferentes, tais como “Tawari” (amigo em Kanamari), ou “Bindjapas”, um raro registro, não devido às observações de Tastevin, de um viajante belga (Courboin 1901). De fato, até hoje algumas pessoas, no alto Jutaí, mais provavelmente os descendentes dos Wadjo Paranim, são capazes de rememorar a distinção e frisar a acepção originalmente mais restrita do etnônimo Kanamari. Antigamente, todas as unidades Kanamari se vinculavam a um determinado território mas poucos Djapa lograram permanecer na sua área de origem. Um dos poucos, aliás, é o Wiri Djapa, que continua, em boa parte, localizado num afluente no baixo Tarauacá.

Desse modo, o modelo ideal dos Kanamari pode ser caracterizado como uma sequência de unidades localizadas, habitantes de igarapés um pouco para dentro do curso do rio principal, particularmente o eixo do médio Juruá.



Figura 1. Modelo ideal da localização dos Djapa ao longo do rio.

Numa outra oportunidade pretendo investigar mais detalhadamente o que existe de informação a respeito dos antigos Djapa e os deslocamentos provocados pela penetração da frente extrativista no vale do Juruá (v. p.ex. Tastevin e Rivet); hoje disponível em Carvalho 2002: 82-6). Aqui vale a pena assinalar a quantidade considerável de Djapa que existiam e que o avanço da sociedade nacional desorganizou, destruindo muitos e deslocando talvez todos os sobreviventes. Os Kanamari atribuem a estes efeitos deletérios o desmoronamento do seu modelo ideal de organização social. Os Tukano e os Katukina (também Djapa) ainda mantêm, pelo que se sabe, a sua endogamia. Os Tukano parecem continuar tentando viver numa única habitação, como prova o tapiri grande que fizeram para seu abrigo numa visita à aldeia de Caraná, em 1984. Entre os Katukina ainda se encontra uma casa constru-

ida ao estilo regional mas que abriga um conjunto de famílias (dados Opan, i.p. M.Silva 1991)<sup>1</sup>. Registre-se que o grupo dos Tukano, mesmo tendo um número incerto mas aparentemente pequeno de membros, se cindiu (num primeiro momento avaliado em 40 indivíduos, Aconteceu no. 15, 1984, posteriormente estimado em 100, Aconteceu no.18). Segundo os Kanamari do Jutaí, brigaram por causa de mulheres e os dois grupos se evitam desde então: um vivendo mais no igarapé Dávi, outro habitando do lado do rio Curuena, talvez até o rio Jandiatuba. Ou seja, mesmo um grupo pequeno se mostra, atualmente pelo menos, suscetível à divisão, apesar de constituir uma única unidade conceitual e ser quase que exclusivamente endogâmico. Naturalmente, não tenho condições de avaliar em que medida este fato deriva de uma situação causada pelo contato.

Utilizarei o uso atual do etnônimo Kanamari para todos os Djapa, salvo os Tukano e os Katukina, os quais receberam um nome que se sobreponês à unidade Djapa (“Tukano Djapa” e “Onça Djapa”). Os Kanamari, hoje, se encontram espalhados, impulsionados pelas circunstâncias históricas, em boa parte fora do seu controle, ao ponto de terem chegado além da região de origem. Os Kanamari do Juruá se refugiaram no alto Jutaí, em busca de um rio menos ocupado por seringueiros, juntando-se aos poucos remanescentes de Djapa originários da área. Outros entraram no alto Itacoaí, uma parte dos quais acabou descendo o rio e se fixando no Javari. Uma outra migração levou um contingente a residir no outro lado do Solimões, no Japurá. Na região de origem, os Kanamari habitam nos igarapés, terra adentro, afluentes do médio Juruá e em algumas localidades no Xeruã, rio também afluente do médio Juruá. Por fim, alguns grupos vivem num afluente do baixo Tarauacá (afluente do Juruá, com a foz próxima à Eirunepé), estes sendo essencialmente Wiri Djapa e que têm a reputação de evitar misturas com outros Djapa.

Se juntarmos todos os Djapa conhecidos, verificaremos que esta população dispersa atinge um número que pode exceder a cifra de 1450 indivíduos (Aconteceu 1991). Ou seja, um número considerável para uma nação indígena no Brasil e praticamente desconhecida na literatura antropológica. Vale observar que, a partir do relato de um índio que participou de um con-

---

<sup>1</sup> Hoje se sabe muito mais sobre os Katukina a partir da pesquisa de Jeremy Deturche (veja sua tese: Deturche 2009). Há, inclusive, algumas diferenças socioculturais significativas, apesar da proximidade linguística.

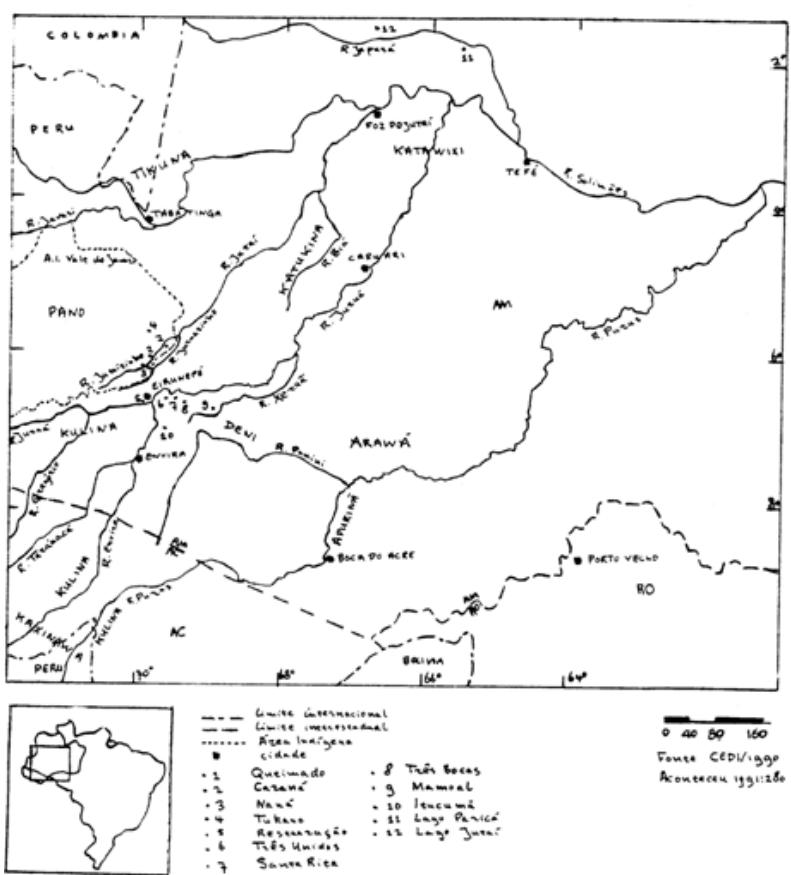
tato efetivo que durou uma tarde, é possível, mas não provável, que os índios arredios da confluência do Jutaí e Jandiatuba também pertençam aos Djapa, mesmo que com um dialeto marcadamente mais diferenciado (chamados de Warikama Djapa, os “Capivara”; alternativamente serão Pano). Os Kanamari do Juruá ainda falam da existência de um ou mais Djapa nas proximidades do alto rio Pauini (já afluente do Purus), não muito distante de uma faixa larga de sua ocupação entre o Tarauacá e o Xeruã do lado do Juruá (para melhor visualização, v. mapas 1 e 2, páginas seguintes).

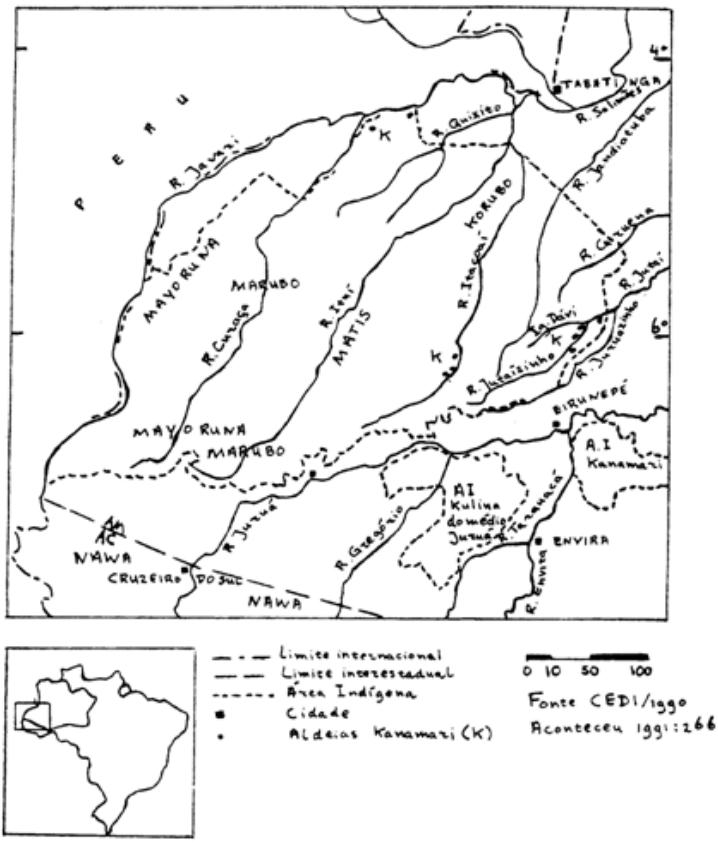
### *os Djapa históricos*

Um dos pontos mais intrigantes a respeito dos Djapa concerne o conjunto de seus traços pertinentes, especialmente em tempos históricos. Como conceber a natureza destas unidades, os Djapa, quando não temos dados históricos sobre seu funcionamento? Um dos poucos autores a se aventurar nesta área do Juruá e Purus e sugerir um modelo, elaborado a partir do material do *Handbook of South American Indians*, foi Clastres (1978). Fundamentalmente, ele conclui que são unidades residenciais independentes, que chama de “demos”, maiores do que famílias extensas, exogâmicas e, aparentemente, de descendência bilateral. Justamente o caráter exogâmico com residência pós-marital unilocal entraria em certa contradição com a bilateralidade, conferindo ao grupo local a aparência equivocada de uma linhagem. No *Handbook*, prevalece a concepção de que constituiriam pequenas unidades autônomas, e Clastres argumenta que não seriam desprovidas de relações políticas exteriores. Pelo contrário, a exogamia e o casamento com prima(o) cruzada(o), passível de vigorar tanto interna como externamente, indicam que o entrelaçamento dos grupos é muito maior do que a impressão anterior da autonomia fazia supor. Para ele, a necessidade imperiosa de relações exteriores com unidades semelhantes dá conta da transcendência da unidade, aparentemente autárquica dentro de um sistema “polidêmico”.

A informação sobre a qual se baseou o *Handbook* era muito restrita, basta ver que não há quase nenhum dado sobre a cultura Kanamari e que só se menciona o que foi publicado pelo missionário Tastevin (Métraux 1963). Este último viveu na região entre 1905 e 1925 e começou a se interessar pela cultura dos índios no bispado de Tefé, área que se estendia por uma extensão enorme e incluía o Juruá, até Cruzeiro do Sul. O próprio mapa compilado

para a Amazônia ocidental se baseia, para o Juruá e o Purus, nos trabalhos publicados de Tastevin, alguns dos mais importantes em colaboração com Rivet (Steward (org.) 1963: mapa face 508; Rivet e Tastevin 1921). Tastevin, porém, nunca publicou estudos mais detalhados sobre o que chamava os Katukina e se limitou a umas poucas informações gerais e, particularmente, a fornecer dados de localizações de grupos (como no artigo citado; entre os inéditos, no arquivo da sua ordem religiosa, está um rascunho que ambiciona dar um panorama mais cultural dos Kanamari do Juruá).





Mapa 2. Aldeias Kanamari na área indígena Vale do Javari.

O nome Katukina como mais inclusivo deriva da denominação histórica de Spix, que tomou um pequeno vocabulário de um Katukina (do baixo Juruá), e batizou a família linguística com este nome (Martius 1867: 161-163). Até hoje, este uso prevalece na linguística (v. Rodrigues 1986). Como já visto, os atuais Katukina do baixo Jutaí (no seu afluente, o rio Biá) são “Kanamari” no sentido definido, e falam um dialeto da mesma língua (com pouca variação, como testemunham os Kanamari do alto Jutaí, que se entenderam bem com um visitante Katukina). Pelo que já transpareceu sobre os Djapa, um conjunto um tanto frouxo de unidades que pretendiam autonomia, o que era transmitido pelo Handbook, se aproximava muito

mais deste valor indígena do que um quadro resultante de uma investigação sobre as relações e o funcionamento destas unidades na prática. Clastres, então, acertou ao enfatizar que as unidades necessariamente se relacionavam e que estas relações eram de suma importância. Entretanto, seu argumento de que precisavam de exogamia choça-se com a ideologia exposta e apoia-se, por sua vez, num argumento de ordem demográfica. Este, na verdade, é um problema mais complexo e bem mais difícil de solucionar.

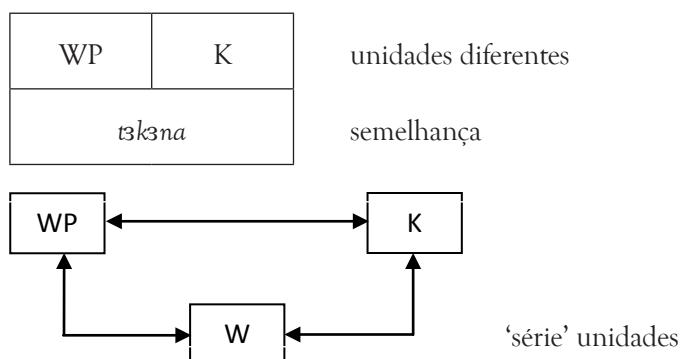
### *a lógica ‘totêmica’*

No modelo Djapa, as unidades atribuíam-se, como já assinalado, uma autonomia que incluía a endogamia, e, em última instância, pretendia, portanto, uma autarquia potencialmente completa. Como fazem os nômades Tsuanhuak Djapa (os “Tukano Djapa”), um Djapa poderia, em certas circunstâncias, se isolar e sobreviver sem contato e troca. Mas, como todos os grupos humanos desde anteriormente à invenção da cultura, efetivamente os Djapa se movimentavam num complexo campo de relações externas. O reconhecimento dos outros Djapa como gente, diferente mas semelhante, se coaduna com a conexão das suas denominações, que conferem a cada Djapa uma especificidade. Estabelecia-se, assim, uma série metafórica do tipo totêmico à la Lévi-Strauss. O leque destas denominações é bastante amplo e inclui macacos, outros mamíferos, pássaros, uns poucos insetos, peixes e sapos, embora pareça se limitar a animais e não se estender ao reino vegetal. A relação entre animal e grupo era de partilha simbólica e havia uma ligação entre os traços característicos dos animais e os traços distintivos dos Djapa. Por exemplo, o Wadjo Paranim, o macaco prego, mora só com “a gente dele” e tem uma “natureza” inquieta e brincalhona. Ou seja, prevalece a concepção de que certas características pertinentes às espécies naturais se relacionam com os Djapa, para diferenciá-los e destacar o caráter de cada unidade. Para o *kamudja* (macaco barrigudo), existia o Kamudja Djapa, relativamente aos quais Muyawan, o índio mais velho do alto Jutaí, observou que “não tem mistura não”: conforme o ideal, as espécies emblemáticas são endogâmicas.

Assim, os Djapa ganhavam singularidade pela sua identificação com os respectivos animais. O doador do nome e os participantes humanos do grupo partilhavam certos traços típicos do primeiro, ultrapassando o estado de uma analogia menos consubstanciada. Por outro lado, tal partilha não che-

gava ao extremo de uma identificação completa, na qual os indivíduos componentes da unidade se comportassem com todas as mesmas características. Evidentemente, tomar algumas destas como compartilhadas entre animal e Djapa se encaixa bem nas pretensões das unidades, quando um elemento saliente é a já mencionada endogamia das espécies. Ainda no que concerne à visão dos Kanamari acerca de sua unidade social principal, vale notar que os Djapa se relacionavam entre si ao nível das trocas simbólicas, num sentido amplo e englobando as trocas materiais ‘econômicas’. A troca de festas e rituais, que incluía sempre as valorizadas “animação” e comida, se constituía no nível de integração possível entre os Djapa, quando se excluíam as trocas matrimoniais como meio preferencial de alianças intercomunitárias.

De fato, se a própria humanidade entrou na cultura mediante um processo em que a relação dialética com outros grupos do mesmo gênero desempenhou um papel fundamental (outra maneira de formular as teorias de Tylor e Lévi-Strauss), obviamente, um Djapa também não deteria o poder de se manter num isolamento esplêndido (um “entre nós” sonhado). Num plano ontológico, as identidades relacionais em jogo necessitavam do outro, semelhante do mesmo nível, para constituir mutuamente a identidade/alteridade. Neste sentido, o esquema totêmico somente é operacional quando há mais de uma unidade, numa lógica que contradiz a premissa cultural de autarquia potencial dos Djapa. A lógica simbólica requer a presença de mais de um elemento e concerne a uma oposição, em que um componente básico fundamenta a semelhança (ser *t3k3na* e Djapa), e o nome fornece a diferença. Esta lógica da semelhança e diferença, já apontada por Radcliffe-Brown, pode ser representada da seguinte forma:



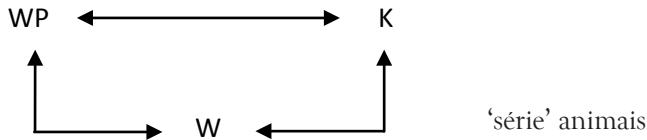


Figura 2. Resumo das relações simbólicas entre os Djapa.

*t3k3na* = gente; WP = Wadjo Paranim (macaco prego); K = Kamudja (macaco barrigudo) ; W = Wiri (queixada).

No primeiro diagrama expressa-se o caráter intrinsecamente dialético do jogo da semelhança fundamental e da diferença simultânea. No segundo diagrama se projeta, também de modo reduzido, o campo dos Djapa que perfazem o conjunto de unidades, próximas em língua e cultura. Para evitar uma restrição à ideia da série totêmica, introduzi, no plano dos Djapa, as relações entre três unidades, na forma de um triângulo, para demonstrar como todas se relacionam potencialmente com todas as outras. Ou seja, quando Lévi-Strauss apresentou a ideia de que se tratam de duas séries paralelas, entre Natureza e Cultura, ele se inspirou, talvez, na apresentação das séries dos diagramas que Saussure utilizava para mostrar mais claramente o que entendia com seu conceito de ‘valor’ das palavras (Josselin de Jong 1974: 68). Neste caso, o ‘valor’ deriva do sistema de relações na série das palavras já formadas.

Numa visualização feita por um linguista, este alinha duas séries paralelas, a cadeia sonora e a cadeia dos conceitos, que devem ser recortadas em sincronia para que corresponda uma à outra (Ducrot 1971: 60-61). Esta inspiração, admitida a existência, induz a pensar a Natureza e a Cultura como homologias ou analogias, e como um código natural serve de suporte para uma estruturação social. Isso parece válido, e nos leva, desde já, a verificar como os signos naturais funcionam como meios de expressão das relações sociais: a Natureza, para os Kanamari, aporta os meios de pensar relações. Somente deve-se acrescentar que a ideia não se esgota em duas ‘séries’, mas que se aplica a outra regra de Lévi-Strauss, de que se deve levar em conta todas as relações entre os elementos (nas famosas regras metodológicas, em Totémisme Aujourd’hui; 1985a: 26-27). Em função disto, optei por um dia-

grama em que minimamente se exprima que todas as unidades se relacionam e se opõem mutuamente.

A ideia da série mantém o aspecto relevante, para o nosso caso, de que importa a distância entre as unidades em questão. Como prevalecia semelhança e diferença entre uma quantidade bem maior de Djapa (pelo nome conhece-se facilmente mais de vinte), toco aqui nos aspectos em que repousava o dinamismo do campo, contendo, virtualmente, tanto a aliança das relações amistosas, como a inimizade das relações inamistosas. Do ponto de vista de um Djapa, tratava-se de um campo dinâmico de relações externas. A princípio, qualquer outro Djapa provocava desconfiança, que, na medida em que se estabeleciam as trocas e se avançava no plano da amizade, poderia ser mitigada e transformada em aliança política.

Neste contínuo de relações exteriores, a distância física e a distância social em princípio se sobreponham, muito embora, muito provavelmente, não coincidissem tão bem. Proximidade física não deve se constituir em garantia automática de boas relações de vizinhança, mas desconhecimento dos distantes garantia, com certeza, o medo da distância social e do ataque xamanístico. Nesse sentido, obtém-se a imagem de que, do ponto de vista de cada um destes grupos, havia um gradiente de grupos cultural e linguisticamente afins, com os quais se mantinham relações que variavam entre a mais estreita aliança e proximidade, e o desconhecimento absoluto que criava um vácuo, de onde provinham os ataques xamanísticos.

Em resumo, todas as unidades Djapa perfazem um conjunto em que todas se reconhecem mutuamente, a princípio, como “*Djapa*” e “*tɔkɔna*”. Este reconhecimento subjaz ao uso do termo Djapa como, em seu nível mais abrangente, equivalente a todo o conjunto Kanamari. Como visto, os Katukina também se incluem neste conjunto, já que partilham da mesma língua, numa variante dialetal próxima, e, provavelmente, da mesma cultura. Os contatos com esta unidade são muito esporádicos, por causa da distância com o rio Biá, mas sua definição como Djapa e gente está fora de dúvida. O caso dos Tukano é mais complicado. Eles, por um lado, partilham da mesma língua e mesma cultura (ao que parece, por exemplo, no que toca ao xamanismo e ao parentesco e casamento) do resto do conjunto, e, neste sentido, se inserem entre os Djapa. Por outro lado, os Tukano têm uma história de contato obscura, em que parecem ter feito contatos e revertido

ao isolamento, até que os Kanamari do Jutaí resolveram “amansar” estes “índios brabos”. Os Kanamari chegaram a organizar expedições para o estabelecimento de contato pacífico, e alcançaram êxito na tarefa autoimposta. Passou-se à paz e dividiram casa e comida em alguns momentos, comportamento, como vimos, próprio de aliados. Houve até uma troca de mulheres, sendo que somente a mulher Tukano continuou casada na aldeia Caraná, dos Kanamari, enquanto a mulher Kanamari não suportou a vida nômade dos Tukano. Os contatos com um dos grupos Tukano continua, de modo bastante intermitente.

O interessante deste caso naturalmente se refere ao fato de os Tukano Djapa serem nômades e praticarem caça e coleta como estratégia de subsistência. Dessa maneira, ocupam um lugar excepcional no conjunto dos Djapa, adeptos de uma horticultura bem ancorada na economia e parte essencial da sua concepção de uma vida social correta. Vale lembrar, só como exemplo, da importância da caiçuma de macaxeira no cotidiano e na construção dos laços externos. A primeira coisa que se faz ao se encontrar um estranho, normalmente será convidá-lo a tomar caiçuma. Ora, os Tukano aproveitavam tubérculos da floresta como complemento da carne, mas não tinham plantação de qualquer tipo de planta domesticada. Se juntarmos a isto o fato de estarem sem contato com a sociedade regional, compreender-se-á porque os Kanamari os consideravam como “bruto”, num estágio de atraso cultural marcado pelo não possuir “nada”.

Por outro lado, os Kanamari se consideravam, e se consideram, superiores e se encarregaram de transmitir-lhes conhecimentos horticulturais e de repassar-lhes bens industrializados. Esta ação ‘civilizatória’ não era desprovida de interesse próprio e não ficou sem contrapartida. Assim, a atitude Kanamari perante os Tukano indica como elementos culturais preferenciais influenciam na avaliação dos outros Djapa, fazendo com que o seu julgamento dos Tukano, sobre serem “gente”, seja ambíguo, ao contrário de um grupo como o Katukina: traços fundamentais os incluem entre os Djapa, mas faltam-lhes todas as características que devem definir a verdadeira vida social humana. Diga-se de passagem que a hipótese mais provável para o seu modo de vida é a ‘regressão’ de uma horticultura anterior. Atualmente, comenta-se que vivem perambulando numa área grande, entre pequenas roças dispersas, plantadas com banana e alguma macaxeira.

### *os povos vizinhos*

Os casos dos Tukano e Katukina já demonstram como as relações exteriores adquirem um caráter dinâmico nada desprezível, entre o desconhecimento, e a tensão daí resultante (os Kanamari ameaçaram deixar os corpos dos Tukano para os urubus), e a aliança (dividindo comida, ritual e até mito, como veremos). Evidentemente, há povos além do limite da compreensão linguística, dois dos quais se destacam para os Kanamari. Primeiro, há os Kulina, de língua totalmente diferente, do bloco Arawa, e que se denominam *Kor3*, um sapo. Estes são os vizinhos mais próximos e, por assim dizer, por excelência. A sua posição especial se expressa no fato de que é o único caso ao que os Kanamari não adicionam o termo Djapa. É óbvio que não serão considerados Djapa no sentido delineado, mas outros povos recebem uma denominação que termina em Djapa. Por exemplo, depois da visita de um Miranha, este povo é denominado Im Djapa (Piranha Djapa, associação pelo som).

Os Kulina merecem este destaque pelo fato não somente de serem os vizinhos espacialmente mais próximos, atual e antigamente, mas em função de partilharem o campo xamanístico. Eles detêm conhecimento do binômio doença/cura, com a respectiva operacionalidade, semelhante, em aspectos cruciais, ao complexo dos Kanamari. Estes têm-nos em alta conta como mestres na manipulação do veículo principal dos xamãs, as “pedras”, elementos potencialmente mortais. Sendo assim, os Kanamari os acusam de usar seus poderes, em detrimento da sua saúde e vida, e de serem feiticeiros por excelência. Inspirados pelo temor, os Kanamari tratam bem os Kulina que visitam suas aldeias, ao ponto que não reclamam quando os consideram inconvenientes, chamando-os de “malvados” e ruins somente na sua ausência.

O povo que obtém mais destaque depois deste povo perigoso, pela partilha do campo xamânico, é o Kaxinawá. A estes denomina-se com a combinação de Djan Djapa (Açaí Djapa), ou mesmo somente com a expressão “Djapa”. A distância em jogo aumenta, já que os Kaxinawá moram bem afastados atualmente, ao contrário do que ocorria no passado. Hoje, pelo menos no alto Jutaí, não se menciona nenhuma influência xamanística por parte deste povo. Há um relato de guerra de várias unidades Kanamari que se teriam visto obrigadas a se unir para enfrentar ataques Kaxinawá. A paz acabou por ser selada mas, ao que parece, apesar de terem participado em

rituais Kanamari, em uma visita posterior, os Kaxinawá não transmitiram nenhum novo ritual ou festa. A guerra consistiu de agressão física, de arco e flecha e escudos de couro de anta, e terminou sem difusão cultural. Ou seja, as duas partes não compartilharam nenhum campo cultural.

Aliás, pela união, verifica-se a justeza da afirmação de que os Kulina são briguentos mas que pensam duas vezes antes de atacar fisicamente algum Djapa, porque sabem que estes podem se juntar em caso de uma agressão externa. Ultrapassando este limite, somente existem os povos desconhecidos (descontados aqueles sobre os quais se tem conhecimento mais ou menos vago), denominados em português com o termo (da sociedade regional) “índios brabos”, por não terem estabelecido ainda contato com os “cariú” (“brancos” na região). Neste sentido, os Kaxinawá assemelham-se a uma espécie de protótipo de todos os índios afastados com os quais as trocas são muito limitadas, em face da grande distância e raríssimo contato. Quando lembramos o campo cultural em comum com os Kulina, de contato mais frequente, o esquema simplificado fica da seguinte maneira:

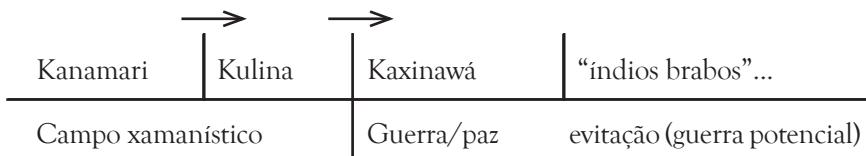


Figura 3. Relações entre os Kanamari e outros povos indígenas.

Dante das considerações feitas, provavelmente não soarão estranho que os Kanamari tendam a traduzir todas as unidades Djapa sob o termo nação. Na sua concepção, o termo Djapa transcende bastante o conceito antropológico de clã, definição que foi sugerida nas esparsas e aproximativas publicações anteriores (v., por exemplo, Labiak e Neves 1985), diferentemente das sugestões avançadas por Clastres. Por essa concepção, nação, fica evidente o aspecto de pretensão étnica, de uma unidade que realmente aspira à união de semelhantes num nível que se considera, talvez, na prática, como o mais importante na construção de um grupo social com identidade própria. A ideologia étnica apreende o grupo como entidade autossustentável, embora já tenhamos visto que tal pretensão não se sustenta, nem no nível prático,

nem pela implicação simbólica decorrente da presença de outra unidade do mesmo nível para realizar o jogo da diferença e semelhança. Na realidade, todo Djapa se move inexoravelmente num campo dinâmico com outros Djapa, entre a aliança e o desconhecimento perigoso, mas sempre fundado na noção de alguma semelhança, e, portanto, de algum grau de etnicidade. Se os exemplos Tukano e Katukina têm algum valor de demonstração, também internamente haverá fissões numa unidade idealmente unificada. Assim, trata-se de diferentes níveis com diferentes pesos de ‘etnicidade’, passando a incluir grupos maiores de gente, sem, no entanto, a elegância esquemática do modelo da linhagem segmentar.

Este modelo de construção de grupos com pretensa autonomia matrimonial no fim das contas desembocaria na possibilidade de, em última instância, poder viver separado. Evidentemente, este isolamento não se realiza, normalmente, na prática, mas o retraição dos Tukano se baseia neste ideário e parece provar que é possível sobreviver assim, totalmente voltado para si mesmo. Por outro lado, pelo que já foi exposto, esta virtualidade é posterior à constituição do conjunto dos grupos, e o isolamento não pode ser senão temporário. Esta problemática – a etnicidade dos diferentes grupos e os limites da ‘sociedade’ –, como já dito, surge para toda a área das terras baixas e também para os vizinhos dos Kanamari. Destes, os da área indígena do vale do Javari pertencem a um sub-conjunto dos Pano, denominado de Mayoruna por Erikson (1992: 245), e que se estende até o rio Jandiatuba, vizinho imediato do Jutaí: inclui os Korubo do Jandiatuba, e mais adiante, os Marubo e os Matis (os primeiros são arredios, para os outros há estudos de J.C.Melatti, inclusive a análise de alguns mitos (1977;1985), as teses de Montagner Melatti (1985) e de Erikson (1990).

Destes estudos se depreende uma diferença bastante grande na concepção dos grupos, locais e supralocais. Para os Marubo isso inclui o problema das categorias de unidades matrilineares exogâmicas, ligadas a gerações alternadas, mas que são dadas como originalmente localizadas de modo independente (Melatti 1977: 94-95, 106-107)<sup>2</sup>. Erikson distingue ainda

---

2 É curioso observar que um dos heróis criadores dos Marubo, aquele que complementa as ações do primeiro, se chama Kana Mari (Montagner Melatti 1985: 51). A origem do nome dos “Kanamari” não está elucidada.

sub-conjuntos Pano que denomina Yaminawa e Kaxinawá, estes os grandes blocos originalmente localizados ao oeste-sul do eixo do Juruá, num arco que cobre a região, da altura de Cruzeiro do Sul, defrontando-se diretamente com os Kanamari, passando pelos altos rios afluentes do Juruá, até o alto Purus (para onde fugiram vários grupos depois da frente extrativista chegar à área anterior). Segundo o mesmo especialista deste conjunto, o nome Nawa costuma ser uma denominação dada por outro grupo Nawa, o grupo local não se importando muito com a sua denominação. Pelo contrário, o autor conclui que tudo se passa como se houvesse uma concepção que anula os níveis intermediários entre o grupo local mais imediato, *uni* como grupo de parentes, e o nível mais alto, *uni* como gente no sentido amplo, e que se estende a todos os Pano (1992: 241, 243; para uma análise um pouco diferente, Keifenheim 1992).

Aqueles que Erikson considera como mais próximos de uma ‘etnia’ são os Kaxinawá, com uma fronteira étnica mais consolidada ao nível supra-local, composto por todos os Kaxinawá. Vale observar que no seu caso, existem metades que permitem que qualquer indivíduo se insira imediatamente na rede social de qualquer grupo local em que se encontrar (Kensinger 1984; o que permite aos Yaminawa considerá-los como “namesake people” e humanos, Townsley 1988). Ora, a terminologia de parentesco dos Kanamari se coaduna com metades, mas não se verifica nenhum indício que aponte para sua existência. Tal ausência se enquadra, entretanto, perfeitamente na ideologia da autonomia, porque, obviamente, se os Djapa se auto-contêm e auto-reproduzem, não há nenhuma necessidade de os indivíduos disporem de uma rede de inserção social supra-Djapa. Os Kaxinawá se propõem o mesmo ideal de autonomia do grupo local, mas a diferença reside na denominação da unidade local dos Djapa, baixando um nível de inclusão a pretensão autonómista: se no primeiro caso os grupos locais se inserem numa unidade maior e nominada, no segundo o grupo local idealmente coincide com o limite da unidade nominada (Kensinger 1974).

As unidades que mais se assemelham aos Djapa são as unidades denominadas *Madiha*, cujo conjunto constitui o ‘povo’ que se conhece sob o nome de Kulina. Ou seja, os Kulina se compõem de uma série de unidades diferenciadas pela mesma lógica ‘totêmica’ e denominadas *x-Madiha*, como, por exemplo, o equivalente aos *Pižda Djapa* (Katukina), os *Dsomahi Madiha* do rio Envira (Silva (org.) 1984: 1). Também neste caso, as unidades tinham

pretensões endogâmicas e eram localizadas territorialmente, situação que o impacto da frente extrativista afetou profundamente. Toda a área indígena Kulina do médio Juruá, bem próxima ao rio principal e que se inicia nas imediações de Eirunepé, resultou de uma série de movimentos que, inclusive, expulsou os Kanamari da margem direita do rio (v. mapa 2; Gonçalves (org.) 1991: 147). Os grupos Madiha se coadunam também com a noção de “nação” para cada um deles. Havia muitos grupos diferentes, Viveiros de Castro (1978: 18-19) enumera mais de sessenta, cada unidade com uma variante de língua e cultura de fundo comum. Cada uma se concebia como uma união de parentes cognatos, o que, no plano individual, pela aplicação de uma terminologia dravidiana, permitia a construção da afinidade necessária para o casamento (Pollock 1985c).

O termo Madiha se estende a todas as unidades Madiha nominadas e o conjunto se realiza mediante o reconhecimento de que todas se qualificam como “gente”. Pollock sugere como uma tradução para Madiha o termo “gente”, embora assinala que o é por conveniência (1985c: 1). De fato, as semelhanças com o equivalente Djapa saltam aos olhos e não é de estranhar que se utilize a expressão “os Madiha” como sinônimo para o etnônimo externo “Kulina” (este etnônimo também substitui o termo mencionado que os Kanamari usam para os Kulina). Nesse sentido, existe, neste nível de organização social, uma semelhança grande entre as unidades Madiha e os Djapa, o que recebe reconhecimento explícito por parte dos Kanamari (e, provavelmente com outros Arawa, haja visto os indícios para os Deni do Xeruã e Cunhuã, Koop e Lingenfelter 1980).

A propósito, é interessante o paralelo, passível de ser estabelecido, destes dois sistemas semelhantes com algo muito parecido em dois grupos Karib do sul de Suriname. No mito de origem um grupo se separa em dois outros, um com a denominação de um macaco (macaco-aranha) e outro com a de um roedor (cotia). A diferença reside em que não havia norma endogâmica, embora a preferência por tal fosse grande, ao passo que havia uma divisão ritual relacionada com o conjunto de características de cada animal (Jara 1988). Ou seja, para estes dois grupos é como se tratasse de um sistema em que cada “nação” assumisse a forma de uma metade na série maior. Pelo contrário, o sistema Djapa-Madiha prescreve endogamia, igualmente saliente no ideário das Guianas, mas estende a rede sociopolítica em face da presença dos mes-

mos fundamentos rituais (culturais, em termos gerais, podendo até, como o campo xamânico, alcançar dimensão ‘supra-étnica’)<sup>3</sup>.

### *o modelo na atualidade*

A vigência do modelo, num passado anterior à penetração da sociedade nacional, é ponto pacífico e consensual entre os Kanamari. Os Djapa se mantinham autônomos e as unidades se realizavam em malocas grandes, restritas cada uma à sua própria gente, que morava e casava entre si. Unanimamente se atribui o declínio e a desarticulação das malocas, e o início da “mistura” à força da frente extrativista. Concorda-se que os danos causados pela invasão do território provocou tal distúrbio que os Djapa, sob esta pressão, resolveram dar início a trocas de mulheres entre si. Em consequência, nas aldeias do Juruá, do Jutaí, e, provavelmente, do Itacoái, os habitantes, quase sem exceção, descendem de mais de um Djapa, muitas vezes de mais de dois. Entretanto, o valor do ideal continua em alta até hoje. Em função disso, as aldeias atuais são, às vezes, associadas a algum Djapa predominante, como no alto Jutaí, em Caraná, em que, apesar da mistura, algumas vezes se externa que aí se trata de Wadjo Paranim Djapa (que no século passado se localizava na atual cidade de Eirunepé; nestes aspectos os Madiha também parecem bem semelhantes).

Nas ocasiões em que se reunia e se reúne mais gente em uma só aldeia, como ocorreu na primeira parte deste século, por influência de um seringalista, em Restauração, no Juruá, ou como atualmente ocorre na área dos missionários das Novas Tribos em Três Unidos (Juruá), as facções são vistas como compostas de famílias oriundas de algum determinado Djapa. Dessas convivências forçadas resultam tensões que se concretizam, em casos mais extremos, até com mortes (embora muito raras, pelas informações

---

3 A título de ilustração de uma possível ligação com as Guianas, mesmo que isolada e muito frágil, a palavra Karib para as Plêiades na região é alguma forma de *siriko*, enquanto a palavra para estrela em Kanamari é *tsiriko* (informação de A. Butt-Colson, 1988, no grupo de trabalho sobre etno-astronomia, no Congresso dos Americanistas em Amsterdam). Os Kanamari e os Kulina têm ambos um ser chamado Adjaba, não obstante sejam diferentes entre si, e nos Arawak das Guianas figura um ser mitológico, um sapo, que se chama Adaba (Lévi-Strauss 1974b: 163).

disponíveis). Não é por acaso também que, ao discutirmos o passado, surgiu espontaneamente a referência a três xamãs como protagonistas fortes e pivôs na trama das relações entre as três facções. Ou seja, como já indicado, o grupo consanguíneo embasava um faccionalismo que necessariamente se apoiava numa competência xamânica, relação primordial de exterioridade.

Atualmente, a referência à endogamia se transpõe para a aldeia, como um valor e um ideal, e quando há casamento entre aldeias figura como princípio expresso pelos índios a troca imediata de uma mulher por outra (sendo que, normalmente, o genro passará um tempo na aldeia da mulher antes de retornar para a sua própria). Deste modo, a aldeia substituiu a maloca para assegurar a expressão do desejo endogâmico, sendo comum, por outro lado, tentar manter nas aldeias os visitantes a passeio, especialmente jovens (neste caso homens, porque a maioria das mulheres serão reclamadas pelos seus parentes próximos da outra aldeia, o que pode desencadear conflito entre estas aldeias), propondo-se casá-los e incorporá-los, tendo em vista serem parceiros econômica e socialmente ativos (mas politicamente menos salientes). Muitas vezes se expressa o desejo de ter e manter uma população maior do que se dispõe na aldeia. A aldeia de Queimado aumentou de aproximadamente 120 pessoas em 1984, para um pouco mais de 140 em 1988, resultado de crescimento vegetativo natural e atração de pessoas de fora. Vale notar, todavia, que esta aldeia resultou da fusão de três aldeias menores no alto Jutaí, Caraná, Nauá e Dávi<sup>4</sup>.

Porém, quando a maloca deixou de existir – Courboin e Tastevin ainda visitaram algumas neste século –, a força centrifugal parece ter tido como efeito espalhar as famílias em núcleos pequenos. No alto Jutaí, anterior à reunião de todos numa aldeia maior e mais à jusante, Queimado, causada pela interferência da Funai, os Kanamari se distribuíram nas três aldeias já mencionadas, menores, havendo ainda uma casa um pouco para cima de Caraná e duas ou três acima de Nauá. A seringa e as estradas espalhadas e a interferência de seringalistas tanto podia levar à dispersão maior, para ocupar as “colocações” (casa com “estradas” marcadas), como aconteceu no

---

4 Parte da população, descendentes de Kotsa Djapa, era, com toda probabilidade, originária do alto Jutaí. Falaram-nos de outros Djapa da área, atualmente extintos. Quase toda a população atual deriva da migração gradual do Juruá, motivada pelo desejo de se livrar de pressões por parte dos regionais.

caso de Restauração, local aonde se construiu uma maloca, como juntar, em casas de estilo mais regional, fragmentos de até mais de um Djapa. Neste caso histórico, tratou-se de um empreendimento que incluía a produção de cana de açúcar e a sua transformação, num alambique, em aguardente, exigindo uma concentração maior de mão-de-obra. Comenta-se que a cachaça também influiu bastante na atração dos Kanamari pelo lugar.

Percebe-se, então, que, apesar do desejo expresso de uma população maior, para fins de proteção e animação da vida, as aldeias atuais de mais de cem pessoas se formaram sob estímulo externo: Três Unidos pelos bens e remédios dos missionários, e Queimado sob inspiração da Funai, que acenava com um melhor relacionamento com o “Brasil”. Não surpreenderá que no quadro atual destas aldeias, as relações de maior e menor aproximação social se expressem, geralmente, nas relações espaciais entre as casas, hoje em dia, predominantemente, lugar das famílias constituídas pelo casamento. Há uma nítida tendência das famílias mais estreitamente relacionadas a estabelecerem suas casas na vizinhança umas das outras. De um modo geral, as principais ligações entre estas se estabelecem entre pai e filho (com a esposa), pai e filha e seu marido, ou seja, sogro e genro, e entre irmãos de ambos os sexos, relação estendida aos respectivos cunhados. As facções políticas e as lideranças se baseiam fundamentalmente nestas relações e, como já observado, tende-se a sobrepor às clivagens familiares as descendências de Djapa.

Aquelas lideranças chamadas “tuxauas” desempenham primordialmente a “função tuxaua” quando intermedian a relação de caráter econômico da sociedade regional para com o seu grupo. Isto faz com que a liderança deva ser exercida mediante autoridade familiar, habilidade e generosidade, sendo limitada a eficácia da sua atuação: outros, em posição semelhante, podem aspirar a fazer o mesmo. As pessoas aceitam a liderança com certa dose de vontade própria, ao ponto em que, em Queimado, a aldeia que aqui serve de referência, um homem declarou que ele não tinha tuxaua (as suas relações de parentesco eram um pouco mais afastadas, mas, sem dúvida, poderiam apoiar uma aproximação, se tal fosse sua vontade). Tal situação possibilita a realização de algo que se atribui aos Wiri Djapa: isolarse tanto que cada família vive dispersa em lugares de moradia. Vale notar, ainda, que, em face da mistura e dispersão, pelo menos na(s) aldeia(s) do Jutaí, a importância do pertencimento a um Djapa continua presente na aldeia, mas não mais predomina tanto quanto a força do ideal antigo faz supor para o

passado: percebe-se, nas gerações mais novas, uma tendência para não tomar conhecimento completo das afiliações de outros co-residentes, embora, via de regra, saibam explicar a sua descendência a partir dos seus pais.

### *conclusão*

Ao contrário de certos vizinhos Pano, como os Matis (Erikson 1990), os grupos locais Kanamari idealizavam-se como unidades autossuficientes e com fronteiras bem delimitadas, mesmo que inseridas num conjunto maior de unidades de escala e pretensão iguais, reconhecidamente do mesmo tipo, e partilhando uma humanidade fundamental que se expressava no patrimônio compartilhado da cultura e língua. Detectei nesta concepção uma tensão entre a autonomia almejada e o fato de as unidades se relacionarem mutuamente, necessariamente, tanto lógica, ontologicamente, como na prática. Em consequência, põe-se o problema da implementação deste modelo no passado, sob a influência das contingências históricas, não obstante não tenho meios de aferir a validade da sua vigência, tão enfaticamente defendida pelos participantes. A própria ênfase torna suspeita a afirmação, tendo em vista que a ‘fíção endogâmica’ é recorrente em certas áreas amazônicas. De fato, o modelo e a fronteira do Djapa serão objeto central em grande parte da mitologia Kanamari, o que, no fundo, demonstra a preocupação socio-cultural com a natureza de cada Djapa, sua fronteira e suas relações externas, uns com os outros, com outros povos e o ambiente circundante.

## **2. Parentesco**

### *introdução*

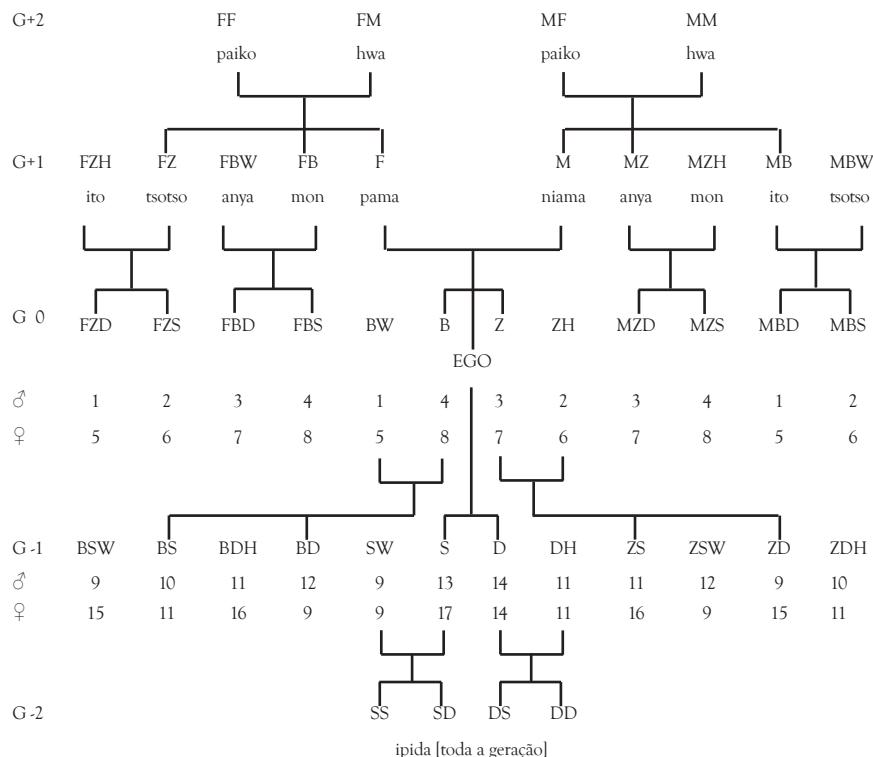
Iniciamos a discussão, no capítulo anterior, pelas unidades Djapa e a concepção de que todos os ‘Kanamari’ e os outros dois povos referidos, os Kulina e os Kaxinawá, em princípio devem ser “gente”, ao mesmo tempo em que registramos o ideal da endogamia e autonomia para cada Djapa. Como vimos, “beber caiçuma” e participar de festas e rituais consolidavam, sempre no nível da visão normativa do passado Kanamari, as trocas nos níveis ritual e ‘simbólico’, excluindo o plano matrimonial. Uma unidade reprodutiva autossuficiente implica numa noção complementar de consanguinidade in-

terna e em uma diferenciação, também no interior, que estabelece um grau de afastamento suficiente para evitar o incesto e permitir a contração de casamentos dentro do Djapa. No âmbito deste quadro, a terminologia de parentesco significaria o meio mais importante para falar das, e viver nas, relações sociais, e nisto, especialmente dentro de um mesmo Djapa. Para os Kanamari, o parentesco se destaca como meio de classificação dos participantes na vida social, porque este opera como eixo principal na definição da posição do indivíduo dentro dos grupos situados em vários níveis.

Sendo assim, pretendemos, em primeiro lugar, considerar a terminologia do ponto de vista formal, avaliando algo dos princípios subjacentes a ela própria. Na visão Kanamari, não surpreendentemente, cada pessoa dentro do Djapa é parente, o que é menos estranho ainda se levarmos em conta o tamanho dos grupos locais que, como visto, costumam ter um número de residentes relativamente pequeno. Ademais, a terminologia em si engloba toda a unidade do Djapa, indicando os ‘consanguíneos’ e ‘afins terminológicos’, particularmente os “sogros” e os “parceiros” e “cunhados”. Em poucas palavras, trata-se de uma terminologia dravidiana (sem diferenciação de idade entre os irmãos, como ocorre entre os Kulina), e uma prescrição de casamento com o primo(a) cruzado(a), que idealmente seria um primo(a) cruzado(a) bilateral. Este capítulo se propõe a examinar alguns aspectos das relações de parentesco e casamento contidos formalmente na terminologia e na modalidade de matrimônio que lhe é inerente, terminando com considerações a respeito da sua aplicação atual.

Na figura 4, como primeiro passo numa análise mais formal, há um diagrama aplicado a uma rede genealógica simplificada. A simplificação encontra certa justificativa na constatação de que se trata de uma terminologia bastante dravidiana. Esta, como é sabido, opera uma série de conjunções entre posições genealógicas diferentes, a mais conhecida sendo MB = WF, o que permite a compatibilização da terminologia com a forma ideal de casamento. Ao se examinar o esquema simplificado, observar-se-á que na geração +2 os termos *paiko* e *hwa* se aplicam tanto aos avós ‘reais’, quanto à geração como um todo. Isto é, que não há uma diferenciação terminológica entre os lados materno e paterno, nem uma diferença que caracterize uma ‘afinidade’: são parentes “mesmo” de Ego e somente se mantém a diferença de gênero. O *paiko* e a *hwa* constituem o paradigma de uma geração e as pessoas mais velhas, mesmo quando não são consideradas como parentes

próximos, fazem jus aos termos, em função do respeito devido e porque, dentro da rede intricada de parentesco internamente a um Djapa, devem ser parentes de qualquer maneira. Quando se trata da geração simétrica -2, dos “netos”, até a diferença de gênero desaparece e todos recebem a mesma denominação.



Termos numerados da G 0 e da G-1

G 0 ♀	G 0 ♀	G -1 ♂	G -1 ♂
1. iwamok	5 itsanhuan	9. Inomok	15. iwamatsu
2. ibu	6. heubim	10. Iwampia	11. itsakwa
3. mion	7. yukdja	11. itsakwa	16. hiukp̃
4. idja	8. iya	12. hiwamatsu	9. Inomok
13. ipia	17. yukp̃	14. itsu	14. itsu

Figura 4. Terminologia de parentesco simplificada.

### *a terminologia de parentesco*

A ‘afinidade terminológica’ é construída somente nas gerações de Ego e nas duas adjacentes, enquanto que ‘avós’ e ‘netos’ concernem a parentes mais afastados em geração e misturam linhas de descendência. Isto é, misturam tudo, particularmente se houver casamentos repetidos de primos cruzados bilaterais e sem regra clara de unilinearidade. Evidentemente, nem que seja por razões demográficas, na realidade é impossível a prática constante de casamentos de primos cruzados bilaterais. De fato, o caráter classificatório do parentesco permite ampliar consideravelmente o leque de escolhas. Para ilustrar esta ampliação, basta saber que tanto o primo(a) matrilateral como o primo(a) patrilateral se encaixam na mesma categoria de “parceiro(a) prescrito/cunhado(a)”, e levar em conta os primos paralelos (“irmãos”) dos pais, e não somente os irmãos destes.

Se tomarmos as três gerações centrais, veremos que o mesmo fenômeno de junção classificatória procede. Em princípio, todos na geração +1 são classificáveis em F *pama*, M *niama*, FB (e os primos paralelos do F) *mon*, MZ (e as primas paralelas da M) *anya*, MB (e os primos paralelos da M) *ito*, e FZ (e as primas paralelas do F) *tsotso*. Se fosse mantida a prescrição da troca matrimonial, é óbvio que o pai e o irmão casariam irmãs, enquanto que a irmã se casaria com o irmão de suas esposas. Isto implica que o F e o FB se localizavam numa posição idêntica (como M e MZ), e que, afora os pais, figuram somente duas combinações de casais: *mon* e *anya*, e *ito* e *tsotso*. Dessa maneira, surge um casal exemplar de ‘consanguíneos’ (“tios”, na tradução Kanamari), e um outro casal exemplar de ‘afins potenciais’ (“sogros”, segundo os índios). É perfeitamente compreensível, então, que a partir destes quatro termos, o cônjuge de qualquer pessoa possa ser classificado com o termo complementar, mesmo que não o tenha sido anteriormente. No nível do modelo formal, tal contingência não surgiria, mas na realidade eventos desta espécie ocorrem inevitavelmente.

No que concerne à geração de Ego, verificamos que ela se divide inteiramente entre “irmãos” e “cunhados” (na expressão dos Kanamari). Da mesma forma que na geração anterior, o paradigma consiste de um par de irmãos, B (*idja*) e Z (*mion*), e o par de cunhados, BW (*iwamok*) e ZH (*ibu*). Casando entre si, o resultado seria a sua mistura em dois outros pares de casais, perfazendo o B (*idja*) e BW (*iwamok*), e a Z (*mion*) e ZH (*ibu*). Por extensão,

estas categorias podem ser aplicadas em linhas colaterais, levando em conta novamente os primos dos pais, cujos filhos serão irmãos e cunhados de Ego. Assim, dos FFBC e MFBC, três linhas (FFBDC, MFBSC e MFBDC) se tornarão ‘afins’, e somente uma linha ‘consanguínea’ (totalmente masculina, sem cruzamento, FFBSC; deve-se lembrar que se trata de exemplos e que não há indicação das outras linhas colaterais da geração dos avós). Nesta geração há uma mudança necessária entre a perspectiva masculina e o ponto de vista feminino. Todos os termos empregados pela mulher, transcritos na geração 0 para um Ego feminino, diferem do uso masculino, ainda que alguns se assemelhem bastante (*B m-idja/fiya*, e estes com */fyukdja*). Ora, a diferença principal reside na possibilidade de casamento, quando o “cunhado”, *ibu* do irmão, é o “parceiro prescrito”, *heubim*, da irmã, do mesmo modo que a “parceira” dele, *iwamok*, será a “cunhada” dela, *itsanhuan*.

Na geração de Ego, quatro termos recobrem a geração inteira em ‘consanguíneos’ e ‘afins terminológicos’, sendo que os irmãos de sexo oposto utilizam termos diferentes um do outro. Vale observar a existência de outros fenômenos, ausentes em outros níveis geracionais. Em primeiro lugar, existem dois termos adicionais, um de irmão para a irmã, *ipuanya*, e um da irmã para seu irmão, *ipomphia*. Somente este par dispõe de um termo alternativo para a sua relação, como a marcar a sua especificidade. Os irmãos são consanguíneos diretos e próximos, mas, simultaneamente, pela possibilidade de troca dos seus filhos em casamento, eles se transformariam em sogros dos filhos do outro. Também, eles podem assegurar o casamento um do outro, num caso de aliança por troca de irmãs.

Obviamente, convém não exagerar na atribuição de importância a marcação, inclusive porque, até que nos seja dado saber, parece que os termos alternativos são menos frequentes e um deles parece raro como vocativo (*ipomphia*). O outro termo, decompõe-se, talvez, em meu-MZ-pequeno (*i-pu-anja*, aonde *pu* seria uma variante de *p3*), dando ênfase à prima paralela, e temos alguns, esparsos, indícios de que se aplica mais a esta do que à irmã. Porém, no momento isso não passa de uma tendência pouco fundamentada nos dados. Em segundo lugar, todos os termos apresentados até agora são tanto de referência quanto vocativos, com duas únicas exceções: os ‘parceiros’ (m) *iwamok* e (f) *heubim*. Ou seja, se a relação entre irmãos cruzados mostra-se marcada por uma duplicação de termos, aquela entre ‘parceiros’ potenciais o é pela ausência do exercício vocativo. A utilização destes termos significa uma quebra de respeito, sob a forma de provocação, para com o

outro, a não ser que tenha havido efetivamente contato sexual entre os dois e não se possa reclamar altivamente (provocação esta que parece partir mais do homem do que da mulher, embora isso também requeira comprovação).

Passando-se à geração dos filhos, repete-se o fenômeno de que poucos termos recobrem todas as possibilidades. De modo semelhante, o recorte estende-se aos próprios filhos (S (*ipia*), o que, literalmente, pode ser meu-homem, e D (*itsu*)), seus “irmãos” (BS (*iwampia*) e BD (*hiwamtsu*)), e seus “cunhados” (ZS (*itsakwa*) e ZD (*inomok*)), que serão os “genros” de Ego. Repete-se, igualmente, o gradiente de consanguíneos próximos, consanguíneos mais afastados e ‘aliados terminológicos’. Na geração adjacente superior, o mesmo esquema manifesta-se na diferenciação entre os pais e os tios paralelos, quando estes recebem termos diferentes dos primeiros, FB sendo *mon* e MZ *anya*. Neste sentido, prevalece o mesmo esquema da geração adjacente descendente.

Entretanto, o fato de os tios e sobrinhos paralelos terem uma denominação diferente, facilita discernir o gradiente, mas oculta a semelhança concebida para os irmãos do mesmo gênero. Na verdade, os Kanamari concebem estes irmãos como muito próximos, ao ponto do meu colaborador em tradução (v. *Narratio Kanamari*) sugerir que se os encaram como sendo quase “mesma pessoa”. Logo, comprehende-se porque os filhos de *mon* e *anya* são considerados como irmãos de Ego. Mais ainda, na visão Kanamari podem ser até irmãos verdadeiros. Sendo “a mesma pessoa”, e efetivamente localizando-se na mesma posição genealógica, os seus parceiros potenciais são as mesmas pessoas<sup>5</sup>. Segundo os Kanamari, não se deve sentir ciúmes e expressar hostilidade quando um irmão mantém relações sexuais com a cônjuge. Dizem, e vários casos o comprovam, que os irmãos homens “ajudam” a fazer o feto, nos primeiros meses da gestação. Deste modo, eles assumem a co-paternidade da criança, conforme a teoria da construção masculina substantiva do feto. Fenômeno análogo se dá entre as irmãs, cujos parceiros sexuais podem ser os mesmos também. A terminologia exprime esta visão nos termos BS *i(wam)bia*/ S *ipia*, BD *hi(wam)tsu*/ D *itsu* (para homem), e ZS (*h)iu**kpb3*/ S *yukpb3*, ZD *i(wam)tsu*/ D *itsu* (para mulher).

---

5 Entre os Pano ocorrem muitos fenômenos semelhantes. Nesse caso, por exemplo, entre os Kaxinawá o sibling do mesmo sexo é uma pessoa qualificada como “an other me” (McCallum 1989: 124).

Na geração dos filhos, os “genros” classificatórios encontram-se em ordem invertida para o irmão e a irmã. Ou seja, em resumo, nas gerações +2 e -2 não se distingue entre ‘consanguíneos’ e ‘afins potenciais’, e os últimos só surgem na geração dos pais, quando os irmãos se posicionam de maneira equivalente perante os seus parentes. Na geração de Ego, as perspectivas masculina e feminina divergem, situação caracterizada pelo uso de termos específicos para cada uma. Aqui se funda uma diferença entre os dois aspectos da categoria ‘cunhado/parceiro prescrito’, já que o parceiro de um representa o cunhado, do mesmo sexo, para o outro. Na geração dos filhos, vimos que, conforme lógica análoga, os que se aproximam do irmão (sobrinhos paralelos) concernem aos “genros” da irmã. Nesta geração processa-se, então, uma diferença marcante, ao ser invertida a classificação de ‘consanguíneo’ e ‘afim’ para as mesmas posições genealógicas (irmãos cruzados). Em face à mistura das duas qualidades nos casamentos ideais, nesta geração, faz perfeito sentido que, como já visto, para os ‘netos’ descendentes não persista a distinção ‘afinal’, até porque, talvez, se torna irrelevante a distinção de sexo.

A análise, vale frisar, inspira-se tanto na revisão dos estudos de parentesco Jê, com seu intuito de desvendar uma lógica cultural subjacente a um “sistema de relações” (como vários estudos em Maybury-Lewis (org.) 1979), quanto em Dumont (1975) e nos trabalhos mais recentes sobre dravidiano de Viveiros de Castro (1990a e b). Assim, também vale lembrar o limitado propósito da análise, porque não se pretende, de forma alguma, esgotar um assunto em que não temos nenhuma competência específica. Ademais, o material em foco tem limitações, mas uma análise inicial interessa-nos, na medida em que possa mostrar um pouco como a classificação se aplica ao campo social inteiro de uma pessoa<sup>6</sup>.

Poucas categorias recobrem as gerações, numa clara demonstração de que o seu caráter ultrapassa a mera genealogia. De fato, mesmo as pessoas com memória genealógica fraca, e que não constituem exceção, não hesitam na classificação das pessoas adultas mais relevantes socialmente e logram, com um pouco de esforço, classificar as menos salientes. Em princípio, a

---

6 Outro ponto semelhante aos Pano vizinhos. Para um exemplo Sharanawa, Siskind (1973: 52) alega que oito categorias mapeiam todo o campo social do parentesco. Ademais, ela acrescenta que irmãos não devem sentir ciúmes (ib.: 106). A ênfase dos Pano às oito categorias levou Erikson a chamá-los de “arqui-parentemas” entre os Matis (1990: 119).

classificação passa pela transitividade do parente intermediário, pelo que o classificado é do pai ou da mãe do Ego, ou pelo que é para o Ego classificante o pai ou a mãe daquele que está classificando. Mas, como no caso de um homem velho, cujo parentesco é distante, para com quem se usa *paiko*, a extensão pode se realizar de modo mais classificatório ainda. Em suma, dentro de uma unidade Djapa, todas as pessoas serão classificáveis e a análise precedente aplica-se ao todo neste campo, como se houvesse uma equação entre unidade e classificação.

### *terminologia e Djapa*

A figura 4 representa, de certo modo, o universo social de um Djapa. Para veicular a mesma noção, talvez seja útil resumir as mesmas observações num outro quadro, a figura 5, de modo a transmitir a classificação formal do campo de parentesco de uma pessoa dentro de um Djapa. Na área imediatamente adjacente a Ego, estão os parentes consanguíneos mais próximos, aqueles que formam – levando em conta, é claro, as mudanças em ênfase quando se percorre o ciclo de vida – os seus parentes mais íntimos. Evidentemente, os Kanamari sabem distinguir perfeitamente os graus de proximidade de cognação, por exemplo, entre um irmão B “mesmo”, *idja tam*, e um primo paralelo, *idja tamtʒ*. E ainda, perceber graus mais afastados, além de um primo paralelo ‘verdadeiro’. Para dar uma indicação disso, em caso análogo se traçou com uma linha interrompida a diferença entre BS/FBSS e BD/ZD (aqui, por simplificação, se juntou ZD e MZDD e ZS e MZSS). Se distinguimos os ‘consanguíneos’ mais próximos dos cognatos mais afastados, tal se justifica pela presença de cognatos que são ‘afins potenciais’. Para enfatizar este ponto, traçamos outra linha pontilhada para separar MB (*ito*) e FZ (*tsotso*), os “sogros”. Embora os Kanamari os chamem de “sogros”, em português, eles continuam sendo parentes<sup>7</sup>.

---

7 Todos os estudiosos dos Pano destacam igualmente como existe um cerne consanguíneo, a importância das relações individuais biológicas, e como nas relações mais afastadas há maleabilidade para a adaptação do ponto de vista de cada pessoa (Erikson 1990: 121-125; McCallum 1989: 113-114). O conceito Pano de “outro” que se assemelha a si mesmo, compõe o grupo consanguíneo próximo, talvez possa ajudar a pensar o *tam* Kanamari. Isso, porque o tradutor traduziu a expressão com “parece com”: pode ser que subjaz a mesma concepção de “ser parecido com”.

Sendo Djapa a unidade básica no ideário Kanamari, esta proporciona um dos níveis principais sobre o qual se aplica o conceito de “gente”, *tɔkɔna*. Em oposição aos Madiha, todos os Djapa são “gente” e, o que nunca vale para outros povos, “parentes”. Ou seja, além de cada Djapa, todos os Djapa ‘Kanamari’ tomam-se como *itsowa wiñim*, nosso parente (o que, talvez, seja traduzível por algo como “nossa-muito-são”). Ou, ainda, diferenciam-se como *tɔkɔna tam*, gente mesmo, em contraste com as outras ‘etnias’ e, em particular, com os brancos que não se incluem na categoria. Em princípio, por outro lado, não há como negar que os outros Djapa pertencem à “gente” e que são “nossa parente”. Somente por motivos de desentendimento ou de comportamento não sancionado pelos valores Kanamari, alguém será chamado de *tɔkɔnatɔ*, “gente-não”. Neste caso, outra possibilidade é qualificar a pessoa de “gente de Adjaba”, em contraste com “gente de Tamakori”. O Adjaba se assemelha à “gente” em físico e costumes, mas não passa de monstro canibalístico, ao passo que Tamakori é o ‘herói criador’ principal dos Kanamari, que lhes legou o mundo e seus valores.

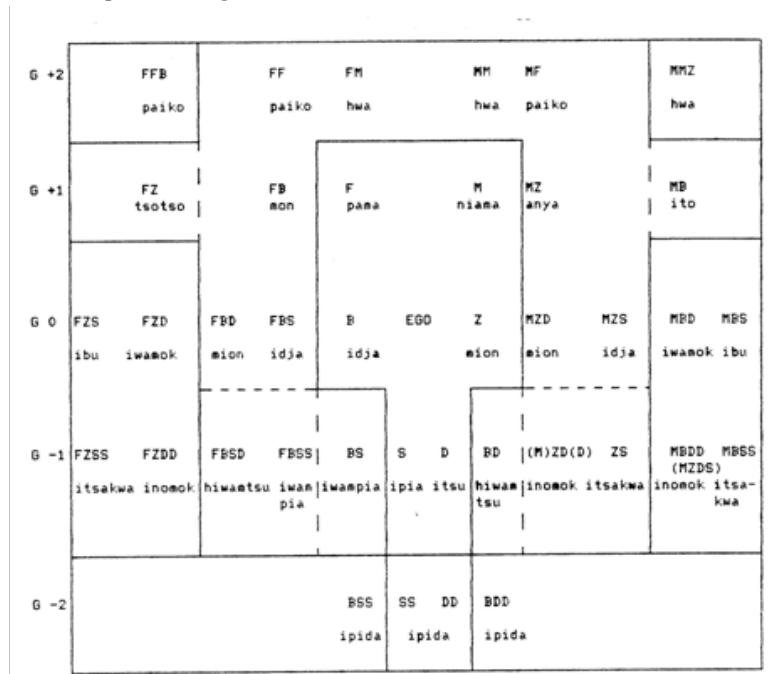


Figura 5. Uma classificação formal do campo de parentesco (Ego masculino).

Para saber a qual unidade Djapa um Kanamari pertence, pode-se perguntar pelo seu Djapa ou *wih edik anim*, literalmente algo como “vocês são muitos?”. A pergunta refere-se aos seus parentes próximos, aqueles que já se mencionou como indicados com “nossa gente”. Num nível mais restritivo, então, as categorias de gente e parente coexistem lado a lado, quase sobrepostas, como na pergunta: *ediki nawa tɔkɔna wi anim kotɔ?* Ou seja, a sua gente é muita também? A resposta a esta pergunta implica na enumeração de todos os parentes, incluídos os termos descritos antes. Ou seja, ao nível Djapa como unidade, os “parentes” englobam os que Dumont denomina de “aliados terminológicos”, e que Viveiros de Castro classifica como afins potenciais no caso amazônico. A oposição tem lugar entre “nossa gente” e “outra gente” (*otɔkɔna*).

Assim, conforme já deve ter ficado claro, o Djapa se encara como uma unidade composta unicamente de parentes, prevalecendo como cognatos, quando contrastada com outras unidades do mesmo nível que também se fundam nesta concepção e na solidariedade implícita de um “nos”. A questão da ‘afinidade’, em contraste, deriva muita mais de uma perspectiva individual dentro de cada Djapa, ou de núcleos familiares mais compactos dentro dele. A expressão *atsa tɔkɔna tam*, “minha gente mesmo” recobre a área individual menor para um Ego (e seus siblings). Na informação dada (nesse caso, um homem falando), ela se estendeu desde o (*pama*) F, (*niamá*) M, (*mon*) FB, (*anya*) MZ, (*idja*) B, (*mion*) Z, até os ‘afins’ e afastados (*ito*) MB, (*tsotso*) FZ, (*ipia*) S, (*itsu*) D, (*ibu*) WB (primo cruzado), (*itsakwa*) DH, (*itsakwa tam*) ZS (sobrinho cruzado), (*inomok*) SW, (*inomok tam*) ZD (sobrinha cruzada), (*hiwamtsu*) BD, (*iwampia*) BS, (*paiko*) FF e MF, (*hwa*) FM e MM, (*ipida*) SS, SD, DS, DD.

Desse modo, subsume-se a afinidade dentro do Djapa, ou do grupo local, e se prioriza a cognação proposta mais em termos gerais. A lista referida não é muito diferente quando se evocam os parentes próximos e se incluem ‘tios sogros’ e ‘sobrinhos cruzados’ (daí as linhas pontilhadas no diagrama). Neste momento até abarca os afins reais mais próximos, ou seja, SW e DH e até WB, ao contrário das linhas colaterais como os “primos-irmãos”, que não ficaram dentro da “minha gente mesmo”, mas são “mais afastados um pouco”. Logicamente, os primos cruzados se encaixam também nos parentes um pouco mais afastados. Mas, o que estas indicações apontam, além da questão em termos do ‘afim’ e do ‘cognato’, é que se trata também de um

elemento em que figura a proximidade. Os próprios “genros”, pela distância, já contêm um componente de ‘afinidade’ que possibilita o casamento mas, talvez, inclusive porque supostamente já sejam filhos de parentes próximos, se reaproximam o suficiente para que o informante os junte de novo aos parentes próximos. Ou ainda, algo semelhante procede para o irmão da mulher, que também já se localiza um pouco além do cerne de parentesco, mas, como o laço de afinidade real reforça a ideia de parentesco mais geral, este sempre será pensado, em primeira instância, como cognátko.

Não é por acaso, então, que dentro de um Djapa se visualiza que todos se relacionam entre si como parentes, em alguma medida cognatos. Para se referir no geral a alguém da mesma unidade, pode-se utilizar *djapa anya* (de MZ), e *paiko djapa* (de FF e MF). Ambos os termos, como vimos, possuem conotações de cognação. O termo para uma ‘mulher Djapa’ talvez seja mais íntimo, destacando mais o lado maternal, enquanto que para o homem se sublinha, ao que parece, um aspecto mais de respeito, de uma distância um pouco maior. Nos rituais, até onde temos informações a respeito, mas com certeza em um ritual importante como o Kohana, os homens chamam as mulheres, de modo generalizado, de *mion*, Z, recebendo o tratamento recíproco de *iya*, B. Neste momento, sugere-se uma divisão entre homens e mulheres, oposição básica, construída sobre o par de irmãos cruzados<sup>8</sup>. Parece, portanto, que a afinidade emerge muito mais como um caso, no limite, de uma ‘consanguinidade próxima’, situada no interior de uma unidade definida, em primeiro lugar, como um conjunto de cognatos. Naturalmente, com um ideal de endogamia realmente funcionando, todo mundo seria parente cognato, de alguma maneira, quando não por mais de uma via, de todos os outros, e a cognação sobrepor-se-ia à ‘afinidade’. Num comentário sobre o início das trocas matrimoniais entre Djapa, atribuído à agitação do contato, comentou-se que os contratantes tinham o desejo de “não casar com parente”, de casar “fora da família”.

---

8 A importância da relação entre germanos de sexo oposto é comumente notada para os Pano (ex. Sharanawa, Siskind 1973: 57). A distinção entre os gêneros, fundante na terminologia, também adquire uma conotação simbólica de tal ordem que, Erikson, por exemplo (1990: 93), afirma o dimorfismo sexual ser uma das glosas principais do sistema dualista dos Matis.

### *descendência*

Os Kanamari afirmam que uma criança recebe o sangue, uma substância vital na concepção, tanto do pai quanto da mãe. Embora já tenhamos mencionado que o pai constrói o feto no primeiro período da gravidez, o que configura como “seu trabalho”, e que poderia justificar um viés patrilateral, esta passagem de sangue assegura o que já esperamos ter ficado claro, ou seja, que o parentesco é fundamentalmente cognátilo, sem uma clara unifiliação, como transpareceu já no fato de que, na terminologia, os lados matrilateral e patrilateral se espelham perfeitamente. Ademais, tudo isso se assemelha, em grande parte, ao parentesco Kulina, com a diferença de que a contribuição da mulher se dá após o nascimento, com o leite complementando a contrapartida masculina anterior (Pollock 1985c). Evidentemente, se se seguisse à risca a injunção endogâmica de um Djapa, de fato não haveria nenhuma necessidade lógica de estabelecimento de qualquer regra de filiação unilateral; pelo contrário, a sua ausência cabe no modelo ideal normativo e reforça a unidade proposta. Os parentes próximos têm este sangue em comum, *atsa tɔkɔna tam*, que fornece uma base substantiva para os seus laços. Não surpreendentemente, os primos cruzados não compartilham mais deste fundo, e justamente por isso são desposáveis.

### *cognação e casamento*

Desse modo, a injunção de casamento com uma prima cruzada responde à necessidade de casar dentro de um grupo concebido sobre uma base cognátilo, mas suficientemente afastada para tornar viável um matrimônio não incestuoso. Como Lévi-Strauss já expôs, seguindo-se o modelo de casamento de uma prima cruzada bilateral, a ‘afinidade real’ delimita-se como a fronteira imediata mais próxima possível da ‘consanguinidade’, dando vazão a um desejo de operar no máximo de ‘endogamicidade’. Ou seja, conforme o ideal endogâmico expresso para o Djapa, existiria uma circularidade interna que exprimiria perfeitamente este valor e que seria compatível com as equivalências distinguidas na terminologia. A título de hipótese, e ainda com o mesmo intuito de clarificar o que foi discutido, segue-se um modelo formal de cognação e de, digamos, ‘afinização’, para demonstrar como estes dois componentes se sobrepõem para a construção da ‘afinidade real’, no limite do incesto.

À luz do exposto, o resumo hipotético não ensejará surpresas. O que ele demonstra claramente é a não separação rígida entre a qualidade da ‘cognição’ e um componente que, analogicamente, chamaremos de ‘afinização’ (Viveiros de Castro 1990b). O mesmo modelo demonstra a autonomia almejada por um grupo cognato endogâmico, em que o casamento se restringiria aos ‘afins reais’ mais próximos possíveis. A injunção é simples: um homem e uma mulher devem somente ter relações e casar com seus parceiros prescritos, os primos cruzados *iwamok* e *heubim*. Ora, para completar o quadro, apenas falta levar em conta que as equivalências terminológicas se coadunam com uma troca exemplar de irmãs e irmãos. A troca entre dois pares de irmãs e irmãos termina por produzir a bilateralidade dos primos cruzados.

cogn. 1º		cogn. 2º	
F	M	FZ	MB
afin. 2º			
Ego ♂ (0)	cogn. 1º	cogn. 3º	
	Z	W(Z)	WB
	afin. 2º	afin. 1º	
cogn. 1º		cogn. 2º	
S	D	SW(ZD)	DH(ZS)
afin. 2º			

Figura 6. Uma construção formal hipotética de graus de ‘cognição’ e ‘afinização’ dos parentes próximos e afins reais possíveis (Ego feminino).

Mais uma vez, esquematicamente, se fosse viável praticar na realidade o que está contido nos valores e nas propriedades formais da terminologia, haveria, em cada geração, uma troca de irmãs entre pares de siblings cruzados que são primos cruzados bilaterais. Para completar a terminologia, basta introduzir na geração +1 o FB (*mon*) e MZ (*anya*), na geração de Ego os

primos paralelos, “irmãos”, e na geração -1 os filhos do irmão BS (*iwampia*) e BD (*iwamtsu*). A proximidade da linha colateral consanguínea ressalta a maneira como o modelo ideal esquematizado reflete a consonância entre o ideal de autonomia e as premissas implícitas de parentesco e casamento (possível de aferir também no diagrama anterior).

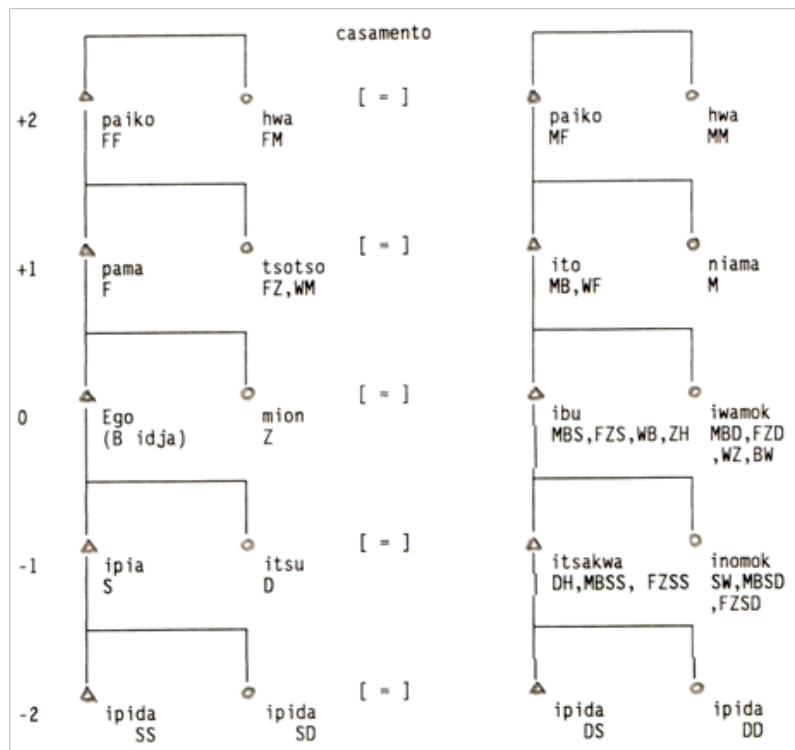


Figura 7 Modelo ideal de parentesco e casamento de um Djapa.

Evidencia-se, neste esquema, como os fenômenos de cognação e afiniação se misturam intrincadamente, por meio de alianças repetidas. A rede de relações, naturalmente, assumiria, para cada um, um grande número de vias para chegar a um parente. O próprio “sogro”, além de sua parceira ser a irmã cruzada do pai, já era MBS e FZS, primo cruzado bilateral, do mesmo pai. Isso faz do(a) parceiro(a) de Ego não somente um primo(a)

bilateral, como uma FMBSC e FFZSC também. Já se chamou a atenção para as equivalências nas gerações dos “avós” e “netos”, aos quais Ego, neste diagrama, realmente atinge por vários cálculos possíveis. Além disto, a ideia proposta, para os Kaxinawá, de um “átomo de organização social” para um grupo local, que consiste da troca entre, novamente, dois pares de irmã/irmão, parece-se muito com o diagrama (Kensinger 1984)<sup>9</sup>. O que autoriza a especular que para os Kulina e os seus Madiha, apesar das diferenças apontadas, seja possível fazer observações muito mais semelhantes ainda.

### *o passado do modelo*

Naturalmente, a reconstituição de um modelo formal e ideal Djapa mostra uma lógica cultural inerente formal, mas não responde à pergunta intrigante que se impõe, depois de toda esta elaboração, neste nível: afinal, um tal modelo conseguiu ser operacional na prática, como afirmam categoricamente os Kanamari? Uma resposta mais segura não se afigura possível no momento, mas uma conclusão provisória aponta para uma chance real do modelo ter sido realizado efetivamente, ao contrário do que pensava Clastres. Por um lado, a elegância e a simetria de diagramas Dumontianos anteriores ressentem-se de uma limitação que nem sempre se reconhece suficientemente: situam-se no lado de uma representação genealógica que induz a pensar numa sistematicidade excessiva da terminologia e das relações de aliança que, na operação real, nem de longe procedem (Barnard e Good 1984: 7-9; ou v. nota 8).

Se adotei esta forma aqui, foi para tentar alcançar algumas das propriedades formais inerentes à terminologia e ao parentesco, e verificar como se encaixam no mesmo modelo de princípios Kanamari do Djapa. Sabe-se que em muitas sociedades existe uma mesma pretensão, mas que não passa de uma

---

9 Entre os Pano a mesma ideia é comum. Para os Sharanawa, Siskind propõe o modelo da troca entre pares de siblings de dois sexos como uma troca flexível e simples. Erikson, por sua vez, define a situação como mais complicada, porque, entre outras razões, as categorias do parentesco prevêem um sistema global e geral de troca, não obstante o qual, de fato, a troca mais restrita seja possível. Já McCallum faz restrições ao modelo de Kensinger, não em virtude de ser falso, mas por ser, ao seu ver, inadequado para dar conta do processo de formação de todas as variações da constituição de comunidades possíveis. Ela propõe mais processo e menos estrutura (McCallum 1989: 87-93).

ficação socialmente construída de endogamia. Nem no passado o modelo teria condições de funcionar da maneira como esboçado no diagrama, e nada garante, na ausência total de informações externas que a corroboram, que a prática se conformasse à teoria. Por outro lado, a vigência da endogamia é consensual entre os Kanamari e o valor permanece muito forte, mesmo atualmente, quando se transpõe para o nível da aldeia. Junto com outros indícios já mencionados, conclui-se pela possibilidade de sua realização no passado ‘original’.

Também não sabemos como os membros de um Djapa se dirigiam às pessoas de outro Djapa, com as quais, por suposto, não mantinham relações de parentesco. Por um lado, genericamente, haveria o reconhecimento de uma noção de “parente” quando se tratasse de um Djapa Kanamari. Mas, por outro, a ausência de laços de parentesco efetivo, construído mediante a contração de alianças, impediria consolidar mais do que esta noção. Desse modo, os outros Djapa não teriam sido tanto cognatos, ou ‘afins reais possíveis’, quanto ‘afins virtuais’, prevalecendo o idioma de ‘afinidade’ como a modalidade de expressão das relações sociopolíticas externas. Ou ainda, como alternativa, utilizar-se-ia o termo *tawari*, traduzido por “amigo”, que talvez seja um dos termos ‘ternários’ que não apela diretamente a um aspecto de parentesco, embora sua aplicação pareça se dirigir, principalmente, sobre pessoas mais afastadas e, portanto, mais sujeitas a se sobrepor à ‘afinização’ (cf. Viveiros de Castro 1990b; este termo merece aprofundamento posterior). Atualmente, usa-se o termo “parceira/cunhada” para uma mulher distante com quem não se tenha parentesco estabelecido, e que se torna namorável desta forma. Para um homem, na mesma situação, apela-se para “cunhado” (dependendo da idade, pode ser “sogro”), e, consistentemente, para amigos Kulina se utiliza o equivalente Madiha, “wabo” (v. Pollock 1985a: 32; os Kulina empregam o termo até para cariús “bons”)<sup>10</sup>.

---

10 A análise que se pretende aqui, vale lembrar, tem claros limites. Para os Deni, Arawa do rio Xeruã, reporta-se um sistema dravidiano que, inicialmente, pensavam ser bem conforme o modelo normal desta terminologia de parentesco. Porém, encontraram algumas discrepâncias e, posteriormente, revendo as anomalias, acabaram descobrindo que havia uma sistematicidade nelas. Quando se tratava de parentes afastados, descendentes da quarta linha agnática (de FFF de Ego), haveria um *skewing* de gerações completamente fora do padrão dravidiano. Este caso ilustra o perigo de negligenciar pequenas divergências em nome da ordem. No caso Kanamari, com várias dificuldades para levantar a genealogia ex-austiva (tais como memória genealógica fraca, dispersão, múltipla paternidade, fatores, aliás pouco diferente do caso Deni), não podemos descartar a existência de falhas desta natureza. No caso específico, até onde sabemos, não há ocorrência entre os Kanamari.

### *a atualidade*

Não encontramos, como já asseveramos na comparação com o caso dos Kaxinawá, categorias mais englobantes dentro de um grupo local que permitam a inserção na mesma categoria de um outro grupo local. Mas a situação endogâmica postulada para o passado, obviamente, não vigora mais e, atualmente, todos, ou quase todos, têm parentes em outras aldeias (no Jutaí e Juruá). A troca de mulheres e outros fatores ensejados pela frente regional criou laços entre os diferentes grupos: teoricamente, primeiro laços de aliança (segundo os índios, pela passagem de igual número de mulheres de um grupo para outro) e depois pela consanguinidade criada pelos filhos. Desse modo, o idioma do parentesco consanguíneo, que se apresenta como principal meio de mapear, falar (das) e viver nas relações sociais, se estendeu além do campo Djapa. Pessoas do alto Jutaí, especialmente aqueles que vieram do Juruá, têm vários tipos de parentes em aldeias neste último rio.

Por exemplo, o tuxaua de Caraná possui “irmãos” (primos paralelos) e Kurau trocou (quando passou um tempo lá) sua filha por uma filha/irmã, de modo a se casar de novo (contador de mito; v. *Narratio Kanamari*). Grande parte da aldeia de Três Unidos visitou o alto Jutaí em 1988, geralmente se hospedando com os seus parentes (como no caso dos dois exemplos), para “ajudar a comer a roça grande” de um xamã (Daura) e participar de festas e rituais. Apesar da hospitalidade e das relações de parentesco, surgiram várias tensões entre os dois grupos. Os tuxauas exortaram as pessoas a evitar problemas e recomendaram que, não obstante a liberdade de namoro, não se casassem com gente da outra aldeia. No caso em foco, no fim do ano, quando os visitantes haviam retornado à sua aldeia, três mulheres tinham aproveitado da oportunidade para fugir até esta, supostamente principalmente por iniciativa própria (uma havia sido devolvida por gente da outra aldeia numa primeira tentativa). Esta situação suscitou a ameaça de uma escalada de tensão, desembocando em violência, para conseguir a devolução das mulheres. Mas (segundo João Manelão; o colaborador em tradução, v. *Narratio Kanamari*), o sentimento na aldeia de Três Unidos teria sido o de não insistir na permanência delas, e de as entregar pacificamente.

É interessante observar que se situações semelhantes de permissão de namoro tinham lugar nos tempos antigos, algo bastante curioso poderia acontecer. Ou seja, namorar e ter relações sexuais com uma mulher nos

primeiros meses de gravidez, como visto, pode implicar em construir uma co-paternidade (embora, na maioria dos casos essa “ajuda” não se expresse na utilização do termo de parentesco, limitando-se o número de pater). Assim, mediante o namoro, mesmo sem casamento, haveria a virtualidade de uma coparticipação de homens de fora na fabricação de crianças de um outro Djapa: o que não é outra coisa senão um laço de parentesco substantivo trans-Djapa, através da qual, sem transgredir a injunção da endogamia, se realizaria a ‘afinidade virtual’ e se fundamentaria a noção mais ampla de parentesco mencionada que faz de todos “parentes”.

Fora da aldeia, então, quase todos mantêm laços de parentesco com pessoas de outra(s) aldeia(s), e ao visitar e se fixar num outro local, por via transitiva conseguem definir suas relações com todos os outros habitantes. Ao chegar a uma aldeia, mesmo quando não se sabe ainda se o recém-chegado tem parentes ali, por ser *təkəna* este deve ser recebido com hospitalidade. Em pouco tempo, os mais loquazes procurarão saber do “*iwiñim*” (minha parentela) do hóspede e geralmente terminarão por descobrir uma conexão mediante algum parente em comum. Dentro da aldeia, de um modo geral, o parentesco fornece o meio pelo qual os habitantes se relacionam entre si e, normalmente, morar junto com parentes é a justificativa para a sua própria constituição.

Dessa forma, mesmo eventuais novos habitantes terminam por se inserir nesta rede: especialmente quando se casa, o novo membro do grupo local emprega a terminologia de ‘afinidade’ e, por transitividade, até onde sabemos, há uma grande possibilidade de se inserir em toda a rede do grupo local. Tal classificação não implica que, numa aldeia do porte de Queimado, todo mundo saiba enquadrar rapidamente qualquer um outro, ou que estas definições estejam inteiramente determinadas. Os mais ativos socialmente conhecem melhor suas relações com os demais do que os menos destacados que, no entanto, não hesitam em defini-las quando se trata dos agentes sociais principais.

No interior deste quadro, o núcleo de parentes mais próximos também se mostrou bastante impermeável às redefinições, mas no caso de parentes afastados surge a possibilidade, comprovada, de redefinir a relação e classificar de outro modo. Isto tanto vale na direção de ‘consanguíneo’ para ‘afim terminológico’, como no sentido inverso. Atualmente, muitas vezes

as pessoas dispõem de múltiplas vias de conexão com um parente afastado, o que facilita a justificativa numa redefinição. Obviamente, o fato, atribuído à convulsão do contato, de que os casamentos deixaram de seguir à risca a regra de se limitar ao parceiro prescrito, e que são contraídos muitas vezes com parentes de outras categorias, contribui enormemente para estas sobreposições. Por exemplo, um homem casa com sua “tia” ou sua “sobrinha” terminológica afastada, mas se verifica que, na grande maioria dos casos, os parceiros geracionalmente afastados na verdade se aproximam em idade efetiva. Tal prática continua sendo condenada por muitos e quem contraiu um casamento “errado”, às vezes o apresenta, preliminarmente, como sendo um casamento correto entre as categorias apropriadas. Eles vigoram especialmente quando os parceiros são de gerações diferentes, mas mais ou menos da mesma idade<sup>11</sup>.

### *conclusão*

Esta análise parcial e mais formal mereceria um aprofundamento que não cabe aqui e para o qual nem sempre há dados suficientes (v. Reesink 1989). Por exemplo, a recente tese de construção do grupo local a partir da obrigação de morar com parentes, em que o parentesco é literalmente criado pelo dom contínuo de prover alimentação por parte da geração mais velha, durante a infância da geração mais nova, elaborada para os Piro, dá uma ênfase processual ao parentesco para o que não dispomos de todos os meios para comparação, apesar de alguns indícios apontarem na mesma direção (Gow 1990). O que se visa estabelecer aqui, são muito mais os princípios presentes na terminologia e no sistema atitudinal, que se relacionam com o mapeamento das relações sociais dentro do grupo, estendendo-se para fora dele, já que o idioma relacional nos mitos será o mesmo. Ao contrário dos Piro, os Kanamari lamentam as mudanças ocorridas em detrimento do ideal dos Djapa e seu processo de crescente “mistura”, perdendo as suas características idealizadas. Para eles, não incide neste ponto o “progresso” que as

---

11 O resultado é uma situação bem semelhante aos Kulina. Trata-se de um rede de múltiplas relações bilaterais entre pequenas parentelas – muitas vezes grupos de siblings – preferencialmente dentro da aldeia, constituindo alianças repetidas e ganhando maior e menor densidade no tempo (Viveiros de Castro, resumido em Gonçalves 1991: 167-168).

comunidades nativas do Urubamba enxergam na sua passagem de unidades auto-contidas e conflituosas para comunidades de “sangue misto”.

Neste sentido, entre os Kanamari a reiteração no discurso da relevância dos Djapa representa a continuidade da permanência do modelo Djapa e confere a este um valor especial que se detecta na transposição da noção da unidade para o grupo local (mesmo quando dividido em facções que teriam constituído grupos mais coesos anteriormente), e numa certa nostalgia do passado, expresso por muitos índios. O Djapa se representa, num nível coletivo, como uma unidade que partilha uma substância fundante de uma consanguinidadeposta em primeiro plano. A semelhança interna contrasta com os outros Kanamari externos que são parentes mas, simultaneamente, são mais afastados e já diferentes, utilizando-se vocativos de afinidade indicativos de uma afinidade virtual que a história contingencial tornou real. Todo Djapa se visualizava como unidade relativamente coesa e endogâmica, o que combina com seu caráter cognático e a ausência de unifiliação. Internamente, a necessidade de casamento não-incestoso resolve-se com uma terminologia dravidiana que prescreve o(a) parceiro(a) e constrói a afinidade possível, a diferença necessária, no limite do cerne consanguíneo individual: o que faz com que a afinidade real seja uma expressão, em primeira instância, da perspectiva individual, e também se encaixe na mesma preocupação endogâmica, sendo que os afins reais aparecem como os primeiros parentes semelhantes, suficientemente não-semelhantes.

### **3. Xamanismo**

#### *introdução*

No contexto amazônico, não surpreende o fato de o fenômeno do xamanismo se impor em função de sua importância e saliência social. Em diversas sociedades indígenas, e sob modalidades diferenciadas, o xamanismo se apresenta como uma instituição fundamental e fundante da sociedade, o que, por isso mesmo, às vezes obriga o antropólogo a se dedicar a ela (Chaumeil 1983: 8-9; para uma análise Kanamari anterior e um pouco mais ampla, veja Reesink 1991a). De um modo geral, no caso sob exame, mito, ritual e xamanismo se interseccionam de modos intrincados e diretos, o que também não surpreende, pois, como veremos, a mitologia explica a origem

do mundo atual, mapeia o cosmo e fundamenta o lugar da sociedade e seu funcionamento.

No capítulo anterior, dediquei atenção a alguns princípios subjacentes às unidades Djapa, no que toca às noções de parentesco e casamento, em que ficam patentes as preocupações com a partilha de substância em relação à consanguinidade e à afinidades real e virtual. O xamanismo concerne a um vetor dinâmico que intermedia o grupo, idealmente unido, e os ‘outros’, temidos por serem dessemelhantes afastados: semelhantes o suficiente para deter o mesmo saber, dissimilares por não partilharem de um circuito comum de troca. Como na preocupação endogâmica do Djapa, desconfia-se da diferença. Os mitos sobre xamanismo elaborarão estas interligações.

### *a ameaça xamanística*

A presença do xamanismo no dia-dia é forte. O xamã ocupa um lugar estratégico na defesa do bem-estar da aldeia, perante os ataques xamanísticos que sempre advêm de fora do Djapa, e atualmente, em princípio de fora da aldeia. Em certos períodos intensifica-se enormemente o perigo externo, e consequentemente, aumenta o trabalho de cura dos xamãs. Em nosso primeiro ano de trabalho de campo houve uma intensa movimentação xamanística. Tanto na aldeia de Caraná, como na aldeia maior de Queimado, os ânimos se exaltaram constantemente. Como já insinuado, o grande receio numa aldeia Kanamari deriva da ação dos xamãs de aldeias Kanamari desconhecidas (ou muito mal conhecidas), das quais se sabe a existência, mas com as quais não se trava nenhum contato. A própria ausência de contato justificava, para os Kanamari, o sentimento de uma profunda desconfiança das intenções dos xamãs dessas aldeias.

Em alguns momentos, a comunidade se achava ameaçada por “caboclos machos” – índios de aldeias desconhecidas – que rodeavam a aldeia, de tocaia, em busca de uma oportunidade para jogar “pedra”. As “pedras”, caruara no português regional da Amazônia (palavra de origem tupi), causam efeitos fisiológicos poucas horas depois de penetrarem no corpo da vítima. Os atentados costumam ocorrer mais frequentemente quando as pessoas penetram no espaço ao redor da aldeia. Estas pedras, denominadas *djohko*, entram nas pessoas, todas vulneráveis, e causam febre e dores no corpo, como dor de cabeça. Se estes sintomas não são tratados a tempo, ou seja,

se um xamã competente não as retira do corpo, o *djohko* pode provocar, em pouco tempo, a morte da pessoa atingida. As vítimas às vezes percebem, por exemplo em função de ruídos estranhos, que algo está acontecendo, e, sem dúvida, tornam-se mais suscetíveis a estas circunstâncias em face do clima reinante numa aldeia. Afirma-se, por outro lado, que a vítima não necessariamente sente alguma coisa diferente quando o *djohko* penetra na sua pele, mas, em vários casos, pessoas regressaram à aldeia já convencidas do ataque e assustadas com o fato. Normalmente, estes casos serão tratados imediatamente.

Os casos de doenças que surgem com menos dramaticidade em geral recebem tratamento no início da noite. Nestas ocasiões, ruídos estranhos podem continuar ao redor da aldeia, bem como barulho de paus e galhos jogados do perímetro da floresta na direção das casas. Se acontece este cerco, pessoas revestidas de autoridade dentro do grupo local às vezes discursam em voz alta, até mesmo deitadas na rede, proclamam sua inocência da prática de qualquer ato semelhante e afirmam que as pessoas da aldeia somente se ocupam do seu trabalho diário, nunca organizando qualquer expedição para jogar *djohko* nos outros. Neste momento, a tensão pode atingir o ponto de os homens se armarem com espingardas para um eventual confronto com aqueles que cercam a sua aldeia. Nunca, no entanto, assistimos a um confronto direto das vítimas de *djohko* com os caboclos machos ameaçadores (sempre dados como homens).

Evidenciou-se, entretanto, claramente como o ‘quadro xamanístico’ age com grande impacto sobre a vida de uma comunidade, quando ela se acha na situação de ‘estado de sitio’. O perigo chega de fora, os outros, bem afastados causam, paradoxalmente, um grande ataque à saúde da população da aldeia. Os “caboclos machos” são “malvados” como já verificamos para os exímios xamãs Kulina, outros mais distantes ainda, porque se aproximam com más intenções. Todos estes chegam a ser letais, e não fora a presença de uma xamã capacitado em todo grupo local (o normal), por consequência do quadro descrito, um tal grupo correria o risco de se extinguir. Por esta razão, o xamã ocupa um lugar central no imaginário e na realidade cotidiana dos Kanamari. Embora um xamã mais velho se tenha queixado uma vez de que as pessoas começavam a esquecer este conhecimento, a prática xamanística continua bem viva, o que faz sentido diante da sua importância para a saúde física e mental da comunidade. Por exemplo, regularmente jovens manifes-

tam o desejo de aprender e alguns terminam a iniciação com sucesso. Neste sentido, esta instituição talvez seja a mais arraigada na cultura Kanamari, porque vigora mesmo quando há queixas, como no caso de acusações a algumas aldeias no Juruá, de que estariam deixando de executar seus rituais tradicionais e aderindo a festas cariú (como o forró, que, de fato, é bem mais movimentado).

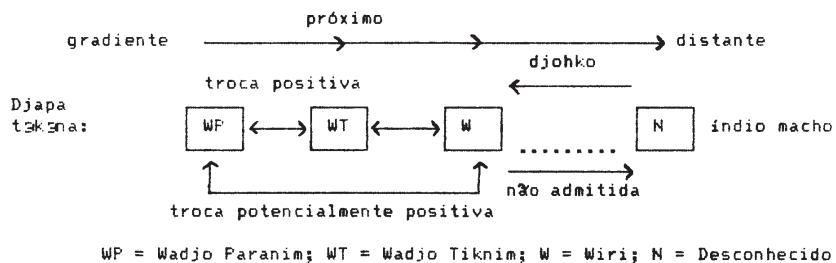


Figura 8. Modelo de relações entre Djapa que inclui o xamanismo.

De modo bastante sucinto, a figura anterior sumariza o que já foi discutido. Parte importante das relações exteriores de um Djapa passa pelas ‘relações xamanísticas’, quando os distantes desconhecidos, Djapa de língua e cultura muito semelhantes, são acusados de virem às escondidas praticar ataques xamanísticas. Tal situação potencialmente culmina na desestabilização da comunidade local, cujos membros fogem para procurar um lugar de moradia mais tranquila. A história Kanamari está repleta de deslocamentos atribuídos a esta causa. Em 1984, as aldeias acusadas se localizavam muito longe, no Pauini e no Xeruã, por exemplo, e eram desconhecidas. Em 1988, a Opan e outras entidades organizaram uma reunião com os Kanamari do Jutaí, Juruá, Tarauacá e Xeruã, e os primeiros atribuíram a este contato (com negações mútuas de ataques) o fato de não ter havido, naquele ano, “caboclos machos” rondando a aldeia. Uma doença registrada nesta época, na aldeia, com a extração de *djohko*, foi, assim, imputada aos incorrigíveis Kulina. Parece, então, que períodos menos e mais agitados podem se alternar. Talvez, mas isso não é mais que uma hipótese neste momento, os períodos mais agitados tenham alguma relação com outros fatos perturbadores para o grupo local, na história recente; o Djapa original teria sido localizado e a

movimentação de grupos locais se relacionaria intimamente com a contingência histórica do contato.

### *a iniciação*

Nesta mesma época, alguns jovens pediram para ser iniciados e o seu treinamento estava em pleno andamento. Numa das noites em que se reuniram no terreiro para aspirar pó de tabaco e tentar introduzir pedras bem pequenas nos seus próprios corpos, convidaram-me para participar e desde já me ofereceram aspirar rapé no nariz. Declinei neste primeiro momento, porque era uma brincadeira bem ao espírito brincalhão Kanamari, que gosta de se divertir e de brincar uns com os outros. Mas, de fato me confirmaram que alguns cariús se iniciaram, indicando um ou dois como habitantes de Eirunepé. Quando demonstrei vontade de aprender, o xamã que tomava a frente da iniciação, embora o fizesse sempre com o apoio de outros, aceitou sem hesitar. À noite me chamou e sentamos na beira da casa, enquanto ele mandou buscar o saco de pano no qual guardava os *djohko*, quando não em seu próprio corpo. Ele explicou que os *djohko* necessitam sempre de rapé (*obadim*) para permanecer junto ao xamã, e mandou que eu colocasse um pouco na boca. Aliás, muitos têm o costume de fazer isto diariamente, já que dá ânimo e impede sentir fome<sup>12</sup>. Em pouco tempo, ele tirou umas dez pedras de si mesmo (da barriga, como é normal, de uma dobra logo embaixo das costelas), e introduziu-as na minha.

Colocar um número relativamente grande de pedras na barriga do aprendiz constitui o começo da iniciação, como verifiquei por ocasião dos outros aprendizes mencionados. Parte desta etapa, pelo menos nisto os dois eventos também coincidiram, é uma fala do xamã iniciador para os iniciantes. No meu caso, ele conversou sobre o mundo dos brancos, mas logo passou a dar instruções e contou uma história resumida do mundo. Brincou acerca da interdição de relações sexuais enquanto durar o processo de aprendizagem: no instante em que o pênis entrar na vagina, as pedras sairão do

---

12 No livro totalmente dedicado ao tabaco e suas funções, Wilbert (1987: 19) reporta que, em pequenas doses, o tabaco causa efeitos contra a fome e sede e funciona como estimulante e analgésico. Veja adiante o seu efeito alucinógeno.

corpo e retornarão para o “dono” que as introduziu. Somente ao final do processo, o novo xamã pode tentar ter relações de novo, com cuidado, para averiguar se já é capaz de manter as pedras sob seu domínio. Ele indicou algumas das propriedades dos diferentes e principais *djohko*. O *djohko mawin*, preguiça é capaz de andar n’água do rio e ir até a cabeceira. O *pi3da*, a onça (variante *pida*) também anda longe, até o Juruá, e volta rapidamente. Todos os *djohko* se chamam com nomes de animais, e de uma entidade (*Kohana*, v. adiante), indicativo que de sua forma em pedra se transformam nestes mesmos animais e seres.

O xamã comanda os *djohko* e manda estes, particularmente depois de “virar” animal, para executar as tarefas que lhe aprouver. Ele ainda lembrou que sem xamã não há cura como, por exemplo, quando alguém tem um *pi3da*, a sua barriga dói muito e a pessoa não consegue comer nada. Ou seja, os ataques são corporais e até canibalísticos. Por fim, ele embarcou numa história do mundo que começou pelo início dos tempos e terminou com um evento do início deste século. Esta narrativa, por causa de sua clara linha cronológica e sequência imposta pelo próprio narrador, mostra uma importante concepção de sequencialidade que fez com que fosse reproduzida por inteiro na coleção de mitos (v. *Narratio Kanamari*). Nela, a divindade Tamakori aparece como a fonte original do xamanismo, além do que surgem outros temas considerados importantes na vida cotidiana. O xamanismo se ancora, como veremos nos mitos, neste tempo de transformação que construiu o cosmo. Neste sentido, justifica-se pô-lo sob a égide de Tamakori, ao tempo em que se antecipa que o “Deus” Kanamari não compactua com canibalismo e condena aqueles que infringem certos valores da convivência social.

O tabaco, especialmente na sua forma de rapé, é essencial ao exercício do xamã, ao ponto em que alguém que quis mostrar o poder de um bom praticante, mencionou que este mandara uma pedra para Eirunepé, para voltar com o tabaco que estava fazendo falta no alto Jutaí (onde facilmente bens externos estão em falta e não se produz tabaco por conta própria). Para transformar o *djohko*, é necessário também rapé, e para receber um *djohko* ou para tirar pedras do corpo de um paciente, o xamã sempre usará ele mesmo o rapé. Este provavelmente atinge efeitos poderosos, e, conforme documentado para certos casos, quando tomado em quantidade os resultados não devem ser subestimados (Wilbert 1987: 17). Quando isso acontece, os Kana-

mari às vezes misturam ao rapé o pó de casca de árvores (não identificadas, ou ainda rapé de folhas de malva), com o intuito declarado de aumentar o efeito. Assim, o xamã pode alojar no seu corpo uma pedra que ele acaba de transformar de sua forma móvel, e dialogar com este mesmo *djohko*. O estado de transe induzido é traduzido pelos índios como “bebo”, e um informante comparou sua ação àquela do rami, cujo efeito, com certeza, implica numa visualização muito forte e nítida. Pelas circunstâncias do trabalho de campo, não passei para as outras fases da iniciação e não posso me reportar, além deste ponto, a nenhuma experiência pessoal.

Os “caboclos machos” sempre estão prontos a aparecer, e mesmo em épocas de tranquilidade sempre haverá doenças e a ameaça de morte é permanente. Os chamados *bauhi*, com a partícula *hi* que confere uma conotação de giro, sempre podem voltar a circular em volta da aldeia e dar trabalho aos xamãs locais, os *bau*, para curar as doenças advindas de fora. Há, então, grande interesse pessoal e público na presença de suficiente número destes especialistas. À época, quatro jovens iniciaram a aprendizagem, mas o processo é demorado e exige dedicação. Quando o xamã iniciador começou a iniciação de três destes, ele aproveitou para enumerar uma série de restrições alimentares, entre as quais figuravam itens de grande desejabilidade para os jovens, além da abstinência sexual, nada fácil para um povo que tem esta área como uma de suas preocupações diárias mais destacadas<sup>13</sup>. Na primeira noite, num evento público, o xamã incorporou a pedra da onça, balançou seu corpo de um pé em outro, enquanto emitia o som de “*hihihi*”, evocando o barulho de um jaguar, tentando impressionar e dar estímulo aos aprendizes. Ele ainda vomitou a pedra, para em seguida esfregá-la nas mãos e mostrá-la aos iniciantes. Seu estímulo e do público em geral, até onde me foi dado a perceber, não foram suficientes, e vários desistiram. Outros tentaram e também não conseguiram terminar o processo, ou por falta de perseverança em função das privações, ou por falta de habilidade.

---

13 Os xamãs divergiram sobre as injunções e a quantidade destas. Um, às vezes, chegou a proibir o que o outro permitira. No meu caso, as limitações alimentares eram bem menores do que para os aprendizes em vias de iniciação. Não foi possível, ainda, averiguar a presença de sistematicidade simbólica nas injunções. Algumas parecem se relacionar com a pele – tal como a proibição de peixes de couro para a aquisição de uma pele permeável – e outras, mais genericamente, com o sexo feminino.

Que fique claro o caráter voluntário da iniciação: quem quiser aprender, porque acha bonito, importante ou até vantajoso para si, pode simplesmente tentar, e não há, até onde sei, necessidade de alguma doença ou outro sinal indicativo de obrigação de aprendizagem<sup>14</sup>. Como já dito, outros xamãs se envolvem no processo e até pessoas não xamãs podem ajudar, nas ocasiões em que os aprendizes recebem rapé nas narinas. Estes traços conferem caráter público ao processo e as pessoas acompanham a trajetória dos iniciantes enquanto estes, aos poucos, vão dominando a técnica de guardar pedras cada vez maiores, no seu corpo. A aspiração do rapé estimula o vômito e os xamãs acompanhantes procuram as pedrinhas que tentavam introduzir. No fim, os aprendizes sabem introduzir e retirar do seu corpo *djohko* à vontade. Segundo um xamã de reconhecida competência (Kurau), neste momento eles entram no mato para se defrontar com um *djohko* em forma de animal e de gente, a pedra *kohana* (embora ele não tenha confirmado isto; ele também mencionou, muito rapidamente, que o xamã “vira onça”, algo que não consegui confirmar com outros xamãs). O aprendiz tira um pau cheiroso para ver os *djohko* e um mestre manda um *djohko* grande ao seu encontro. Enfrentando sozinho as “pedras viradas” ou pedras grandes (aparentemente mandadas pelo ar, pois, em certas circunstâncias os *djohko* voam), o iniciante comprova seu domínio definitivo.

### *a cura*

Tudo que é dor, ferida e a grande maioria das doenças – salvo algumas bem reconhecidas como “dos cariú” – pode ter uma explicação através da localização de *djohko* no corpo. O xamã toma rapé e verifica, com as mãos, o lugar afetado, sentindo o corpo do paciente. Em poucos casos, os menos graves, basta ele retirar as pedras de um modo semelhante àquele utilizado para si próprio (pegando uma dobra de carne da barriga, flexionando-a com rapidez, para que saia a pedra). Geralmente, o *djohko*, via de regra mais de um, se alojou mais no fundo, fora de alcance, o que induz à necessidade de sugar o

---

14 Os aprendizes retribuem a aprendizagem. Entretanto, tenho a impressão de que isto é relativamente limitado, implicando, por exemplo, em ajuda de tabaco e em algum trabalho em que porventura o xamã precise auxílio. Também, até onde sei, os pacientes não recompensam os curadores com presentes, pelo menos de importância maior.

local para que este possa sair. O xamã vai para o lado, normalmente da casa porque os doentes costumam se recolher à rede, fica de cócoras, vomita forte (mas a seco), toma a pedra nas mãos e a esfrega. Às vezes, ele emite um “tsek tsek” quando esfrega, levanta e olha a pedra e a guarda na sua barriga. Em casos mais graves, o tratamento precisará ser repetido, podendo estender-se bastante, e incluirá também a participação de vários (até quase todos) dos xamãs presentes. Diga-se de passagem, que hoje em dia isto significa ajuda mútua entre visitantes e residentes da aldeia. Acrescente-se que a predominância do complexo do *djohko* não impede apelar à medicina ocidental. Pelo contrário, há até exagero em conseguir acesso a remédios e médicos, mas tal fato não afeta a validade do xamanismo. Existem casos melhor tratados pelas duas tradições, mas permanecem os casos unicamente tratáveis por um xamã, cuja ação continua indispensável.

### *os djohko*

O tratamento de um caso pode aumentar o estoque de pedras de um xamã. Os *djohko*, na verdade, não parecem facilmente encontráveis, inclusive devido à quase ausência de material lítico na região. É possível que se encontre algum numa viagem ou no mato, mas isto não parece muito comum. Outra forma de aquisição relaciona-se com o fato de que muitas, talvez todas, as chamadas “pedras” não são do material que a sua tradução faz supor. Os *djohko* que os xamãs nos mostraram pareciam de outra origem, supostamente a resina de árvores, tendo uma coloração amarelada como âmbar. Existe, realmente, uma árvore especial, o *djohkomam*, a “árvore de *djohko*”, em que os *djohko* se encontram colados à madeira. Nesta árvore todo tipo de *djohko* está presente, cai e “vira” (assume) sua forma de ser animal, ou outro ser. Aí há onça, tatu canastra, macaco preto (aranha), macaco cairara (prego), veado preto, e outros, aparentemente quase todos os tipos estão presentes. Os animais que se transformam aí mantêm limpa a área em torno da árvore alta, como se fosse um terreiro.

Desta maneira, conclui-se que não se trata de um estoque fixo e fechado mas que há um potencial de crescimento na quantidade de *djohko* em circulação. Talvez isto não valha para todos os tipos de pedras. Num mito de um xamã que visita o céu, ele utiliza para sua subida um *djohko* grande, o *tohnim*, uma garça grande, que se reputa perdida para os xamãs atuais. Um

informante fez uma exceção também para a pedra adjaba – que alude ao já mencionado monstro parecido com gente – que seria remanescente dos tempos míticos, quando Tamakori andava na terra. Além disto, já referi ao fato que os *djohko* somente permanecem junto ao xamã se este conseguir supri-los constantemente de tabaco, o que nem sempre é fácil para o “dono”. Isto, e o fato de que alguns podem deixar de praticar o xamanismo, provavelmente faz aumentar a circulação. Mais ainda, tenho referências ao fato de que os *djohko* saem voando após a morte de um xamã, retirando-se do seu corpo (com o barulho “*tum*”), no início da noite, o que possibilita o fluxo dos *djohko* entre os xamãs, ao permitir sua captura posterior por outrem.

Por fim, o xamã é capaz de produzir as pedras que pretenda possuir. Ou seja, afirma-se que ele seria capaz de usar uma parte do corpo de um animal (nos exemplos dados, geralmente o olho) e misturá-la ao *djohko* para que adquira as características daquele animal. Não dispomos, entretanto, de informações acerca da frequência deste processo. Um procedimento, no mínimo semelhante ao anterior (não está totalmente claro como se adiciona o órgão ao *djohko*), consiste em derreter a pedra para adicionar veneno, ganhando o *djohko* grande periculosidade. Não é surpreendente que esta informação tenha sido precedida da acusação de que são os outros que agem desta maneira. Vale reparar que assim se mistura o veneno do mato com *djohko*, mesmo que permaneçam categorias distintas. Ou seja, existem acusações de envenenamento com material do mato, mas são bem menos salientes do que os de *djohko* e veiculadas à boca pequena. Tal fato faz sentido, porque, afinal, para os *djohko* normalmente a culpa recai sobre desconhecidos afastados, enquanto para administrar veneno é preciso conhecimento e partilha de comida e caiçuma. Veneno, então, vai de encontro ao modelo do perigo longínquo, introduzindo um fosso perigoso na noção de que a troca entre Djapa possa eliminar o perigo externo. Observe-se que essa modalidade também implica num ataque corporal, por manipulação de substâncias introduzidas sub-repticiamente por um agente externo. Não é surpreendente, pois, que se acuse os Kulina de serem mestres em venenos do mato.

Existe um elenco considerável de tipos de *djohko* e, pelas coleções de dois dos mais respeitados xamãs, é possível chegar a um número significativo, embora de um ou poucos exemplares de cada tipo. Já mencionei o *djohko*-onça, que é capaz de comer as outras pedras quando guardadas juntas e sem que se providencie bastante “comida” para ela. Uma lista que não

creio exaustiva, inclui, além do *mawin* (preguiça que anda embaixo d'água) e o *adjaba* (que pode andar à noite na frente do seu dono para alertá-lo sobre a presença de cobras): o *hudja*, macaco preto, o único que, tomando rapé na “venta”, torna-se gente e anda ereto; *mapiri*, cobra grande (como o *sucuri*), que vira cobra na água; *wadjo paranim*, o macaco cairara (prego) que é bom para a missão de espiar; *wadjo tiknim*, o macaco cairara da variante preta na classificação Kanamari; *kohana*, pedras que viram gente de pequeno tamanho, identificadas com as almas; *bitsi*, a lagarta que come a carne de gente em feridas abertas, mas que é menos perigosa do que outros *djohko*; *manaron bitsi*, a larva da mosca que é associada aos cadáveres de animais mortos; *kawahiri*, provavelmente o felino maracajá; *mok*, a anta; *ihtakirakom*, a lontrinha; *maham*, um *djohko* que não é um ser, e que estimula as pessoas a ganharem peso (segundo o ideal estético Kanamari), e que o xamã coloca nas mulheres para evitar a concepção de filhos (ou seja, um anticoncepcional); ainda há *djohko* chamados simplesmente por este nome.

Este leque por si só já demonstra a importância dos *djohko* no mundo Kanamari. Quase sempre se alega que a causa da morte de algum parente tenha sido “*djohko*”, quando os xamãs não conseguiram extrair todas as pedras. Seria interessante tentar verificar se certas doenças se relacionam com determinados tipos de *djohko*, já que certas pedras têm efeitos distintos. Porém, de um modo geral, até onde sei no momento, os efeitos parecem não diferir significativamente. Alguns dos *djohko*, na sua forma animal, carregam outras pedras com a missão de jogá-las – usando-se badoque ou até pedaço de pau –, para que atinjam as vítimas. Entre outros possíveis, menciona-se como *djohko* que exercem esta função, os *pi3da*, *kohana*, *hudja* e *wadjo paranim*.

Vale ressaltar que o *djohko* em forma animal é efetivamente um animal da espécie que o denomina. Uma onça-*djohko* será um jaguar de verdade e perfeitamente capaz de matar nesta capacidade, se seu dono assim o ordenar. Por outro lado, a onça pode ser morta também, mas, enquanto o corpo permanecerá, algo como uma essência, chamada de *diwahkom* (coração), sairá do cadáver (com o mesmo barulho característico), e voará de volta para seu dono (e continuará operacional como pedra). As pessoas somente citaram este exemplo, mas provavelmente o mesmo acontece com os outros *djohko*. O perigo da onça, portanto, está no mínimo duplamente presente, ameaçando matar tanto na forma animal, quanto pela possibilidade de jogar outro *djohko*.

O jaguar ocupa um lugar destacado no imaginário Kanamari. Ele é o “dono” dos animais no mato, chefe dos chefes de conjuntos menores, e existe um equivalente dono de animais onça para o domínio das águas que é uma onça-*djohko* (*pi3da aheyotam*). Os animais são “a gente” dele, dos quais cuida e nos quais manda, com a implicação clara de que sua liderança se justifica em função de sua força maior. Entretanto, isto não significa que é preciso se dirigir ao jaguar para a liberação da caça, para isto se apela diretamente à divindade Tamakori. A atuação do xamã parece se restringir ao campo da doença e bem-estar do corpo, com suas dimensões étnica, política e mitológica, e não parece incluir “tomar de conta” de animais. A sua ligação com o jaguar, no entanto, é íntima. Primeiro o *djohko pi3da* se destaca por si, ao ponto que o xamã o considera como filho, usando o termo apropriado. Aliás, pela transitividade, de certa forma isto faria com que o mesmo jaguar fosse parente de todos, e comê-lo, desta perspectiva, seria canibalismo<sup>15</sup>. Há alguma informação, a ser confirmada, de que o próprio xamã se transforma em onça, quando muitos *djohko* se espalham pelo seu corpo. Por outro lado, não houve menção a exemplos concretos, nem de transformação em outros animais.

### *conclusão*

A mera possibilidade do xamã se transformar em jaguar ilustra o fato de que a dimensão do xamanismo representa aquele domínio que guarda continuidade com épocas de transformações mitológicas, que deram a forma atual ao mundo. Mesmo que seja somente com a transformabilidade dos *djohko*, o xamã domina uma dimensão em que as transformações continuam possíveis, o que o habilita a ser o mediador por excelência com o exterior, ultrapassando, em sua atuação, o que concerne à saúde, para se vincular ao bem-estar mais geral da comunidade. Nos limites da sociabilidade se situ-

---

15 Outros animais também se encaixam na rejeição pelo mau cheiro (por exemplo, o tamanduá), o que fornece peso à justificativa de não comer o jaguar (para caça, pesca e animais comestíveis ou não, veja Carvalho e Reesink 1993). Por outro lado, o jaguar se destaca na categoria de *djohko* porque outros animais, não obstante existam neste modo, podem ser mortos e comidos. Outros motivos para não comer incluem a permanência de alguma característica humanizante do tempo mitológico, ou uma gratidão advinda deste tempo.

am os humanos que, gratuitamente, segundo as vítimas, lançam ataques de *djohko* que atingem o estado corporal das pessoas, e que corroem o corpo por dentro. Não é por acaso que o predador maior do mato, matador potencial dos humanos e seu concorrente direto, seja simultaneamente o dono dos animais e o *djohko* de mais destaque (mesmo que não interfira na obtenção de caça, pede-se diretamente, sem intermediário, a boa caça a Tamakori).

Sem relação social investida de sociabilidade somente resta uma relação predatória de potencial canibalismo e que causa as mudanças corporais das substâncias internas e, eventualmente, a morte. Associado à transformação também corporal dos *djohko* (da pedra em ser e vice-versa, guardadas muitas vezes no corpo do xamã), percebe-se que o xamanismo preserva, na dimensão substantiva, o dinamismo do desenrolar histórico. Doença e morte se associam à temporalidade e, sem dúvida, a irrupção dos brancos desencadeou uma série de deslocamentos, para os quais a principal razão alegada para a mudança forçada de moradia é “*djohko empatar nós*”. Os brancos não dominam o xamanismo, mas causaram, pela repercussão inviabilizadora do contato, as condições que desestabilizaram o modelo dos Djapa, e esta mudança associa-se à mistura das suas substâncias e aos ataques corporais que forçam ao abandono das malocas, das relações consanguíneos e da sua localização no lugar de origem. De modo diferente ao que teve lugar com os Piro, aqui também a história é uma história de corporalidade.

#### **4. Gênero, Divisão sexual de Trabalho e Ritual**

##### *introdução*

No capítulo anterior, caracterizou-se o xamã como um mediador numa dimensão tanto corporal, individual, quanto social, nas relações exteriores entre os Djapa e, agora, entre as aldeias. Embora não tenhamos encontrado nenhuma injunção particularmente expressiva, contrária à participação de mulheres no xamanismo, todos os que conhecemos são homens e temos somente uma referência a uma mulher que exerceu o ofício, mas que não alcançou nenhum grau maior de aperfeiçoamento na arte. Talvez devido ao fato de ter importante componente político, o xamanismo seja mais procurado pelos homens e adequado a estes. Ou seja, em termos gerais, o homem circula mais pelas casas da aldeia e mantém relações mais profundas com a

natureza circundante, enquanto a mulher se limita mais à sua própria casa e, quando casada, à sua própria fogueira, mesmo que também circulem (sobretudo entre as de suas parentes femininas, até que precisem cozinhar na sua própria casa). O xamã atua nesse espaço exterior dos homens, mesmo que não aja diretamente sobre os donos da caça, nem intervenha junto a Tamakori para a liberação da caça e pesca, tarefa por excelência masculina.

Dentro de um Djapa, a distinção mais saliente é, provavelmente, a diferença entre os gêneros. Nos capítulos anteriores, vimos que se enfatiza o Djapa como mais ou menos uniforme e coeso, enquanto uma unidade de parentes consanguíneos em oposição a outras unidades do mesmo nível. Também internamente, a construção da afinidade verifica-se nas gerações adjacentes centrais, marcadamente expressão da preocupação endogâmica, e que confere à afinidade um caráter social mais individual e familiar. Evidentemente, o imperativo da reprodução sexuada impõe uma modalidade de relação entre os性os e a transforma em relação de gênero. Neste caso, a importância do gênero já foi assinalada no exame da terminologia e a prescrição do casamento, porque este se edifica na diferença fundamental entre o irmão e a irmã (ou pessoas de sexos opostos em posição análoga), *crossing over* imbuído de tanta significação que podem se tornar sogros dos seus respectivos filhos. Os gêneros e a divisão sexual de trabalho representam, pois, a maior diferenciação interna, tanto assim que a mesma distinção alicerça a divisão principal operativa e operada em todos os rituais. Este capítulo começará pelo gênero e passará ao ritual, face à importância do primeiro para compreensão do segundo.

### *a divisão sexual de trabalho*

A diferença entre os gêneros, então, é considerada importante e surge regularmente na vida social. Como visto, ela é uma construção sociocultural. Por exemplo, um bando de homens viajando dividirá informalmente as tarefas de preparar a sua comida, não lhes faltando competência para cozinhar, mas basta a presença de uma mulher e a ela caberá este trabalho. Nesta divisão, os homens enfatizam que eles se encarregam dos trabalhos mais pesados, devendo até trabalhar para formar o feto com múltiplas relações sexuais. Até onde sei, as mulheres aceitam este ponto de vista, o que não é tanto de estranhar, já que homens gastam suas energias, normalmente, na

caça, pesca, construção de casa (a mulher ajuda a tecer a palha do teto), em remar, derrubar o mato para a roça, brocar a roça, fazer a coivara e plantar a maniva da macaxeira. Às mulheres cabe ajudar na coivara e na preparação do terreno para o plantio, plantar elas mesmas outras plantas da roça (como tipos de batata, ananás, mamão, banana, a cana ficando a cargo dos homens), limpar a roça, tirar a macaxeira da terra e transportá-la para a aldeia (a sua mais pesada carga, embora os homens às vezes ajudem) e, por fim, preparar todas as frutas, plantas, carne e peixe para o consumo.

O homem considera a roça como sua, pelo seu plantio da macaxeira, *staplefood* principal, mas a mulher se considera coproprietária e dona das outras plantas, sobre as quais o homem não deve dispor sem seu consentimento. No verão, a estação seca, com o descobrimento das praias no rio, aproveita-se o espaço para cultígenos de rápido amadurecimento, tais com milho, e até abóbora pelo chão, por entre as casas (numa aldeia sujeita à inundação, nos períodos de águas mais altas). Tal aproveitamento é secundário na provisão de alimentação, e também a divisão de trabalho é menos rígida do que na verdadeira roça. Em todos os casos, o trabalho gera o direito sobre a colheita mas, normalmente, é difícil que se recuse o acesso à roça para quem pede licença ao dono (particularmente para macaxeira). Em época de festa e ritual, o dono de uma grande plantação pode convidar as mulheres a colher macaxeira na sua roça. Por outro lado, o epítome da ação masculina é a caça, cujo equivalente feminino é o *kuya*, a caiçuma de macaxeira laboriosamente produzido durante boa parte do dia por algumas das mulheres na aldeia.

A divisão sexual de trabalho exibe, portanto, um caráter fundamental de complementariedade que confere um componente econômico importante ao casamento. Pelo elenco das atividades, evidencia-se a razão que escuda os homens na afirmação do seu valor, quando eles executam, de fato, as tarefas mais pesadas. Como a base alimentar socialmente estimada concerne à macaxeira acompanhada de carne e um complemento de *kuya*, o trabalho mais pesado das mulheres se resume a tirar e carregar a macaxeira, já que as outras tarefas podem ser trabalhosas ou dispendiosas em tempo, mas não exigem tanta energia. Fiar algodão e tecer os fios para vestimenta e confecção de vestes e redes, cabia antigamente às mulheres mas, com a chegada dos bens industrializados, elas teriam se recusado a continuar este processo demorado, de “muito trabalho”, aumentando as exigências sobre os maridos. Também, não se planta a mandioca brava e, com a recente instalação de uma casinha de farinha (com o uso da macaxeira), foram os homens que se

encarregaram das tarefas mais pesadas do processo, enquanto que homens e mulheres trabalharam em conjunto e dividiram as tarefas (p.ex., eles movimentaram a roda grande)<sup>16</sup>.

### *o casamento*

Os Kanamari comentam que antigamente as pessoas de autoridade, como o tuxaua, os pais de crianças e o xamã detinham um poder mais efetivo junto aqueles sobre os quais se impunham. No caso de transgressão de alguma injunção, foi dito que o tuxaua poderia mandar espancar ou, se se mostrasse irrecuperável, até exilar ou matar o delinquente. O exemplo dado para os pais foi o declínio do casamento arranjado desde o nascimento do casal de prometidos, combinação feita pelos dois pares de pais. O caso de uma mulher com personalidade forte que, publicamente, admoestou o marido, um xamã forte e tuxaua, por algo que ele dera sem seu consentimento, mas do qual ela se considerava dona (espécie de batatas da roça), foi citado como exemplo de que antigamente se lidava com mais cuidado com um xamã de qualidade. Ao mesmo tempo, o caso mostra a altivez das mulheres. Naturalmente não temos condições para avaliar a procedência destas afirmações, que, afinal, podem ser indícios de uma nostalgia de tempos melhores, particularmente de alguns aspectos do tempo pré-contato.

Embora seja possível que a valorização maior do homem se expressasse numa certa predominância efetiva, esta deve ter sido relativa, já que não parece que as mulheres fossem inteiramente desprovidas de força própria. Atualmente, de modo geral as mulheres mantêm uma posição de relativa força e influem bastante na vida social, política e econômica da aldeia. A sua pressão e opinião não são ignoradas facilmente e os homens não deixam de levá-las em conta. Por exemplo, sem a cooperação feminina qualquer festa ou ritual se torna inviável. Num nível mais individual, claramente influenciado também pelas personalidades particulares, a expressão “troca de mulheres” induziria a pensar numa total disposição da filha ou irmã, pelo pai e (menos

---

16 Há aproveitamento também de alguns outros espaços. No verão, alguns plantam milho nas praias e até pode-se encher de jerimum o espaço entre as casas. Para um tratamento um pouco mais amplo de certas atividades econômicas, veja Carvalho e Reesink (1993).

talvez) pelo irmão. Dependendo do contexto, a autonomia da mulher em questão cresce ou diminui mas, em termos gerais, parece certo que ela opine e exerce alguma influência sobre seu destino. Também, o marido se torna devedor do seu sogro (e, menos, do seu cunhado) e se ele não cumpre as suas obrigações, numa medida considerada suficiente, os seus afins apoiam a esposa para corrigir seu comportamento, ao ponto em que podem apoá-la na evitação de ter filhos ou abandonar o marido. Em suma, embora, segundo os homens, a autoridade final se atribua a eles (consanguíneos próximos e marido), as mulheres exercem um papel ativo, tanto no nível individual, como mais coletivamente, parecendo que, em última instância, não se decide sobre seus destinos sem obter, minimamente, o seu consentimento. Sempre há negociação entre as partes.

Depreende-se, do discutido, que a relação entre homem(s) e mulher(es) está repleta de um potencial de interesses contrários, uma certa tensão, mais ou menos latente, entre a valorização masculina, teoricamente aceita pelas mulheres, e os limites do seu exercício efetivo como autoridade, quando se negocia um ponto localizado entre a concordância e a discordância das vontades femininas. Tais tensões emergem em momentos diferentes e em instâncias variadas. Nunca é demais lembrar, o exemplo crucial do casamento, em que os homens externam, às vezes, uma certa insatisfação com esta instituição, apesar de ela ensejar o status de pai de família e filhos (geralmente desejados pelos dois gêneros), porque a esposa os obriga a dispensar esforços consideráveis para gratificar os seus desejos (p.ex. roupa ou panelas). Não é por acaso que, em termos gerais, as meninas entram mais cedo no casamento do que os meninos. A afirmação dos homens de que uma mulher se casa mas um homem não, reflete uma maior relutância do último e a tentativa de controlar, em grau maior, o destino da primeira.

De certo modo, a vida de uma mulher madura sem marido complica as atividades dos seus parentes masculinos mais próximos, que precisam ajudar decisivamente para assegurar sua subsistência, por lhe faltar a possibilidade de exercer certas atividades fundamentais. Para viúvas e mulheres em termos gerais, portanto, a pressão para contrair um casamento será maior. As poucas mulheres acima de vinte anos que permanecem solteiras sofrem de defeitos mentais. Não havia homens solteiros nas aldeias do alto Jutaí, exceto uns poucos mais jovens (por volta de vinte anos), na faixa entre mais de vinte até uns quarenta anos (o único descasado casou, por sua vontade mas também sob conselho do pai, com uma viúva, tanto por sua vontade quan-

to pressionada pelos seus “irmãos”, primos paralelos). Por outro lado, para homens mais velhos é mais fácil se associar a um ou mais pares constituídos, outro indício de sua maior desenvoltura de circulação fora do lar. Alguns homens enviuvados se associavam especialmente aos seus filhos(as) casados (em outro caso um “sobrinho”, consanguíneo mais próximo) e, embora nem sempre satisfeitos com este arranjo, alguns preferiram permanecer descasados e somente um buscava se casar de novo.

### *o adjaba*

Existe uma prática que exprime as tensões possíveis entre homens e mulheres que, infelizmente, somente tivemos oportunidade de perceber numa das suas modalidades na aldeia. Chama-se “*adjaba*”, o mesmo termo que se utiliza para denominar o que Lévi-Strauss chamaria de um “ogro”, parecido com gente mas um ser não-humano. As mulheres, *hwa adjaba* (lit. avó *adjaba*), instigam algum homem, *paiko adjaba* (lit. avô *adjaba*), a caçar ou pescar porque atribuem a este um desempenho sofrível. Ela pode cantar um canto apropriado ou usar até um truque, combinado de antemão com uma amiga, para surpreender o homem e dar a este uma caiçuma ruim, obrigando-o a beber muito desta *kuya* imprestável. Ela o acusa de ser preguiçoso e de não trazer caça, merecendo somente o *kuya* inferior. Mas ele, se consegue matar uma caça boa, pode se vingar, devolver a acusação e, por exemplo, derreter muita banha (até meio ruim) e obrigá-la a tomar em excesso, igual à vez em que teve que suportar *kuya* ruim em demasia.

Na forma coletiva, as mulheres podem preparar uma caiçuma especial, com frutas misturadas que coletaram antes, para oferecer grande quantidade aos homens e desafiá-los a devolver à altura<sup>17</sup>. O fazer *adjaba* refere-se a uma

---

17 Vale lembrar que o informante é homem quando constatamos que a iniciativa é das mulheres. Antecipando e elaborando um pouco a respeito da única vez em que vi algo acontecer, um homem tomou a iniciativa de passar em todas as casas para dar caiçuma às mulheres, falando “ho, ho”. Aliás, João Manelão negou alguma relação com o sapo Ho. É interessante referir aqui os cantos “Ho Ho” no Kaxanawa dos Kaxinawá, mas no momento é impossível concluir algo sobre uma semelhança mais profunda entre os dois rituais (McCallum 1989: 293-5). No caso que assisti, o homem pareceu tomar a iniciativa e inverter os papéis parcialmente, porque ele deu o *kuya* no lugar de uma mulher em vez de receber desta, mas ele foi em cada casa e não as chamou para um espaço mais público como fazem elas ao chamar os homens para beber.

maneira de frisar as funções masculina e feminina, com ênfase na reclamação por parte das mulheres que, afinal, dependem da provisão fornecida pelos homens e os exortam a cumprir bem sua parte complementar. Pelas descrições, a cobrança inversa, pela dependência dos homens das mulheres, não se expressaria por este mesmo canal. Neste sentido, no casamento e na concepção das relações entre os gêneros, prevalece uma complementaridade, na qual o plano sexual se integra como uma das dimensões.

As mulheres solteiras mencionadas têm casos com vários homens (muitos dos quais casados, cujos namoros muitas vezes não deixam de despertar ciúmes, o que pode ocasionar brigas conjugais), recebendo presentes em troca. Ou seja, esta situação se aproxima mais do sexo como dádiva, em troca de contraprestação. Aliás, diz-se que sempre há uma ou algumas mulheres nesta posição em outras aldeias. De qualquer modo, para as menos favorecidas, que não conseguem casar, isto representa uma forma de acesso a bens que lhes faltam pela ausência de um marido. Os homens também normalmente presenteiam as namoradas, mas namorar assim não é visto como uma troca, nos termos das mulheres anteriores. Nunca assistimos a um “adjaba”, muito menos um coletivo, com exceção de um homem que ia passando em todas as casas para dar caiçuma às mulheres, invertendo os papéis normais.

### ***festas e brincadeiras***

Nas festas e brincadeiras encontramos a mesma relação tensional entre homens e mulheres, cada parte ligada às suas tarefas respectivas. Quando os Kanamari querem se divertir mais despreocupadamente, à noite, eles escolhem a festa *Hai-hai* para brincar no terreiro. Com alguns mais animados gritando *hee, hee, heee*, juntam-se homens, mulheres e crianças no centro da aldeia. Algumas poucas vezes resolve-se fazer *wiri* primeiro (pelo menos no período em estivemos presente). Aí se forma uma longa fila, mais ou menos separando homens na frente e mulheres atrás que, correndo pelo terreiro e entre e embaixo das casas, serpenteiam por aí, numa imitação de um bando de queixadas que inclui os gritos destes animais. No *Hai-hai* mesmo, forma-se um círculo para, de mãos dados, girar e cantar no terreiro. Homens e mulheres continuam separados mas ligados entre si. O ambiente é de alegria e de satisfação, e não deve ser à toa que parece haver uma tendência de cantar *Hai-hai* nos momentos em que a refeição do fim do dia foi, no mínimo,

satisfatória. Os “cantes” (ou “passes”, a letra do canto) falam de caiçuma para beber, instigam os homens a caçar e pescar, a fim de, conforme a mesma ideia básica dos rituais, “pagar” às mulheres participantes. Quando o canto menciona caça ou peixe, sempre se referirá a estes animais com seus nomes trocados, diferentes dos normais, para não dar azar ao empreendimento posterior de sua obtenção.

Não temos informação a respeito, mas o nome *Hai-hai* se assemelha bastante à palavra geral para carne, *hai*, e carne, evidentemente, conota alegria. As letras dos cânticos da festa inovam-se e não se restringem ao que agrada ao estômago, podendo falar de “patrão que não vem mais”, ou de “enganar, enganaron”. Também se canta em *Kulina*, o que, pelo que sei, não se fará num ritual mais sério. Segundo João Manelão, esta festa particular derivaria de um empréstimo dos *Kulina*, festa conhecida na região, entre índios e não-índios, como “mariri”. De fato, encontram-se bastantes elementos semelhantes na descrição do equivalente *Kulina*. De qualquer modo, como se trata de uma brincadeira, não há, embora um determinado canto possa falar disso, uma obrigação de cantar a noite toda, e o ritual parece mais descontraído e menos elaborado do que é o caso para os *Kulina*, que investem muito mais tempo e energia no ritual e na caiçuma, abundantemente bebida e vomitada (Viveiros de Castro 1978: 83-85).

Algumas brincadeiras acontecem durante o dia e duas destas envolvem produtos normalmente trazidos pelos homens. Em primeiro lugar, no *tsiri*, um homem (ou poucos) traz alguma coisa da floresta, geralmente frutas do mato mas, bem mais raramente, eles oferecem alguma carne ou peixe. O homem desafia as mulheres para que venham ao terreiro e que, com força, consigam retirar a fruta de sua mão. Para isto ele fica em pé, bem no meio de um espaço baldio, e eleva o prêmio para o alto. Como as mulheres costumam ser menos altas e fortes, normalmente algumas cooperam para que ele ceda o objeto. No fim, elas sempre ganham e a comida fica à sua disposição mas, nunca sem uma animada e alegre disputa.

O *maran* difere um pouco do anterior. O nome significa “tatu”, e uma cana de açúcar, que se assemelha a um rabo de tatu, é o móvel de disputa entre, geralmente, um time de mulheres puxando de um lado e do outro lado um homem, mas muitas vezes mais de um, igualmente puxando. Neste caso, a animada disputa pode levar observadores e torcedores a entrar no jogo, quando um dos sexos corre o risco de perder. Muitas vezes, um ho-

mem atrapalha as puxadoras pegando, ou ameaçando pegar, nas nádegas da última da fila ou até na área genital. Alguma defensora pode ameaçar fazer o mesmo contra este, digamos, aplicar um golpe baixo. Neste caso, desenvolve-se uma verdadeira disputa entre homens e mulheres. Ambos os lados podem fazer o desafio e o time ganhador divide o espólio da luta. No caso do *tsiri*, o homem resiste e sofre assédio corporal (p.ex. cócegas), mas dificulta o que pode, sozinho, podendo obter auxílio ao jogar a fruta para outro homem, que continuará a brincadeira com suas próprias forças.

Estas brincadeiras claramente opõem homens e mulheres: os primeiros oferecem algo que é seu dever fornecer às mulheres, mas relutam em entregar-lhes, e isso dá lugar a uma disputa que chega a ser bastante acirrada. Há uma tendência para que os participantes sejam mais jovens, embora adultos mais velhos muitas vezes entrem na brincadeira. Tais disputas animam com certa regularidade o cotidiano dos Kanamari do Jutaí, geralmente terminando com o banho dos participantes.

Infelizmente, nunca assistimos à outra brincadeira interessante, embora alguns homens da aldeia gostassem dela e a tivessem colocado em prática num momento da nossa ausência. Chama-se *Kiriwanon*, uma espécie de pálhaço. O *Kiriwanon* sempre é um homem disfarçado, que se finge não poder ser reconhecido e que vem do mato. Pretende-se que ele more aí, no mato, e enquanto uma caricatura de gente, que simultaneamente se assemelha a “um bicho”, ele serve para fazer graça e para amedrontar as crianças, face a ameaça de levá-las consigo para o mato. Grotesco deste modo, lembrete vivo do mato circundante, os pais, segunda a mesma informação, se utilizam da sua intervenção para obter obediência dos filhos.

Segundo os militantes da Opan (Neves e Labiak 1985: 30-1), o *Kiriwanon* aparece mais à noite mas também surge de dia; traz alguns presentes para distribuir e parte da sua graça advém da insistência em convidar as pessoas a namorar com ele, exigindo que o acompanhem na volta ao mato. Uma máscara esconde o seu rosto, para ficar bem feio, o que se complementa com roupas estranhas. A máscara acentua traços extemporâneos: muitas vezes uma cuia serve para encobrir o rosto, com buracos para olhos, barro para o nariz, beiços grotescos e uma casca interna de macaxeira (alva) para colar como língua. Com um bastião numa mão para se apoiar e um cassetete na outra, ele exige presentes e ameaça bater em quem não o atender. Parece que esta figura gesticula mais do que fala e, se fala, uma informação o dá como

de fala fanhosa. Evidentemente, tais características se aproximam mais da figura do Adjaba do que das brincadeiras anteriores<sup>18</sup>.

### *os rituais*

Existe um ritual chamado *Adjaba*, sobre o qual não temos mais informação além de que a aparência dos cantadores se compõe de uma vestimenta de palha de buriti que cobre, numa única peça, o corpo dos cantadores (o.c.: 14). Não está clara a relação do ritual com o “bicho Adjaba” dos mitos (o que está na Parte V), embora a mesma fonte declare o Adjaba do ritual uma “Entidade”, o que induz a pensar numa relação. Segundo uma dada informação, este ritual é menos sério e mais brincadeira do que os demais rituais sobre os quais dispomos de mais dados: *Kohana*, *Pi3da nhanim*, *Pi3dahkwa*, *Mahuanim*. Em todos sempre figura a divisão entre os homens cantadores e as mulheres, em princípio, como acompanhantes dos primeiros. Espacialmente, no terreiro, os homens se defrontam numa única fila, a pouca distância, com a fila das mulheres. As duas filas dançam, lentamente e com poucos movimentos, uma se confrontando com a outra. Parte integrante de qualquer ritual, é a tarefa dos homens de compensar as mulheres cantoras, buscando frutas, caça e peixe, de preferência com fartura, para lhes oferecer (especialmente no dia seguinte). As mulheres respondem e providenciam abundante caiçuma para beber durante a noite, dando força aos cantadores. Bastante carne, peixe ou fruta integra sempre um ritual bem sucedido, já que os participantes apreciam comida boa e farta, o que os mantém bem humorados, dispostos e motivados.

Uma maneira de falar, de modo geral, de festa e ritual é usar a palavra *warapikom*, que denota quase todas as frutas silvestres (comestíveis) que amadurecem particularmente durante o período das chuvas. Uma abundância

---

18 Um exemplar de uma máscara faz parte da coleção de uma das três coleções de objetos etnográficos recolhidas por Tastevin, atualmente guardadas no Musée de l'Homme. As máscaras de alguns vizinhos são bem parecidas, como se pode perceber das fotos de Ph. Erikson entre os Matis (1991) e de outra entre os Marubo (Aconteceu 1991: 265), lembrando que estes Pano constituíram os vizinhos ao norte-noroeste dos Kanamari. No anexo a sua tese, Erikson (1990) mostra um panorama das máscaras Pano. Melatti (1992), discutiu máscaras e mitos para discorrer sobre as bases somáticas das culturas Pano.

de frutas se coaduna com a apreciação destas num tempo mais associado e dedicado às festas e aos rituais do que à estação seca, tempo que demanda os maiores investimentos no trabalho de horticultura. Às vezes fala-se dos outros rituais com o termo mais englobante de Pižda, o que incluiria o Kohana e dois tipos de Pižda (Onça). Quando se utiliza Pižda para os dois tipos, um destes é mais preeminente, ao ponto de ser designado geralmente apenas com este termo. Foi este ritual o único dos dois que tivemos oportunidade de assistir, em certa extensão. Do outro, Piždahkwa, ou Piždahpua segundo João Manelão, e que seria o nome ritual do *pižda pžhnim*, a onça vermelha (provavelmente uma variante de jaguar), somente assisti à execução de dois “passes” (em Queimado, 1988), depois de ter sido feito Hai-hai e apresentados uns dois cantos de Kohana. Os cantores usavam uma vestimenta de palha tecida nas proximidades, perto do banco onde os homens se reuniam antes de se dirigirem ao terreiro e cantar. Arranjam as “camisas” do Kohana como uma espécie da saias, na cintura e no ombro, deixando a cabeça descoberta, com apenas um ornamento. Saem para o terreiro para enfrentar as mulheres, advindas do seu próprio lado: defronte do rio, do lado da aldeia, ao passo que eles, como já referido, dispõem-se do lado do mato. A única letra traduzida fala que “quase não sai minha voz, mas estou aqui, minha irmã”.

#### *homens e mulheres no ritual (em especial o Pižda)*

A referência à minha “irmã” (*mion*) para se dirigir às cantoras, é comum em toda a festa. Como visto, para falar de um parente no mesmo Djapa, de um modo generalizado, utiliza-se “*djapa anya*” (MZ) e “*paiko djapa*” (FF, MF). O primeiro enfatiza, talvez, um aspecto mais íntimo e maternal e o segundo um aspecto mais de respeito, cerimonioso, mas ambos são basicamente consanguíneos O mesmo se verifica no ritual, no qual as mulheres chamam os homens de “*iya*” (3 B), e estes respondem com “*mion*” (3Z). No limite, isso implica na afirmação de que no ritual (sempre noturno), a relação fundamental proposta entre os gêneros equivale à prevalecente entre irmão-irmã. O que equivale a considerar ser o par de irmãos cruzados o elo fundamental de um Djapa (e aldeia), basicamente consanguíneo e, potencialmente, pela troca de irmãos e troca de filhos subsequentes de cada um, de aliança e afinidade.

As letras de que dispomos para o Kohana e o Pȋda nhanim, confirmam o uso generalizado destes vocativos. Nestes dois rituais os homens se cobrem totalmente, escondendo também a cabeça. No Pȋda nhanim, os homens representam o *pȋda* – *pȋda kanaronim*, “onça grande pintada”, jaguar – e como tais, perigosos para as mulheres, ao ponto de que são os homens que dão caiçuma aos participantes masculinos e não as mulheres (embora estas, obviamente, tenham-na produzido). Se elas se encarregassem da tarefa normal, isto acarretaria azar na caça e pesca dos homens. Também costuma-se chamar os homens de “*paiko*”, literalmente “avô”, o que parece indicar, por um lado, respeito pelo saber e a vivência mas, por outro lado, ao conotar a fraqueza à velhice fica a impressão de ser transferida ambiguidade à designação. De fato, os jovens, às vezes, chamavam algum outro de *paiko*, com risadas, brincadeira que apelava para o lado mais negativo (cabeça branca, velho demais).

Quando se estabelece algum consenso sobre iniciar um ritual, os homens têm a alternativa de combinar com as mulheres que elas comecem a entoar no terreiro um canto convidativo para os primeiros, o que também é uma garantia de que efetivamente estão dispostas a participar. Em princípio, um ritual requer boa disponibilidade de tempo, uma dedicação de cantar a noite toda, transcorrendo até o dia seguinte pela manhã (fato mencionado nos cantos). Um ritual como Pȋda demoraria, por exemplo, várias noites, mas às vezes o ânimo arrefece antes<sup>19</sup>. Haveria até, segundo uma informação, um canto para convidar e obrigar os relutantes a tomar banho, depois de uma longa noite de empenho e, assim, reanimar o pessoal. A parte central

---

19 A animação de uma festa regional, especialmente forró, atrai os Kanamari. Em Queimado, um jovem comprou uma radiola e foram feitos algumas noitadas ao som desta, até que sofreu alguma avaria. Alguns homens se queixaram de uma dificuldade crescente para executar os rituais, em parte, em virtude da concorrência das festas regionais. Apesar disso, temos a impressão de que os rituais resistem e permanecem relevantes para os mais jovens. O que foi comum nas ocasiões em que presenciamos um ritual noturno, foi o menor número de homens para enfrentar a fila das mulheres. Alguns descansavam, outros cantavam no terreiro, se revezando, e arregimentando até um antropólogo, para fazer número, face à maior quantidade de mulheres. Acrescenta-se que para os Kulina a adesão da aldeia deve ser total (W.Sass i.p. 1989, agente pastoral entre os Kulina). Nos Kanamari existe um “soldado”, uma espécie de vigia que controla o bom andamento do ritual, *Apahnanim*, que pode tirar as pessoas das suas redes para que participem, mas não temos visto sua atuação.

do Pĩda consiste de uma longa lista de passes com denominações de espécies animais, sendo cada canto ligado mais específica e diretamente a um determinado animal. Encontraremos as origens das letras nos mitos, em pelo menos um caso, num episódio relatado de um mito e em que o narrador praticamente canta o passe na passagem correspondente.

Uma vez Kurau quis gravar algo e registrou dois passes de dois tipos de jaguares. O primeiro canto era do jaguar pintado, com a malha pequena e o cabelo fino e branco, em que o *pĩda nhanim* diz à sua companheira para se pintar, para em seguida cantar “o seu nome”. O outro, *djawairo*, tem uma malha maior com um centro pintado de vermelho. Seu passe refere-se a “andar de dois” quando vai anoitecer, a que a mulher fique em casa para se pintar e, na boca da noite, saia para cantar. Esta letra se destaca das demais, pois dos cantos do rol dos animais, dos quais temos a transcrição – atingindo um número de uns vinte e cinco, de um total de uns sessenta aproximadamente – as letras são curtas e sempre exprimem alguma característica típica do animal. Isto é, elas se referem à preparação da festa, à busca e à feitura da comida, ou aos traços marcantes e distintivos de um animal (a sua aparência ou comportamento). Em vários mitos os próprios animais cantam a sua canção típica antes de se transformarem definitivamente em animal.

Assistimos algumas noites e dias de festa de Pĩda durante a visita do pessoal de Nauá ao Caraná, no final de março de 1984. Quando a maior parte desta aldeia aportou, com o tuxaua, todos desceram o rio devidamente pintados nas faces e com ornamentos de cabeça (chamado *kitá*, feito de olho de tucum). Os Kanamari gostam de urucu e da sua cor avermelhada, sendo que as mulheres costumam usar desenhos mais elaborados, feitos com um pequeno pincel e incluindo a cor preta<sup>20</sup>. Nas ocasiões festivas, as buzinas *hori* e *kui* servem para animar e chamar todos a participar. A presença de visitantes de outra aldeia estimula os anfitriões a realizar, quase que automaticamente, festas e rituais, concomitante com o esforço destes em

---

20 Alguns homens gostam, no fim do dia, de pintar o rosto todo de urucu vermelho, com, se houver, outra pintura. As mulheres, ao contrário, dedicam-se, muitas vezes, a esforços mais criativos e, então, com traços mais detalhados e finos, aplicam pintura preta nos seus desenhos. Estes lembram os adornos e pinturas dos povos vizinhos. João Manelão comentou que todos se pareciam, mas todos usavam ligeiras variações que permitiam o reconhecimento da sua identidade.

oferecer bastante comida boa e caiçuma abundante. Uma boa recepção aos visitantes requer recebê-los, no terreiro, por uma mulher importante que canta as boas-vindas, ao mesmo tempo que oferece *kuya* aos recém-chegados. Nunca vimos tal evento, mas há informação de que todos os Djapa mantêm uma variante deste canto de recepção.

Durante a estadia dos visitantes de Três Unidos, os homens mais prominentes foram chamados em voz alta, de manhã cedo, para completar ou tomar como desjejum a caiçuma de duas mulheres de um grupo doméstico (com um dos tuxauas) mais empenhado em mostrar sua hospitalidade aos visitantes (entre os quais tinha parentes próximos). Num evento deste tipo, que acontece quando alguma mulher produziu muito *kuya* e o oferece aos homens publicamente, a mulher levanta pela altura da boca a cuia cheia e canta um passe de Piãda como convite, irrecusável, à bebida. Normalmente toma-se a caiçuma após a refeição, valorizando-se a bebida como complemento necessário à primeira, que proporcionará força e beleza (porque engorda) à pessoa. Nos tempos normais, as mulheres se revezam na sua produção, para que todos usufruam dos seus benefícios. Percebe-se como a oferta das mulheres aos visitantes literalmente fortalece a aliança entre os dois grupos locais: o *kuya* feito pelas mulheres, a substância feminina por excelência e, neste sentido, mais íntima do seu grupo, intermedia a relação com os homens externos, dando-lhes força corporal.

### *o Kohana*

O ritual Kohana, denominação que recobre um tipo de *djohko* e as almas dos mortos, se ocupa das relações exteriores de uma modalidade diferente mas não menos importante. No único Kohana presenciado, engajaram-se predominantemente, embora apoiados por alguns outros, os mais diretamente interessados: alguns xamãs e seus aprendizes. À época, a aldeia se encontrava sob fortes ataques xamanísticos e um xamã mandou um *djohko* espiar as aldeias dos Kanamari do Itacoáí, para verificar se advinha daí o perigo. Já mencionamos que um grande número de pedras tem a capacidade de se transformar em animal, como o jaguar ou certos macacos, e o xamã mandou-os cumprir certas tarefas. O *djohko* voltou e o xamã, com a ajuda de tabaco, o transformou novamente em pedra, colocou-a na barriga e aí a pedra lhe mostrou o que testemunhara. O perigo não advinha daquele lado,

o que acalmou a população, bastante susceptível, mas, ao mesmo tempo, o *djohko* expressou seu desejo de cantar e beber caiçuma.

A atividade para satisfazer este desejo consiste em realizar o ritual Kohana, em que participam os xamãs, que introduzem *djohko* nos cantadores, que não precisam, eles mesmos, de serem xamãs. Pelo fato de se tratar diretamente de *djohko*, este é um ritual sério e que inspira certo temor às mulheres, que se mantêm distantes do lado da aldeia de onde os homens partem para cantar. Tal é o fundamento do Kohana: o ritual Kohana consiste em colocar *djohko* nos cantadores e possibilitar que estes realmente cantem. Não parece casual que as vozes masculinas atinjam um registro mais alto, do tipo de um falso sete, diferentemente de um *Hai-hai* ou um *Pižda*, já que se comenta que o *djohko* Kohana se apresenta sob a forma de gente pequena, com a altura de uma criança. Os homens, depois do canto, retornam ao lugar, neste caso o início de uma trilha no mato, aonde uns se vestem (cobrindo-se totalmente) e outros descansam. As letras falam das coisas lá do céu, aquela camada onde moram as almas.

As letras que conseguimos recolher são, como as do *Pižda*, curtas e de duração variável (tempo que parece ser regulado para que alguns passes demorem mais e outros menos). A única exceção foram os poucos cantos Kohana, cantados por um xamã com o objetivo de usar a gravação, à noite, para o começo de uma iniciação de aprendizes de xamã. Infelizmente, não consegui traduzi-los ainda. Este xamã, vale lembrar, o mesmo que tomava a frente das iniciações já mencionadas, admitia que somente sabia cantar e executar o ritual Kohana e não tinha o conhecimento necessário para os outros. Naturalmente, sendo o Kohana o ritual por excelência dos *djohko*, sua declaração faz sentido. Veremos nos mitos que, apesar desta orientação vertical, a sua atuação é eficaz no plano horizontal, sendo que, no ritual a comunicação funciona a partir da mobilidade das pedras, não do xamã.

A equivalência do conceito com os mortos habitantes do céu, demonstra que estes *djohko* que vêm cantar, na verdade são as almas dos Kanamari que visitam os seus descendentes. Ou seja, de modo análogo ao *Pižda* que descreve os animais do mato (por espécie), o Kohana descreve o céu, com a diferença que os Kohana não são nomeados individualmente mas em bloco também: o primeiro apoia a união de dois grupos locais em oposição ao domínio do mato; o segundo trata os mortos como um Djapa visitante (mesmo que xamãs de grupos possam se unir e mostrar unidade na terra e que

elas não pratiquem nenhuma forma de mal para os visitados). Um Djapa particular, perigoso, mas a comunicação com o alto, o pedido de cantar, estabelece uma relação pacífica, além de informar sobre o além pós-morte e suas condições de “vida”.

### *a luta ceremonial dos afins*

Após este leque limitado de festas e rituais propriamente ditos, merece menção uma prática que se chama *mokdak*, traduzida localmente por “peixe-boi”, embora literalmente se traduza como “couro de anta”. Trata-se de um chicote utilizado em açoitamentos, de acordo com regras formalizadas. Apesar das tentativas dos tuxauas em Queimado para coibir este desafio, ele costuma acontecer com uma certa regularidade. Verifiquei a sua ocorrência pela última vez em 1988, ao tratar de dois homens, em fase de cicatrização de feridas abertas. Normalmente uma pessoa ciumenta que pretenda encerrar um caso de namoro do seu cônjuge, desafia, publicamente, a(o) sua(seu) rival, extravasando seu sentimento de raiva. O público se divide: alguns incentivam, enquanto outros, dependendo do caso, alegam que tudo não passa de fofoca mentirosa, discordando e tentando evitar que os contendores cheguem às vias de fato. Se o desafiado aceitar, os dois se batem mutuamente, flagelando alternadamente um ao outro na barriga, logo abaixo das costelas, deixando feridas bem marcadas. O público participa, dividindo-se em torcedores que incentivam parentes, tornando o que acontece um evento que quebra a rotina do dia. Tanto homens como mulheres podem se engajar, e sempre se desafia pessoa do mesmo sexo.

O mesmo desafio pode ser feito entre afins (principalmente os reais mas também os ‘terminológicos’), com os parentes consanguíneos juntando-se em oposição a estes, para mostrar o valor e a valentia de cada lado (o que também inclui as mulheres; note-se que aí também há uma dimensão sexual, embora tenha havido casos em que se colocava em jogo a valentia de cada um). O mesmo costume registrado entre os Kulina, com o mesmo nome em português, opõe afins do mesmo sexo e preferencialmente da mesma geração, parecendo tratar-se de outro elemento em que os dois povos se aproximam (Viveiros de Castro 1978: 74). Algumas informações dão conta de que, muito apropriadamente – pela associação com afinidade, rivalidade sexual e tensão – o mesmo “peixe-boi” teria ocorrido, antigamente, entre Djapa dife-

rentes: uma espécie de teste de força, para cada lado avaliar o valor do outro como aliado (os dois sexos se opondo). Por fim, há alguns comentários de que, antigamente, se testava assim a determinação e coragem do pretendente a uma filha, em especial quando os parentes dela não concordavam com a escolha, ou quando havia dois pretendentes.

### *conclusão*

A relação dos gêneros encaixa-se na noção de uma diferença social da maior saliência dentro de um Djapa (na ausência de metades e outras formas de recortá-lo), em que uma distinção biológica é desdoblada numa divisão social naturalizada que perpassa terminologia, casamento, e agrupa os dois lados, sistematicamente como opostos e complementares nas festas e rituais. Mesmo na falta de informação sobre as chamadas à caça, dificilmente um tipo de “caça ritual”, como entre os Kulina ou entre os Sharanawa que a copiaram dos primeiros, terá a implicação da famosa tese de Siskind (carne por sexo). De todo modo, como é sabido, até para os Yaminawa vizinhos, do mesmo sub-conjunto Pano, e os Kulina, os autores posteriores negam a tese e propõem uma interpretação da relação entre os性os, bem semelhante aos Kanamari (Townsley 1988: 53-54; Pollock 1985b; Gow 1990; McCallum 1989; Erikson 1990). Ou seja, no dizer de Townsley, trata-se de um caso paradigmático de uma tendência de subsumir a dominância “natural” dentro de um quadro de troca simétrica; para alguns outros (McCallum; em particular Olschewski 1992), de uma perfeita complementaridade.

Nas atividades desempenhadas pelas mulheres, em comparação com aquelas dos homens, há duas vertentes nítidas. Uma, pouco surpreendentemente, associa as mulheres mais ao espaço da cozinha, da casa, da aldeia e do espaço social conquistado no mato, a roça, enquanto os homens se movimentam mais e penetram no espaço circundante, potencialmente perigoso, para prover as suas mulheres e famílias com as matérias-primas alimentares necessárias à reprodução do grupo. Neste sentido, a relação verifica-se complementar, fundamentada sobre a reprodução sexuada concebida como imprescindivelmente composta de duas metades. Consequentemente, a representação do Djapa no ritual como um par de siblings cruzados não só mente se enquadraria na primazia da consanguinidade, mas introduz os gêneros (a um passo da afinidade) como integrantes do mesmo. A mesma noção

induz-nos ao outro ponto. Os homens se ocupam das tarefas mais pesadas e perigosas, além de que em vários momentos costumam tomar a dianteira. Num exemplo que junta estes traços, são eles que derrubam e abrem o mato para trinchar o espaço da roça, após o que as mulheres se dedicam a ajudar no plantio, e a elas cabe a tarefa da sua manutenção e da colheita. No ritual se expressa uma certa identificação dos homens com o mato, são jaguares no ritual do *Pisda*, infundindo medo nas mulheres que não lhes dão o *kuya* diretamente. Ou seja, permanece o problema de se a complementaridade é entre partes do mesmo valor, ou se há alguma desigualdade na oposição. A resposta para os povos Pano vizinhos (Matis, Kaxinawá; Erikson 1990, McCallum 1989) têm sido que esta valorização diferenciada não implica numa desigualdade (v. também Olschewski 1992). Um dos argumentos da literatura recente a favor de uma interpretação de complementaridade igualitária concerne à noção de que o papel das mulheres é crucial em integrar os homens (os mediadores para o exterior perigoso) no social, num ritual como o Kaxanawa dos Kaxinawá: pela alimentação feminina se processa a consanguinização dos homens, associada ao perigo e à afinidade. Pelo que vimos sobre o *kuya*, provavelmente o mesmo vale para os Kanamari. Note-se que se trata de uma substância que reforça literalmente o corpo: um modo de transsubstanciação que se combina com a construção do parentesco, tal como mencionado para os Piro.

## **Conclusão Parte I**

Nestes capítulos anteriores iniciamos a discussão pelas unidades que os Kanamari privilegiam para falar do seu passado, e que permanecem como pontos e valores de referência de grande importância para a atualidade. Relacionados aos Djapa, passamos pelo parentesco e casamento que se situam, em primeiro lugar, internamente à unidade, atual aldeia, e cujas noções de consanguinidade e afinidade real elaboram a preocupação endogâmica, tão enfatizada em seus diferentes aspectos.

Em seguida, o xamanismo se insere neste mesmo quadro, agora orientado para a defesa interna do perigo advindo do exterior. No fundo, como se trata de um ataque corporal e a consanguinidade presume partilha de substância, estes fenômenos constituem o mesmo campo: os limites do grupo e a corporalidade, semelhança e diferença, formas de predação entre as categorias (lembra a equivalência dos homens e jaguares). A discussão dos gêneros procede no mesmo sentido, particularmente quando se considera a divisão de tarefas alimentares complementares, assinalada especialmente nos rituais (e nas festas e brincadeiras). Desta maneira, todas as distinções discutidas estão interligadas e será em torno destas oposições que a mitologia girará. Para perfazer o complexo mitológico basta, pois, acrescentar as relações com Tamakori, o sobrenatural, e com o mundo dos animais, os domínios naturais do ambiente. Não obstante, neste desdobramento, o idioma para as relações será o que já discutimos sumariamente.

# PARTE II

## descendo os rios e os atalhos do primeiro mundo



## **Parte II: introdução**

Depois de apresentar, de modo sumário, os Kanamari, pretendo aqui iniciar a discussão da mitologia coletada. No *Narratio Kanamari*, resumo todo o material disponível para uma análise e explicito algumas das características do *corpus* e dos principais narradores que participaram da sua constituição. Embora esta circunstância recomendasse a leitura prévia do *Narratio Kanamari*, para a discussão que segue, de modo a supri-lo, repetirei alguns traços básicos dos mitos em foco e de suas variantes. Ou seja, para evitar tanto intercalar o material mítico nesta parte, quanto remeter inteiramente ao *corpus* no *Narratio Kanamari*, a discussão se processará segundo aos linhas inerentes nos mitos.

A análise, numa primeira fase, põe-se a meta modesta de percorrer praticamente todo o material e torná-lo mais compreensível dentro do enquadramento sociocultural Kanamari, parcialmente delineado anteriormente. Este objetivo não será plenamente alcançado, porque – aceitando-se a argumentação de Lévi-Strauss – não há possibilidade de esgotar a mitologia e todas as suas associações, esbarrando-se sempre na insuficiência de informação etnográfica e mitológica. Ademais deste propósito de, de certo modo, glosar os mitos, no corpo dos capítulos a discussão far-se-á em torno da explicitação do uso do material simbólico aproveitado, as propriedades de elementos do real que nos ajudam a compreender a sua utilização nos mitos.

O objetivo inicial consiste, assim, nesta aproximação de glosar os mitos e compreender algo dos ‘mitemas’ (no sentido de “palavras de palavras”, dado por Lévi-Strauss 1978: 143-145). Frisar esta meta implica em relegar para um segundo plano a análise “estrutural”, a busca dos princípios sintáticos da construção mítica. Somente na conclusão de cada Parte haverá um aprofundamento da análise e, sempre com fins limitados e a título provisório, indícios de orientações subjacentes a um conjunto de mitos; em outras palavras, extração e abstração de hipóteses sobre proposições culturais estruturantes. Nesta primeira Parte, tentamos apresentar uma narrativa iniciatória sobre o “Primeiro Mundo”, conduzida por um dos narradores mais

destacados, visando uma primeira familiarização com o universo mitológico. Depois, a trajetória se inicia com a recriação do momento ‘zero’ da criação do universo. No decorrer das aventuras de Tamakori, divindade principal, e Kirak, seu coadjuvante indispensável, se processam transformações etiológicas de que se originam elementos fundamentais do mundo atual.

## **5. Tamakori e Kirak no Primeiro Mundo**

### *introdução*

Nossas primeiras observações sobre a mitologia surgiram estimuladas pela curiosidade sobre os limites do mundo: aonde se localiza Salvador?, quando se sabe que a terra encontra o céu em algum lugar distante. As provocações que desafiam a cosmologia preexistente, advindas da irrupção brutal dos kariwa no universo, resultaram em soluções imaginativas para o lugar destes e de suas mercadorias. Entretanto, apesar destas inovações criativas, a cosmologia básica ainda não se abalou nos seus fundamentos e, na primeira fala de Kurau sobre mitologia, acabaram sendo reafirmadas a cosmologia e sua origem, e o processo de sua criação ‘mitológica’ (v. *Narratio Kanamari*, Parte III, em que ficam patentes a significativa contribuição desse informante para o *corpus* dos mitos, e para maiores detalhes sobre esta sua primeira fala). Embora anotada de forma precária, a sequência de associações se revela eloquente e constitui uma introdução relevante a toda a mitologia que será discutida nesta Parte II . Para tal fim, reduzi o discurso de Kurau a breves recortes, posteriormente acrescentando-lhes um rápido comentário, obedecendo à mesma sequência numerada.

### *um discurso mítico inicial*

oooooooooooo ooooooooooooo ooooooooooooo ooooooooooooo ooooooooooooo

1. A terra atual resultou da queda do “céu velho” e, neste evento, os antigos habitantes “viraram” sapo.
2. Neste tempo Deus ainda andava aqui.
3. Tempo antigo de que ouviu falar seu pai, que ouviu do seu pai (FF) e que deve contar aos filhos.

4. Deus é **Tamakori**.
5. Tamakori fez a mulher, como fez tudo.
6. Tamakori viajou e juntou três vezes caroços.
7. Tamakori chegou aonde o céu encontra a terra.
8. Era dia e Tamakori voltou no mesmo dia.
9. Quando Tamakori retornou, encontrou gente e roças e as visitou.
10. Tamakori tem um irmão, Kirak, que se chama Anjo.
11. O narrador já contou o mesmo ao pessoal da Opan, ao padre e ao “americano”.
12. No retorno, Tamakori encontrou muita gente e aldeias de Kanamari, Kulina e Kaxinawá, feitas dos diferentes caroços, cada uma com suas plantações.
13. Falta gente lá aonde Tamakori está, e ele faz uma mulher bonita de pau, coloca numa taboca e pendura no teto da casa. O irmão fez algo (não ficou claro o que), e Tamakori saiu para caçar macacos e pássaros com uma zarabatana.
14. Tamakori chegou à casa da caba e tirou duas “casas”, uma para si e a outra para seu irmão.
15. Kirak não dá ouvidos ao conselho de Tamakori, trepa na árvore e, quando atacado pela caba, cai e morre.
16. Tamakori rezou Kirak, que se recuperou. Tamakori é o mais velho.
17. Os dois irmãos estavam sós e tinham uma aliada na Cotia, quando descobriram a roça e a casa do Urubu e resolveram ir lá para obter flechas. Tamakori consegue o intento, Kirak também vai mas morre na tentativa, após o que o primeiro o rezou de novo e o reconstituiu. Tamakori nunca morreu e está lá, bem atrás, onde a Lua brilha, no outro lado do rio, em cima do mato.
18. Tamakori subiu ao céu e mora lá, podendo ser observado como a Lua, ao passo que Kirak subiu para ficar de dia como o Sol.
19. Tamakori tem tudo (canoa etc.), operou a divisão entre índio e cariú, abriu a mulher, envia a criança e estipula o momento da morte, e ainda chama São Jorge para trabalhar na lua.
20. Tamakori fez o rio e suas voltas.

21. Tamakori manda e possui plantas também, como aquela aí (narrador aponta com o dedo).

oooooooooooo ooooooooooooo ooooooooooooo ooooooooooooo ooooooooooooo

1. Ele começa pelo início da formação do mundo atual de terra e céu, e a mudança de Gente-animal em animal.

2. A divindade criadora equivale a “Deus” (termo adotado também pelos padres, como Tastevin, que entraram em contato com os Kanamari) e o tempo de transformação na terra é marcado por sua presença.

3. A verdade do seu relato advém de uma cadeia de contadores, passando de geração a geração a responsabilidade de transmitir este conhecimento. Assim, embora se mencionem somente as gerações que, em princípio, ele mesmo conheceu, a responsabilidade de cada um garante que o conhecimento se estenda ao tempo antigo das transformações.

4. Tamakori, que é o mesmo que os kariwa chamam de Deus, o que os incorpora na história de Tamakori, representa o ponto central em torno do qual gira toda a parte principal e inicial da transformação do mundo. Em razão disso, logo que se tocou neste processo, o seu nome – primeiro na forma mais reconhecível para um estranho de “Deus” – surge imediatamente como indispensável para a explicação de um ouvinte que ignora tudo.

5. O mito 1, do sapo e do céu, não tem uma referência explícita a Tamakori (salvo, justamente, numa narrativa do presente narrador) mas, de qualquer forma, o evento remonta ao seu tempo na terra, o que impõe o seu aparecimento. Para mostrar a importância essencial dele, Kurau menciona como ele criou uma mulher de madeira, uma mulher completa e perfeita (M2).

6. Mais do que criar somente uma mulher de pau, Tamakori desceu o rio, juntou caroços de diferentes palmeiras e estes viraram gente. Embora o relato somente especifique os Kaxinawá, dá a entender claramente que Tamakori criou as condições para a origem de três povos centrais no pensamento Kanamari, o primeiro dos quais são eles próprios. Trata-se, então, de demonstrar o povoamento do rio, eixo central do mundo, e que todos os povos descendem da ação de Tamakori (M3).

7. Baixando o rio, como fez Tamakori, chega-se a este limite do mundo. Também foi a experiência de Tamakori que mostrou que o mundo é finito. Neste ponto tem-se a escolha de subir para voltar, ou de subir ao céu, e a possibilidade de trânsito entre estas esferas. Tamakori retorna ao centro, onde falta muito o que fazer. Não ouvimos nenhum comentário sobre o que existiria além deste limite. A referência torna-se mais pertinente tendo em vista o ponto inicial da fala do narrador.

8. Não havia a noite, só a luz do dia. Portanto, Tamakori sempre viajava no “mesmo dia”. Este pormenor esclarece que algumas coisas já existiam e que a ação de Tamakori se exerceu sobre o preexistente, para transformá-lo em sua forma atual. Não há criação *ex nihilo*, mas os céus, a terra, o dia e, às vezes, o mato, já estavam lá para serem modificados e transformados, para que o mundo assumisse seus aspectos contemporâneos (M15).

9. Na sua volta os caroços se transformaram em gente e os vários povos já tinham plantações. A criação das “gentes” (povos) essencialmente se resume a esta transformação, válida para todas, ressaltando-se como já são seres sociais, por terem roças. No próprio momento do seu surgimento, os seres humanos já coexistiam com a sua ação transformadora sobre o mato, que é o que lhes permite comer e, mais do que meramente subsistir, participar de uma vida social.

10. Não obstante a primazia pertença a Tamakori, que por isso merece ser mencionado em primeiro lugar, ele não andou totalmente sozinho. Kirak caracteriza-se por ser chamado de seu irmão e desempenha um papel coadjuvante importante como irmão mais novo, o que faz com que se torne indispensável sua presença aqui. Tamakori predomina, mas nesta narrativa (M3) Kirak não pode ser omitido, por ser imprescindível. A relação deste par de irmãos, “heróis” principais num jargão mais velho, expressa-se bem na classificação de Kirak como “anjo”. Logo se dirá que ele “vem atrás”, uma posição menos destacada mas indispensável.

11. A referência a estes agentes externos serve, pelo menos, a dois objetivos. Por um lado, são todos agentes externos que se interessaram em ouvir, com alguma seriedade, o lado Kanamari. O rapaz da Opan morou durante alguns anos nas aldeias Kanamari, ajudou-os, em algumas

instâncias, e procurou estimular o que considerava a “cultura original”. O padre era do CIMI e visitou o alto Jutaí durante vários anos. O americano representa a missão da New Tribes, cujo etnocentrismo é justificadamente notório, embora neste caso particular (de alguns americanos em Três Unidos) não pareça ter chegado a grandes extremos a sua interferência na vida dos índios. Uma outra pessoa, considerada linguista, fez alguns estudos da língua Kanamari (os trabalhos de Groth). Os antropólogos se assemelham a estes diferentes agentes oriundos do mundo dos brancos que, provavelmente, foram os únicos a solicitar e ouvir estas histórias. Para todos que se disponham a ouvir, portanto, se enuncia a mesma verdade do mundo Kanamari. Por outro lado, Kurau evidencia sua condição de autoridade e detentor de legitimidade para representar o seu povo, perante estes que aceitam ouvir. Kurau é um homem cioso e ciente de sua posição privilegiada de interlocutor e chegará, posteriormente, a enfatizar, numa gravação, que esta é “a palavra de Kurau”.

12. Aqui se registra que os Kanamari vieram em primeiro lugar, depois os Kulina, e por último os Kaxinawá. Fica claro que os caroços que dão origem aos povos são diferentes e que, então, de um tipo determinado de caroço origina-se um povo particular. Os povos, com suas aldeias e roças, já são “como aqui”. Por implicação, estes surgiram de uma forma completa e a aldeia atual é do mesmo tipo que estas primeiras. Ou seja, depois de criado o povo Kanamari com sua aldeia e roça, reputa-se o mesmo modelo para os seus descendentes atuais.

13. Kurau refere-se mais uma vez ao poder transformador de Tamakori e lhe dá um pouco mais de elaboração. Porém, uma divagação sobre o veneno e a zarabatana, em desuso entre os Kanamari mas utilizado pelos Tsunhuak Djapa (Tukano), fez o narrador mudar de rumo e voltar para sua associação anterior, a descida e subida do rio.

14. Ao rememorar a descida do rio, Kurau escolhe um episódio de uma série de eventos possíveis mas que na sua “estrutura básica” se assemelham bastante. Os dois heróis encontram algum animal ou ser no meio do caminho e se propõem a retirar algo do qual o outro ser detém a posse. Neste caso, é a casa da caba que Tamakori consegue tirar. O irmão mais velho é generoso: sempre inclui um objeto igual para dar ao seu irmão mais novo.

15. Kirak insiste em conseguir a posse do item por conta própria, mas não resiste ao ataque da caba, que tem uma ferrada forte, cai e morre.

16. A distinção de idade expressa uma hierarquia dentro do par de irmãos. Sem sombra de dúvida, Tamakori dispõe de um poder maior e consegue, em grande parte, atingir os seus objetivos. Kirak, por outro lado, insiste na sua autonomia e verifica-se que Tamakori não impõe a sua autoridade a partir da força, mas se limita a admoestá-lo e a tentar convencê-lo com conselhos. A morte, resultante de uma vontade de expressão de força própria que ultrapassou o limite de Kirak, ainda não é a morte definitiva. Tamakori “reza” e o irmão revive. Na vida cotidiana, as pessoas rezam também, mas elas pedem que Tamakori ajude para que suceda o que objetivam. Tamakori também usa da palavra para reviver Kirak e, pelo uso que se faz do mesmo verbo, este emprego se assemelha ao uso da fala dos Kanamari quando “rezam”. Parece justificado concluir que o uso da língua em geral, da “sua palavra” (de Tamakori), encerra algum poder transformador sobre a realidade. Este episódio, em linhas básicas exemplar da relação Tamakori - Kirak, se repetirá várias vezes na viagem pelo rio (M40).

17. A associação e a continuidade da narrativa advêm do fato que, como no resumo esboçado, os dois irmãos se aventuraram para conseguir algo e, na tentativa, Kirak mais uma vez pereceria se Tamakori não se empenhasse em juntar os seus restos, para reconstituir-ló e revivê-lo. O contraste com a imortalidade de Tamakori é realçado logo, antes de apresentá-lo na sua forma mais visível, brilhando fortemente na escuridão profunda da noite da selva, o que lhe confere um destaque expressivo. De várias maneiras, o narrador mostra como Tamakori assume uma posição preeminente na época da formação do mundo.

18. A lua serve para orientação na escuridão da noite e ajuda alguém perdido fora da aldeia (argumento, aliás, que se aproxima muito da posição de Lévi-Strauss de que a lua se destaca mais em função do contraste noturno, ao passo que o sol realça na luz mais indivisa, no céu diurno). Ku-räu oferece aí um argumento pós-factum que justifica a maior importância conferida à Lua, em comparação com o Sol. Como a mitologia explícita que o estado permanente inicial era dia, a escuridão (e a lua) entra para romper o contínuo, e a mitologia parece validar este ponto de vista

e generalizá-lo. Simultaneamente, com a subida ao céu termina o tempo das modificações profundas e passa-se à época da periodicidade normal dos astros no céu, tão fundamentais para a vida de tudo na terra.

19. Tamakori subiu, mas a sua influência não cessou. Aqui já não se refere mais à época da formação do mundo mas, como para concluir e arrematar, ao tempo atual. Ainda no passado, Tamakori foi responsável pela divisão entre índio e cariú (o que é um dos fatos mais importantes da atualidade não discutido neste discurso), mas é mostrado determinando vida e morte. A ordem instaurada reporta-se sempre a ele e se mantém agora permanentemente, “toda vida assim”. Tamakori exerce influência imprescindível na ordem contemporânea mas esta não sofre maiores modificações, já que o ciclo da vida e da morte partilha da normalidade do mundo. Ao invocar São Jorge, neste ponto, aproveita um elemento do catolicismo ‘popular’ e o incorpora sob o domínio explícito de Tamakori: um elemento sabidamente kariwa é tido como subordinado a Tamakori, na ordem do mundo (M6, 7, 8).

20. Retrocedendo no tempo pela última vez, Kurau reforça com este lembrete a argumentação anterior, ao referir que o próprio rio e o seu curso derivaram da ação de Tamakori cortando o caminho pelo mato. Ou seja, antes da exploração do rio, que se expôs acima, não existia a rede hidrográfica, que somente se origina com uma ação de Tamakori. Neste momento, a gênese Kanamari parece proclamar que **no início** de tudo havia **a terra, o mato, o velho céu** próximo da terra, e **Tamakori**.

21. Este desfecho final demonstra como também no domínio das plantas prepondera a influência de Tamakori. O narrador parece querer expressar a veracidade de sua asserção “Tamakori tem tudo”. Ou seja, vale notar que neste final a atenção se dirigiu para uma referência que é concebida como o real concreto próximo, a planta que cresce logo, diante do narrador e seu ouvinte. Muitas plantas, talvez todas, caem sob o domínio de Tamakori, exemplificadas naquela que estava logo aí, ao nosso alcance. Kurau parece querer demonstrar a amplitude em questão, mas a sua referência ao concreto evoca uma operação que, provavelmente sem se dar conta de modo explícito, visa conferir substância ao seu discurso. O que ele diz é real, concreto como aquela planta que se apresenta à nossa frente, em sua substância palpável e material, do mesmo modo que o

que ele acaba de falar também é a realidade concreta, tão ancorada no real quanto a planta apontada.

aa

A sequência dos elementos delineados dos recortes acima não deve ser tomada em um grau absoluto, devido à mencionada precariedade do registro. Entretanto, nas suas linhas mestras, o esboço corresponde bastante fielmente à narrativa enunciada. Este início de análise serve para mostrar como, apesar de alguma dificuldade do lado do emissor e dos problemas do lado do receptor, foi possível o estabelecimento de uma comunicação suficientemente eficiente para proferir e captar um discurso coerente e demonstrativo, no qual transparece uma série de indícios que deverão ser aprofundados. Embora não seja de interesse primordial aqui, vale a pena observar a sequência de associações que nos introduziu, pela primeira vez, na mitologia e cosmologia Kanamari.

A terra sobre a qual moramos e vivemos atualmente resultou da queda do céu velho, ocasião em que os índios (Gente-animal) se transformaram em sapo. A construção do mundo e a transformação da Gente-animal ocupa um lugar de destaque neste pensamento, no qual Tamakori é a grande força motriz que participou do processo, com o auxílio coadjuvante, mas indispensável, do seu irmão. Dos seus feitos deriva a moldura de grande parte do cosmo, como Kurau enfatiza, e mesmo após sua retirada, Tamakori mantém um papel atuante e uma presença marcante na vida dos Kanamari. Seguindo esta indicação, de um dos mais destacados narradores, será proveitoso retomar a análise a partir da reconstituição do início do mundo, isto é, a viagem de Tamakori e Kirak pelo rio.

### *o estado primordial do mundo*

Kurau, nesta sua primeira lição, para explicar a presença dos povos, reproduziu esta viagem de forma reduzida, e incluiu um episódio típico do que eles encontram e de algo de que pretendem se apropriar. Outros episódios se seguiram, alguns contados, inicialmente, de modo independente (p.ex. a roça do cachorro, M10), até que o mesmo contador narrou o mito de uma forma mais completa e inclusiva (M40.1). Em função disto, creio ser

interessante e válido proceder aqui à junção destes fragmentos, que podem ser referidos isoladamente. Kurau tocou na origem do rio sem, no entanto, colocá-la antes da própria viagem fluvial mas, logicamente, tal evento teria que ser anterior. Obviamente, nem sempre este tipo de lógica temporal se aplica, mas ela se justifica neste caso com uma probabilidade maior porque, às vezes, transparece na construção das narrativas<sup>21</sup>. Por exemplo, neste caso particular, numa narrativa Djo'o reportou-se à origem do rio antes de iniciar a baixada (M40.4).

O indício, já notado na primeira fala, foi praticamente confirmado por Kurau em outra oportunidade quando, logo depois de se referir ao ato da feitura do rio por Tamakori, afirmou que o céu se aproximava muito da terra e que Tamakori não gostou disso (M40.7). Deste modo, no momento do desencadeamento das grandes transformações do cosmo, Tamakori já existia, vivendo numa terra antiga e embaixo de uma camada celeste bem próxima desta. Em nenhum momento houve referência à origem de Tamakori ou à origem desta terra antiga e da velha camada celeste. O que Kurau não externou, relaciona-se à existência do mato. Na sua fala inicial, e posteriormente, ele não esclareceu se a condição primordial incluía desde já a floresta e é possível que, para ele, seja parte deste mesmo quadro. Entretanto, ao contrário de Kurau, que não foi indagado diretamente a respeito, Djo'o e Tewin responderam claramente que o primeiro mato também resultou de um ato de Tamakori. “Mato, rio, tudo Tamakori que faz (...) Botar pau, botar rio, tudo”.

Como já constatado, a origem do mundo não procede de uma criação *ex nihilo*, mas o cosmo se constituirá a partir de condições primordiais não explicadas e sobre as quais se exercerá uma ação transformadora. Nenhum participante se pôs numa perspectiva tão temporal-serial que apontasse com muita clareza para estas condições, mas as narrativas sobre a origem do rio e do primeiro céu as contêm. Tamakori se encontrava sozinho, numa terra plana, com um céu de pedra próximo e com a luz do dia constantemente presente. Esta é a reconstituição implícita do ponto zero da criação. Tamako-

---

21 É conveniente lembrar que Lévi-Strauss propõe, em vários pontos das *Mythologiques*, a reconstituição de uma sequência de mitos com base na lógica. Por exemplo, deve haver a transformação que rende a caça, antes que a carne possa ser cozida, com a invenção, posterior, do fogo da cozinha (Lévi-Strauss 1974b: 303).

ri que “bota todo pau”, i.e., faz aparecer o mato. Um mato tão importante que Kurau nem ofereceu, voluntariamente, uma explicação para a sua existência, ao contrário do rio, para o qual, uma vez, ele olhou e espontaneamente se pôs a explicitar como se originou. A reconstituição das condições primordiais demonstra que a evolução do universo se opera sobre um material substantivo dado e passivo – terra plana, céu velho e luz (calor) permanente – e que um determinado agente intervém na sua metamorfose e transsubstanciação.

### *a origem dos rios*

Todos os comentários disponíveis concordam que os rios e os igarapés, toda a rede hidrográfica, derivou da ação de Tamakori. Ele abriu caminhos no mato, varadouros, “quebrando” o mato. Depois de abrir os caminhos, derrubando o mato, de tamanhos proporcionais ao que viriam a ser os cursos d’água, a correr por aí, Tamakori rezou para transformar as picadas abertas em cursos cheios d’água. Implicita nesta visão, está que o mundo na terra equivale a uma enorme selva, sobre a qual a ação exercida pela divindade cria os caminhos para a locomoção e comunicação, fundamentais para a circulação da vida dos homens. Não parece casual que Tamakori comece pelo rio principal, o rio grande que Kurau uma vez indicou como sendo o Jutaí (onde mora), e outra vez como sendo o Juruá (lugar de origem dele e dos seus ancestrais). Ele acrescentou que “não acaba nunca mais” e que os rios foram feitos “para morar gente”. Uma lógica prática que um tuxaua subscreveu, ao dar como objetivo de Tamakori, de modo semelhante, que a água serve para “não morrer de sede”. Sem rios e água, não há vida física nem social.

### *o céu caído*

Com a presença do mato e da rede hidrográfica, estabelecem-se as condições para uma terra habitável. Na sua primeira fala, a preocupação de Kurau, com o céu caído, provavelmente se enquadraria numa visão etiológica que também concerne a estas condições. Todas as vezes que se narrou o mito, mostrava-se essencial o aspecto de que a terra atual sobre a qual nós moramos hoje, é o “velho céu caído”. Ao contrário do que acontece com a origem

do rio, neste mito defrontamo-nos com versões divergentes, nos detalhes que concernem às causas, aos mecanismos da queda e à trama dos protagonistas. O Piyoyom, um “sapo” arboreal, é o pivô em todas as versões<sup>22</sup>. Alguém consegue flechar o céu que, em reação, começa a rachar, até que desaba. Antes que caia por completo, entretanto, a família do Piyoyom se refugia debaixo de uma árvore e o grupo se torna o único sobrevivente das pessoas vivas (os outros “morrem” e se transformam em *ho*, um “sapo” (*jia*) terrestre que fica num buraco, com somente a cabeça dura de fora). Só a gente do Piyoyom, Gente-animal em primeira instância, sobrevive em forma de gente, mas apenas a versão em Kanamari de Kurau afirma de que a partir destes “*paiko*” (lit. avôs, mas com a conotação de algo como antepassados, os antigos) a população ter-se-ia recuperado, crescendo novamente de modo incestuoso, com casamentos entre “irmãos” (B, Z, mas também primos paralelos). Nas linhas mestras convergentes, esclarece-se a proximidade excessiva do céu, de modo que um esforço grande, mesmo que excepcionalmente, consegue atingi-lo, causando rachaduras e o início da queda. O espaço excessivamente pequeno abre-se, o novo céu se afasta do alcance normal de gente e os detritos criam as ondulações na terra. A operação, porém, matou muitas outras “gentes” e, na abertura do espaço cosmológico fecha-se o espaço sociológico. Djo’o parou neste ponto, ao passo que Kurau se estendeu, afirmando que só relações incestuosas de um tipo de gente perpetua a população da nova terra.

Este mito e suas versões deixam algumas interrogações e especulações. Primeiro, não está claro como a versão de Djo’o trata da continuidade da população, mas também não é seguro que a solução do incesto tenha garantido a permanência da humanidade em termos gerais, ou seja, que esta população se tenha constituído nos ancestrais dos homens atuais. A maneira como Kurau passou a tratar na sua narrativa, logo em seguida, os conselhos para a vida social correta, dados por Tamakori – quando ele manteve a forma animal daqueles que se transformaram em sapo e lembrou da separação com

---

22 O biólogo José Cândido de Mello identificou esse sapo como uma espécie chamada “intanha” (Carvalho 1955: 50). Esse sapo tem tamanho considerável (de um punho), um apetite voraz e engole animais grandes conformes a esse tamanho, enquanto se defende iradamente de alguma ameaça, incha o corpo e empina apêndiculos corniformes. Ou seja, se for a mesma espécie, possivelmente a concepção Kanamari atribui ao sapo um comportamento de predador e de valentia (Santos 1981b: 54-55).

os cariú – , e a sucessão das gerações, pode até sugerir a possibilidade desta alternativa. Por outro lado, convém não insistir no estabelecimento de uma cronologia absoluta e vale reparar que Kurau se satisfez em situar o evento no tempo de Tamakori, nos tempos iniciais do cosmo. Mas como havia “gente” (ou melhor, gente potencialmente animal e gente antes da sua separação definitiva), e no fim um grupo de Piyoyom se perpetuou, pela lógica poderia já ter havido a viagem de Tamakori.

Mas, do ponto de vista lógico, faria mais sentido que a camada celeste tivesse caído antes e que Tamakori modelasse a terra somente depois, para se empenhar na sua baixada e criar os povos, particularmente os Kanamari. Afinal, os Kanamari sempre afirmam descender destes caroços, e nunca mencionam ancestralidade com os Piyoyom<sup>23</sup>. Assim, não temos nenhuma explicação sobre a presença desta gente antes da queda do céu e clareza sobre o destino dos sobreviventes, mas uma lógica serial poria este mito antes da origem dos rios. Neste sentido, pelo menos Djo’o contou, uma vez, esta última origem e emendou imediatamente com a viagem de Tamakori, de que resultou uma sequência que se encaixa bem com a antecedência do mito do céu caído. Porém, pelas indicações que temos agora, tal serialidade ainda é frágil, cabendo perguntar se ela tem mesmo tanta relevância para os participantes. Talvez baste para eles a postura sinalizada por Kurau: existe um claro encadeamento geral, um tipo de mudança cumulativa (porque etiológica) na história, mas que não necessariamente segue uma lógica serial absoluta, do tipo pretendido pela história ocidental.

Enfim, para concluir, embora sem exaurir este mito da queda do céu, seguiremos as indicações mais fortes de todas as versões e contentar-nos-e-mos com a constatação de que os narradores se importam com a transformação do cosmo, o qual adquire uma feição que perdura até à vida atual, e que para eles parece algo palpável e concreto, sobrevindo deste tempo. Observou-se já que, consoante a preocupação de Kurau em marcar o tempo de Tamakori, o mesmo acrescentou, na sua versão em Kanamari, como a divindade se recusou a transformar os que viraram sapos em gente, dizendo-lhes para se conformarem com seu destino. Nas versões mais curtas, a

---

23 Obviamente, uma descendência ‘dupla’ não seria novidade (v. Bororo), mas parece menos provável do que a descendência desta viagem. A hipótese mais plausível, no momento, faz supor que os Piyoyom Djapa se reproduziram, mas se transformaram em animal como as outras gente-animais.

ausência de Tamakori se acentua quando não se menciona sua influência em nada que acontece no mito. Entretanto, a menção de Kurau junta-se à referência de Djo'o que, numa explicação adicional, afirmou que o Piyoyom e “*pí3da Matso*” (uma espécie de jaguar) “viraram Tamakori” para rezar o céu e fazê-lo cair<sup>24</sup>. Tamakori é associado, portanto, enfaticamente a todo tipo de transformação importante na história do cosmo e da humanidade. Como já visto, logo na sua primeira fala, Kurau realçou a divindade como o ser preponderante no universo.

### *a origem de Kirak*

De fato, Tamakori é um ser único, sem nascimento conhecido, ao contrário do que acontece com Kirak, para quem surgiu, espontaneamente, uma explicação de sua origem. Deon resumiu isto uma vez, ao declarar que Tamakori não tinha nem pai nem mãe e considerava o Kirak como “companheiro”, alguém que não era bem seu “irmão” (M11.2). Kurau explicou que Tamakori não nasceu e, como não tinha nenhum companheiro, ‘manda fazer um irmão’. Este narrador não forneceu uma explicação de como Tamakori procedeu, mas segundo Aro, ele rezou uma fruta (*warapikom*, categoria de fruta comestível preferida)(M24.2). Deon enfatizou que Tamakori estava andando sozinho no mato e encontrou um *warapikom* bonito. Quando voltou, topou com um homem e perguntou quem ele era. Kirak não soube responder e Tamakori deu-lhe nome e o levou consigo (aí sim, como seu irmão, ao ponto de ser chamado quase sempre assim pelo próprio e pelos Kanamari). Kirak, portanto, nasceu da mesma matéria que os povos humanos, e viverá e morrerá como gente.

### *a viagem de Tamakori e Korak*

O par de irmãos empreende a viagem, descendo o rio. Já na primeira narrativa de Kurau, esta viagem e um episódio a ela ligado apareceram, o que, como apontado, deu origem a uma numeração como mitos separados os fragmentos que, em primeira instância, foram narrados de modo

---

<sup>24</sup> A menção ao jaguar coaduna-se com as características mencionadas na nota anterior (21); esse tipo de associação será discutido na Parte V.

independente. Particularmente os mitos da criação dos povos (M3), da caba (M4), da roça do cachorro (M10), da origem da pupunha (M13) e da banana (M14), se enquadraram, na verdade, num relato mais englobante da baixada de Tamakori (M40). Dispomos de dois relatos mais inclusivos (M40.1 e 40.2), sendo que estas narrativas divergem em alguns aspectos mas se assemelham nas suas linhas básicas. Resumindo, nos episódios iniciais, os dois viajantes encontram um animal no caminho e pretendem levar algo deste, seja do seu corpo ou de sua posse. Como no caso da caba, já relatado, Tamakori atinge o objetivo enquanto Kirak “morre” na tentativa, sendo reavivado pelo primeiro. Comparando as duas versões, na página seguinte se encontram os mitos organizados em duas colunas.

Para iniciar a discussão, é preferível concentrar-se sobre os episódios que, na sua maioria, antecedem à criação dos povos, e deixar este evento para um momento posterior. Ao que parece, estes acontecimentos asseveram uma sequência que varia um pouco nas versões, o que induz a pensar que as exatas posições sintagmáticas não são tão importantes quanto a posição relativa anterior à criação. A tirada do dente do Matso e, mais ainda, a origem da pupunha, se integram, em termos gerais, na viagem, mas recebem um destaque mais independente (para a pupunha M13.1-8)<sup>25</sup>. No prólogo da viagem, acontecem cinco ou seis encontros, sendo que na segunda versão se omitiu o Matso, mas os outros cinco se mostram quase que idênticos. Um dos aspectos mais relevantes é a maneira como a narrativa realça a relação entre Tamakori e Kirak, caracterizando-a mais ainda. Quando baixam, Kirak ouve o mutum e o sapo, e vê o menino, todos na praia do rio, e ele pergunta a Tamakori o que são estes seres. Este lhe ensina o nome de cada um, uma atribuição que os Kanamari repetem de uma forma mais geral na afirmação de que Tamakori nomeia todas as coisas no mundo. Tamakori detém o conhecimento e o poder de nomear as coisas. Deste modo, ele fornece o nome do mutum e isto leva Kirak a flechar e comer a ave. Numa versão, o mesmo vale para o “sapo” (todo tipo de batráquio para os Kanamari)<sup>26</sup>.

---

25 Tanto assim que Djo'o deixou a pupunha fora deste relato. Kurau inseriu o dente do Matso entre a passagem de um terreiro para outro, como se tivesse, ou esquecido o fato, ou não atribuído importância ao lugar exato na sequência dos eventos.

26 Segundo Lévi-Strauss, esta prática, de subsumir todo batráquio no termo “sapo”, é corriqueira no interior do Brasil (1979a: 79).

oooooooooooo ooooooooooooo ooooooooooooo ooooooooooooo ooooooooooooo

#### M40.1 (Kurau)

	<i>animal(ser)</i>	<i>objetivo</i>	<i>parte Kirak</i>	<i>animal(ser)</i>	<i>objetivo</i>	<i>parte Kirak</i>
1	mutum	comer	olhos	Jakwari	flechas	testículos
2	sapo	levar	braço	Matso	dente	miolo cabeça
3	Jakwari	menino	testículos	sapo	filhote	braço
4	cachorro	filhotes	carne toda	cachorro	filhotes	carne (da barriga)
5	caba	paneiro	quebra	caba	paneiro	quebra
(6)	paieira	caroços	[Kanamari]	paieira	caroços	[Kanamari]
7	Matso	dente		ouricuri	caroços	[outros índios]
(8)	cocos	caroços	[Kulina]	cocos	caroços	[Kulina]
(9)	cocos	caroços	[Kaxinawá]			
(10)	enfeite labial	[pauzinho][pupunha]				

\* Retorno. Encontra povos, vai para casa, e  
emenda com o mito de encontro de quelônios  
e troca de suas cascas (M58).

\* Emenda com o mito de encontro de quelônios  
e troca de suas cascas (M58).

oooooooooooo ooooooooooooo ooooooooooooo ooooooooooooo ooooooooooooo

A narrativa descreve ambos os animais como grandes, ou seja, mesmo que a carne não seja das mais desejadas, ainda assim há carne em abundância para o tipo de animal (sapo e pássaro grande). Ao que tudo indica, o bico do pássaro e a boca do sapo tiram do caçador a visão e o braço, a caça “matando” o pretenso caçador. A pretensão de Tamakori confirma-se, mas ele tem de restaurar o corpo de Kirak com partes novas. Firma-se a impressão de que a nomeação definiu o animal em suas características mais amplas, como caça possível, o que é entendido desta forma por Kirak, que parte para a caça, aparentemente estabelecendo uma equivalência entre esta categoria e a facilidade de sua obtenção. Faltam-lhe, no entanto, a destreza e o conhecimento.

mento necessários. Nestes primeiros dois casos, Tamakori limita-se a advertir Kirak dos perigos, mas este se lança assim mesmo na praia, à procura do seu objetivo. De certa forma, falta a Kirak a destreza que resulta da experiência e sobra-lhe vontade de fazer, enquanto Tamakori mostra comedimento.

Neste ponto da narrativa, Kurau inseriu um comentário a respeito da situação. Kirak é “só danado pra fazer”, “como nós assim”, como gente que também corta perna, dedo e fica doente. Assim, Kirak tem origem análoga à gente, assemelha-se aos seres humanos. Tamakori normalmente detém um conhecimento superior, “sabido”, e comedimento maior em função deste saber, mas Kirak é mais humano. Quando ele chega a conhecer a caça, como todo Kanamari contemporâneo, ele imediatamente se engaja na finalidade de matá-la. Como ser autônomo, contrariando os conselhos sábios do seu irmão mais velho, ele persegue logo o objetivo. Kurau o reconhece, deste modo, explicitamente como seu semelhante, um semelhante a quem, de certa maneira, agradecê, porque Kirak age assim para que “nós” saibamos: “(...) nós agora mesmo assim também como Kirak, fazer primeira vez, pra nós sabe”. Tamakori possui um conhecimento e uma potência fora do normal para os humanos, mas Kirak se arrisca, testando os limites e desbravando, na prática, o que serve de conhecimento útil para os Kanamari. De certo modo, Kirak concentra na sua pessoa, desde seu “nascimento”, a humanidade como um todo e seu processo de aprendizagem prática.

No próximo episódio, mais uma vez aparece a Kirak, na praia, um ser desconhecido. A praia, evidentemente, representa uma zona de transição entre o rio de água corrente e a terra, entre o rio e o mato. Neste momento o narrador enfatiza que o sol está quente, ou seja, não somente estamos o tempo todo no mesmo dia como, indicado pelo calor e a presença da praia, trata-se da época seca, da estação do verão. No evento, Kirak mais uma vez enxerga algo inofensivo num ser que não é o que parece: um menino que aparenta ter uns dois anos de idade e que ostenta um cabelo muito grande. Pela forma descrita por Kurau, o cabelo sinaliza idade ou maturidade maior do que a estatura induz a pensar porque, num mito do mesmo narrador, o fato de já cortar o cabelo indica a chegada de uma moça ao estado núbil.

A brincadeira hábil com as flechas, jogando-as para cima e pegando-as de novo ao cair, assinala a mesma incongruência, já registrada, a distância entre um menino que brinca mas cujo objeto de brincadeira é um instrumento letal nas mãos de um caçador. Kirak quer levar o menino, mas este não é,

como ficou claro, um ser humano normal. Kirak, muito apropriadamente, “morre” ao ter os seus testículos apertados, afinal, aí reside a esperança da reprodução humana normal, e não no encontro de meninos em lugares lúminares extra-sociais. Convém lembrar que “morrer”, *tsɛkɛ*, refere-se, em Kanamari, a todo tipo de perda de consciência, inclusive desmaio, depois do que alguém pode “viver de novo”, e é em função disto que Kirak repetidamente afirma, depois de reviver, que estava dormindo. Neste caso, Tamakori interfere com mais vigor do que antes, emite um “pfuh, pfuh” (o que lembra um pouco um xamã que trata de uma criança, sozinho no mato; v. adiante), pega o menino e o joga no rio, onde “nunca mais boiou”. A sua ação, portanto, acaba com a possível ambiguidade de Jakwari, a quem se atribui, logo em seguida, uma morada normal dentro do rio. Logo, este ser não humano foi deslocado para seu habitat pertinente.

Nos primeiros eventos, Tamakori adverte Kirak e o reconstrói. No terceiro, ele intervém para deslocar o ser para sua morada correta. No episódio que se segue, porém, somente um ser participa. Kurau foi o único a mencionar este evento e a inseri-lo na baixada do rio. Alguém pula de um lado do rio para o outro, furando o chão, e destes buracos crescerão palmeiras açaí. Da primeira parte do seu nome, depreende-se simplesmente que se chama “fazer açaí”, mas para a segunda parte não temos clareza sobre a tradução. Baixando o rio, pulando em ziguezague, criando assim açaí na beira desta, explica-se porque estaspalmeiras, de fato, localizam-se muitas vezes neste ambiente. De alguma forma, o açaí prenuncia as palmeiras que servirão posteriormente para a criação das gentes. Vale observar que, não obstante o açaí não pertencer a este conjunto de palmeiras “ancestrais”, é uma palmeira cujo fruto é altamente apreciado por produzir um tipo de suco que, às vezes, substitui peixe ou carne, para comer com macaxeira ou farinha. Esta é a única referência de que dispomos para esta figura obscura, cuja excepcionalidade vem à tona quando se assevera que nem Tamakori nem Kirak empreendem qualquer ação a não ser ultrapassá-la, para o que a figura colabora, ao deixar de pular. Aparentemente, o acontecimento se resume a uma espécie de nota etiológica do açaí.

Já no evento seguinte, Tamakori toma a iniciativa e vai buscar dois cachorrinhos, dando o filhote macho a Kirak e ficando ele mesmo com a fêmea. Kirak, entretanto, se recusa a aceitar a generosidade e planeja obter uns filhotes por conta própria. Talvez seja válido considerar que a generosidade

de Tamakori não assume proporção perfeitamente equilibrada, já que ele reservou a cadela para si e detém o controle da prole. Observe-se, ademais, que isso evoca a situação real, em que Tamakori possui o potencial criativo e, portanto, fértil, ao contrário da potência mais limitada de Kirak. Por outro lado, o potencial dominado pelo primeiro só se realiza mediante a cooperação dos dois sexos e, por analogia, Kirak representa um complemento essencial (o que já transpareceu da discussão anterior). De qualquer modo, o comportamento de Kirak insere-se na mesma série já discutida.

No próximo encontro, Tamakori retira os dentes maiores do queixo inferior de uma onça grande que mora num buraco e recebe o nome onomatopeica de Matso. Na versão de Kurau, em que nos apoiamos principalmente, este, talvez estimulado pela minha presença e de algumas crianças, explicou a origem do nome, o grito do bicho, mas acabou não mencionando nenhuma atividade por parte de Kirak. Numa outra oportunidade, no entanto, ele indicou que Kirak também ganhou dois dentes, deixou-os cair depois num terreiro, para mais tarde surgirem como bananeiras. O narrador ainda acrescentou que não chovia na época, era tempo seco de um verão constante. Djo'o notou que Matso matou Kirak na cabeça, complementando o evento com o mesmo desfecho já conhecido. Creio que a omissão deste detalhe por parte de Kurau tenha sido um lapso ocasional.

Por último, dá-se o encontro com a caba e sua casa. Tamakori tirou duas casas, que naquele tempo “primeiro” eram paneiros (*tori*), e entregou um a Kirak<sup>27</sup>. A história se repetiu, Kirak não aguentou a ferrada notória da caba e caiu do alto, acidentando-se todo. Tamakori restituíu seu corpo inteiro quando retomaram a viagem, o que desembocou na criação dos povos. Ao compararmos estes episódios iniciais com o relato de Djo'o, tal como já apresentado em resumo, devemos levar em conta que o narrador desta versão não utilizou um ponto de partida claro para desenvolver uma narrativa encadeada, tanto assim que na segunda parte o coadjuvante Djanon cada vez mais se encarregou de esclarecer a história e de levá-la adiante. Deste modo, o relato sofreu uma certa desarticulação interna e não será utilizado

---

27 O que não é de estranhar, já que ele observou aí que a caba também era gente neste tempo. Sempre estamos tratando de ‘Gente-animal’.

como uma espécie de padrão de comparação sistemática para a narrativa mais coerente de Kurau (para fins sintagmáticos). O segundo relato, às vezes complementar ao primeiro, como no caso referido do Matso, difere na sequência dos eventos e em alguns detalhes destes, como no caso do sapo em que Tamakori retira dois filhotes e dá um a Kirak. Uma diferença interessante, digna de nota, é que Kirak não aparece em nenhuma instância como caçador. As diferenças, por outro lado, não ultrapassam certos limites, e a mesma estrutura invariante – Tamakori vai na frente e reparte o que buscou, ao passo que Kirak morre na tentativa de imitar a façanha, sendo revivido – é recorrente.

As diferenças não invalidam os mencionados comentários adicionais de Kurau sobre Kirak. Num outro episódio, na segunda narrativa, o interesse pelo Jakwari desloca-se de sua própria pessoa para o material do qual ele se apresenta como dono, ou seja, trata-se do *dʒrəkʒ'amb̩tsi*, a lagarta da cana, que toma a forma de um menino, dono da cana com que se confeccionam flechas. Aqui se fornece claramente um argumento para a lógica de comediamento, já referido, que caracteriza o comportamento de Tamakori: este avisa ao irmão que eles não podem exceder o número de quatro flechas que o dono (que possui grande quantidade), aparentemente, consentiu que ele apanhasse. Kirak, mais uma vez, prova na prática que Tamakori realmente sabe do que está falando.

### *a roça do Cachorro*

É preciso mencionar o M10, a roça do cachorro, do qual somente temos uma versão narrada por João Manelão. A estrutura básica equipara-se aos episódios já conhecidos: quando Tamakori mandou Kirak espiar a roça e tirar duas espigas de milho, este trouxe um número superior e terminou morto. Há um detalhe interessante nesta variante, isto é, o narrador classifica Tamakori como Jesus. Normalmente, os Kanamari do Jutaí insistem que ele é Deus e esta foi a equivalência utilizada pelo missionário e estudioso Tastevin, ao entrar em contato com alguns Djapa no Juruá. João morou muitos anos em Três Unidos, tendo ajudado até a reunir alguns grupos Kanamari de origens diversas neste local. Parece, então, que, pelo menos de vez em quando, os missionários protestantes influenciaram o colaborador

neste ponto, já que estes reservaram o termo Deus para um outro ser, pai de Tamakori (um ser inexistente na mitologia Kanamari), cujo nome é Towi<sup>28</sup>.

No Juruá, um informante da linguista do New Tribes contou algo parecido, do qual um fragmento foi publicado: Tamakori comendo sozinho o milho que tinha plantado (Groth 1985: 102). João comentou que o fragmento se insere no mito da roça do cachorro e o ligou também ao mito de origem da pupunha. Neste caso, Tamakori deixou a roça e mandou vigiá-la por guardas animais. Na volta de sua viagem, Tamakori mandou Kirak espiar a roça, mas este pretendeu levar espigas. A demora causa a sua descoberta pelos guardas e a sua morte: o sapo Ho o segura, e o Cachorro, o Maracanã e o Calango (guardas parcialmente diferentes da primeira versão de João) mataram-no e comeram. Tamakori não achou quase nada dos restos corporais e mandou os animais devolverem os ossos. Porém, faltaram os ossinhos de um dos dedos e por causa disto nós temos hoje em dia somente cinco, e não mais seis, dedos. Aqui nos deparamos com uma problemática muito complexa, porque estas versões talvez derivem de alguma tradição variante, presente no Juruá e ausente nas tradições ancestrais dos principais narradores do Jutaí. Os próprios Kurau e Djo'o diferem consideravelmente em ascendência e o primeiro chama Kirak, um apelido de uso muito corrente e bem geral, às vezes pelo nome pessoal de Hodum, enquanto o segundo o nomeia com o seu próprio nome (Djo'o). Torna-se lícito supor que, pelo menos uma parte da variação entre os narradores, advém de tradições variantes de Djapa diferentes, por mais difícil que seja precisar com exatidão o peso possível dessas tradições.

### *a origem da pupunha*

João relacionou esta roça com a origem do tsô, a pupunha. Esta associação não causa tanta estranheza quando se dá conta que a palmeira em questão é, ou pelo menos era, uma árvore domesticada (Descola 1986: 92; e de grande importância nos Jivaro e em muitas outras culturas; Erikson 1990:

---

28 João também não forneceu sempre o mesmo nome. Observa-se no discurso em Kanamari de Muyawan, em que pretende reportar as palavras de Tastevin, que o Towi seria o filho de Tamakori e o pai de Tastevin, i.e. São José.

26,214,249,292; S.Hugh-Jones 1988: 19). Na versão de Kurau, Tamakori perdeu o enfeite de madeira, um cilindro de uns dois centímetros, que adornava seu lábio inferior furado, logo depois de ter limpo os terreiros dos futuros povos. Ao procurar o pauzinho, que ao cair se enterrou na terra, ele e Kirak acabaram fazendo um outro terreiro e não acharam o enfeite. Quando retornaram, se defrontaram com a pupunha, com um grande cacho, neste terreiro. De certa forma, esta origem inverte a criação dos povos, que derivaram de outras palmeiras, já existentes e com frutos. Aliás, o pauzinho, que se reporta a uma prática em desuso atualmente, talvez tenha sido feito regularmente da madeira da pupunha, uma madeira boa e dura que até hoje serve para a confecção de arcos. O surgimento da pupunha, num terreiro vazio, é bastante apropriado, já que se encontram concentrações de palmeiras, nas proximidades de aldeias ou roças antigas e abandonadas. Apesar de ter perdido o enfeite, Kurau atribuiu uma intenção à ação de Tamakori e, quando voltaram, defrontaram-se com uma árvore baixa, carregada de cachos grandes consistindo de frutos grandes e sem caroços.

Em outras oportunidades, o narrador explicou que os dois comeram dos frutos e que Kirak, algum tempo depois, peidou, “tsooo”, o que deu a ideia do nome a Tamakori (M13.1). Como já havia gente, ele entregou a palmeira para que a plantassem e espalhassem. No entanto, num outro complemento, fica claro que a primeira pupunha, aparentemente tão desejável, já apresentava a característica de queimar a boca quando ingerida crua (M13.2 e 6). Kurau observa (e mostra seu apreço) que se deve a Kirak a receita de cozinhar o tso, para tirar o gosto “valente”, porque Tamakori disse para não modificar esta sua qualidade. O mesmo ainda objetou que esta ação implicava em escolher entre trabalhar muito ou morrer de fome, mas Kirak insistiu e agora se come a pupunha depois de cozida, bem mole e bem gostosa, na avaliação Kanamari. Assim, Kirak salvou, no entender de Kurau, um prato delicioso.

Djo'o, por sua vez, não inseriu a origem da pupunha na baixada de Tamakori, mas a colocou na mesma série de transformações de plantas do mato em plantas da roça. Trata-se de operação executada por Tamakori na primeira vez que se derrubou e se roçou a floresta para uma plantação. Aqui, a associação com plantas domesticadas se evidencia ainda mais fortemente. Tamakori plantou um caroço de *pi'ikom*, que seria uma variante da cana “marajá”, após nascer o pé, que ele rezou para efetuar a mudança para planta

domesticada. Djo'o não comentou nada especificamente referente à figura de Kirak, mas também ele destacou algo excepcional na ação deste, ou seja, no modo de sua participação no evento. Ao invés do conselho de cozinhar o fruto, a pupunha recebeu o nome por iniciativa de Kirak, bem ao contrário da situação normal em que o poder de nomear fica com Tamakori. Congruentemente, o peido saiu de Tamakori, que comeu o fruto primeiro. Djo'o ainda acrescentou alguns detalhes, omitidos por Kurau, talvez para enfatizar outros pormenores. A pupunha, comida crua, queimou a boca de Tamakori e, em represália, este açoitou o pé com *k3na*, um “veneno de mato”. Este fato até que se encaixa na lógica Kanamari de responder na mesma altura, e na mesma moeda, àquilo que se sofreu<sup>29</sup>. Aí se começa a entrever a passagem da palmeira para sua forma atual, não descrita na primeira narrativa. Tamakori achou a solução “para nosso filho”: tirar com pau e ferver bem para “não cortar a boca”. Tamakori resolveu experimentar, mandou Djo'o buscar outro cacho e ele apanhou lenha para o fogo. Ferveu, jogou a água fora e ferveu de novo antes de comer e, como resultado, a pupunha perdeu sua qualidade cortante. “Assim é bom”.

A versão de João Manelão novamente difere das anteriores, mas não diverge das linhas gerais já delineadas. A diferença maior localiza-se no início, quando Tamakori e Kirak estavam subindo o rio e se cansaram da própria subida. Tamakori propôs descansar e cochilou, com a cabeça do lado de fora da canoa. O pauzinho caiu aí e logo apareceu uma pupunheira na beira. Os dois, entretanto, viram primeiro o reflexo n’água e Kirak já queria mergulhar quando Tamakori percebeu a possibilidade de um engano, e sugeriu pegar uma vara para verificar se realmente estava dentro d’água. Tamakori constatou o equívoco e subiram na beira, encontrando uma palmeira de tronco liso. Comeram, saíram e se defrontaram com uma tapera velha. Lá alguém soltou um vento e Tamakori perguntou: “Olha Kirak, ouviu? Será o nome?” Aconteceu de novo e o tsuuu (*tso*) virou o nome mesmo. Como o *tso* cortou a boca, Tamakori açoitou o pé com urtiga (planta que dá muita coceira) e depois mandou Kirak tirar mais um cacho. Kirak cumpriu a tarefa, mas olhou para trás quando saiu, o que não deveria ter feito, porque o pé

---

29 Kurau usou *noko*, que é um estado de “valente”, de agressividade potencialmente violenta para com alguém. Parece subentender-se que a pupunha agride Tamakori, justificando sua ação na mesma moeda.

continuou cheio de espinhos. Kirak cozinhou a pupunha e comeu de novo, mas o efeito permaneceu e ele reclamou com Tamakori. Este, por outro lado, não reclamou de nada porque não comia de verdade. Kirak já queria descartar a pupunha de vez, quando Tamakori explicou o procedimento correto, mas Kirak não seguiu as instruções à risca e agora tem-se que cozinhar bem mesmo. Em suma, nesta versão fica mais claro ainda como a pupunha se transformou na sua forma atual (com espinhos, alta – dentro da versão mais detalhada de Kurau – , com cachos, frutos menores e caroços).

Implicitamente, nesta versão, a maior culpa recai sobre Kirak, Tamakori detendo um conhecimento maior do futuro, embora não tão absoluto que não precise averiguar a veracidade do reflexo. Outros detalhes se esclarecem dentro das linhas que foram discutidas (por exemplo, a localização perto da beira e da tapera). Tamakori surge mais predominante do que nas versões dos narradores principais que, ao contrário, relativizaram a posição normalmente mais dominante de Tamakori, destacando, excepcionalmente, um ato de Kirak, que costumeiramente fica sob o domínio do seu irmão mais velho. Talvez, por especulação, a posição menos relativizante de João Manelão devasse à sua visão mais cristã de Deus ou Jesus, como equivalente de Tamakori. Isto é, a concepção de um ser mais onipotente, enquanto que ele classifica Kirak como São José, um ser humano cujo poder sobrenatural é muito mais derivado do que original. Por outro lado, como observado, ele não deixou de captar algo na mesma direção, ao reconhecer um pequeno papel para Kirak e por em relevo uma função educativa da parte de Tamakori.

### *conclusão: a viagem da Lua e do Sol*

De qualquer forma, há algo contrastante, implícito na afirmação contida na última versão discutida de que Tamakori subiu o rio e se cansou, o que induziria a pensar que estava remando. Os outros narradores expressam, em certos pormenores, uma visão oposta a esta ideia, digamos, mais contemporânea. Kurau disse que depois de chegar no fim do rio, Tamakori continuou simplesmente baixando, porque a água retornou junto com ele! Depois de “baixar” rio acima e passar às novas aldeias das gentes, ele fez um “batelão” (barco maior, de comerciante) e desceu de novo. Com isto ele saiu finalmente das terras conhecidas aqui embaixo e, implicitamente, fixou a direção das águas. Em outra oportunidade (M40.3), ele descreveu que não se tratava de

uma canoa na forma que conhecemos, mas de um *podak*, um casco de copiúba (copaíba?) que não é cavado mas parece ser fabricado da própria casca da árvore. Kurau acrescentou que a sua mãe lhe contou como se fazia, e que os Kanamari não o fazem mais. Entretanto, certa vez um grupo da aldeia de Queimado foi buscar provisões à montante do rio e, com o objetivo de trazer uma quantidade maior, fabricou algo parecido com cascas de árvores improvisadas, que desceram o rio de bubuia (levado pela corrente d'água). Ou seja, Tamakori somente desceu o rio porque a água corria na direção em que ele se dirigia, o que lhe possibilitou utilizar um veículo que somente serve para descer um rio, mas que, segundo o narrador, nestas condições até andava mais rápido do que uma canoa.

Quando Djanon ajudou Djo'o a se expressar, vencendo uma certa timidez e dificuldade linguística, ele acrescentou alguns detalhes que, de um modo distinto, apontam para a mesma direção esboçada. Primeiro, ele afirmou que Tamakori pintou a canoa de “verde encarnado”. Atribuiu, então, uma beleza externa à canoa, com uma cor apreciada, que a caracteriza também como sendo especial (hoje não se pinta as canoas, nem Tastevin menciona nada a respeito). Mais do que isto, ainda asseverou que, ao baixar, Tamakori “não tem remo”, ou seja, que a canoa anda sozinha. Djanon não diz que a água sempre desce na direção tomada por Tamakori, mas sim que este não precisa remar, o que, na prática, é a mesma coisa. Kurau, por sua vez, não diz que não usava remo, mas que as águas sempre o acompanharam, o que implica que mesmo que tivesse feito esforço, este terá sido pequeno, e, além disso, o tipo especial de casco dá a entender que pode ter sido utilizado, como no exemplo etnográfico, à força da correnteza.

Estas observações diferenciam bastante a viagem primordial no rio, da situação contemporânea, demarcando claramente a excepcionalidade (e até a ‘invejabilidade’) do tempo histórico inicial. Talvez seja possível ir mais longe um pouco, embora entrando quase no terreno das especulações. Sabemos que na concepção Kanamari, Tamakori e Kirak se tornam os astros sol e lua, e que a última percorre um trajeto de rio acima até rio abaixo. Desta forma, a viagem de canoa assemelha-se a “uma viagem da Lua e do Sol”, num percurso análogo ao que o primeiro perfaz em um mês. A analogia não se inviabiliza pelo fato de que na viagem tudo ocorre “no mesmo dia”, pelo contrário, a viagem perdura um tempo que hoje seriam vários dias e, mais, a lua “desce” o rio também.

No terceiro volume das “Mythologiques”, Lévi-Strauss discute o que chama de “a viagem do Sol e da Lua”, e realça a importância de saber as posições relativas dos dois na canoa, quem está na frente, remando, e quem está atrás, remando e guiando. A fixidez das posições na proa e na retaguarda é fundamental para seu argumento sobre o que considera a lógica da proposição da “distância correta”, que vinga em vários planos, e que estaria em jogo aqui. Ora, nenhum Kanamari explicou quem se ocupa de qual função na canoa. Mais do que isto, as observações que acabamos de examinar, esclarece que a originalidade Kanamari se localiza na rejeição desta necessidade. Não é preciso especificar as posições porque, de um modo ou de outro, a canoa se movimentava por si mesma, dispensando, portanto, os ocupantes de fixar posição, ou até de se ater às posições de proa e popa. Neste sentido, se a versão de João reflete fielmente a versão que aprendeu no Juruá, defrontar-nos-íamos com uma tradição Djapa que varia significativamente das tradições de outros Djapa, como representadas pelos nossos narradores principais.

Uma observação de outra pessoa, porém, de Aro, confirma, de novo por outra via, um ponto de vista mais fundamental, próximo aos últimos. Para ele, a água não corria, estava parada, o que representa uma outra solução original para uma locomoção muito mais cômoda no rio, mesmo que para isso que dispenser mais energia do que nas anteriores, uma “subida” equivaleria a uma “descida”! Este esquema somente ter-se-ia modificado quando Kirak desobedeceu à instrução de Tamakori de não olhar para trás, de olhar sempre para “baixo”, ou seja, para frente, na direção desejada. Talvez haja um paralelo entre o olhar rígido da ordem e a fixidez da água, destruindo o não-movimento desta pelo movimento da cabeça de Kirak, de frente para trás e daí de volta para frente, levando a água do rio a correr na mesma direção que a última parte do seu movimento. Vista de modo mais amplo, a hegemonia de Tamakori se impõe fortemente em muitos outros momentos da narrativa e, provavelmente em função disso, aparentemente não necessita ser realçada, ainda mais, como o timoneiro da viagem da Lua e do Sol. O espaçamento topológico entre os protagonistas se expressa mais no relacionamento dinâmico de quem legitimamente ocupa a posição dianteira nestes deslocamentos, Tamakori, e menos na manutenção de uma relação fixada no espaço que mantém o par numa posição idêntica passiva, enquanto os engloba conjuntamente no seu movimento ativo espacial.

## **6. Origens (Gente, Animais, Plantas)**

### *introdução*

No capítulo anterior, começamos por uma apresentação inicial da mitologia e terminamos com uma discussão sobre a relação entre Tamakori e Kirak. Retomaremos neste capítulo a viagem dos astros, quando darão origem aos povos, e seguiremos alguns dos desdobramentos ocorridos após este evento, culminando com a criação de certos animais e do peixe. No meio do capítulo passado foram também reconstituídas as condições primordiais da criação, isto é, precedentes às transformações significativas cosmológicas. Algumas informações adicionais esclarecerão melhor o ponto do qual partimos. João Manelão, por exemplo, lembra-se de que a sua mãe lhe contava que a terra, antes do céu cair, era plana. Houve um momento, neste início do universo, em que somente havia “o mundo, nem gente, pássaro, caça, só terra com mato”, ou, ainda, “nada de sangue em cima da terra”. Ele chama isto de *itsonim padja*, lembrando que há uma certa equivalência entre mato e mundo, já que a expressão conota a ideia de um mundo virgem. Por exemplo, um homem ou mulher “padja” é um(a) solteiro(a), o que faz pensar em alguém que precisa de um complemento.

Como visto, no fim do mito do céu caído, o estrago é enorme, e Djo’o e Tewin afirmaram que o mato sumiu, sendo que Tamakori rezou para que nascesse de novo. Todo tipo de bicho de sangue (*wahminim*) não existia ainda, tampouco o mato e o complemento vegetal essencial para o homem (*tsawahminim*), que inclui toda espécie de planta da roça e até os frutos do mato apreciados e consumidos (*warapikom*). A última categoria exclui árvores e ervas do mato (*horonim*, que se traduz muitas vezes como “remédio”, mas parece se estender a plantas de todo tipo de aplicação útil), o que faz supor que o mato original, antes da queda, ter-se-ia restrin-gido, em primeira instância, justamente à esta categoria. Posteriormente, Tamakori produz “tudo”, *t3k3na* (gente) e os animais com sangue, grande parte do que se inclui na carne comestível de caça, e as plantas domesti-cadas, essenciais, como complementação vegetal, para a refeição ideal, junto com a carne. Estas transformações serão o objeto em foco neste capítulo.

### *a origem dos povos*

A origem dos povos, como já apontado, acontece depois dos episódios, já discutidos, da baixada de Tamakori e Kirak. Vale lembrar que no relato de Kurau encontra-se a única referência, salvo a domesticada pupunha, à origem de uma palmeira, o açaí, representando esta parte importante da categoria apreciada de *warapikom*. Fica a impressão de que a grande maioria das palmeiras pertence, como o *warapikom*, ao domínio do mato, e que Tamakori simplesmente encontra neste domínio as palmeiras que utiliza para a criação dos povos. A primeira é a *poro*, traduzida inicialmente por “paieira”. Tamakori viu o cacho pequeno, propôs comer e mandou Kirak subir na árvore para cortá-lo. Ele subiu, cortou e avisou Tamakori, que esperava embaixo. Não está claro o que ocorre ao cair o cacho, se Tamakori saiu no momento certo, ou se o cacho bateu nele sem que o sentisse. Seja como for, os cocos se espalharam e foram recolhidos para a retirada das cascas e consumo. Depois de limpar o terreiro, um espaço evidentemente central na vida social, Tamakori e Kirak organizaram quatro carreiras de caroços. Isto aí é “nós, Kanamari”<sup>30</sup>. No entanto, estas carreiras representaram “pouca gente”. Tamakori deixou enterrado também o dente do Matso, para que virassem banana naja (os Kanamari conhecem e gostam de diversas variedades de banana).

Baixando o rio de novo, o próximo pé de palmeira tem uma tala comprida e um cacho pequeno mas está carregado com muitos coquinhos, que Tamakori e Kirak deixarão em outro terreiro. Este *karahtsi* é uma palmeira de outra espécie, e com muitos cocos, e, portanto, a “palavra dele” (da gente futura que deles derivará) é outra e será falada por muita gente: “Kulina

---

30 A localização também está de acordo com o caráter ribeirinho que vimos vigorar no modelo ideal dos Djapa, na Parte I. A posição central dos Kanamari tem vantagens adaptativas, pela possibilidade de exploração da várzea: no médio Juruá há muitos lagos e igarapés, fontes de peixes como matrinchã, e o igapó é sabidamente um lugar frequentado por peixes frugívoros e possuidor de um ambiente rico. Várias palmeiras costumam crescer na área (Morán 1990: 99, 153, 171, 199, 221, 231, 240, 242, 247). Deste modo, os Kanamari ocupavam, e parcialmente ainda ocupam, uma área ambiental de bastante riqueza potencial para o seu sustento, combinando o rio, a várzea, e o mato da terra firme. A margem do rio, é, neste sentido, um lugar estratégico. Várias observações acerca da ecologia amazônica serão encontradas na mitologia, e alguns momentos referir-me-ei aos conhecimentos biológicos científicos e dos Kanamari.

tem demais”. A próxima palmeira cresce na beira do rio, o *kotsi*, e dá um coco grande, “cocão”, como são grandes os Kaxinawá que se originaram deles. A lógica geral é óbvia: as diferentes qualidades dos frutos das palmeiras determinarão as diferentes características das gentes que delas derivam sua origem. Assim, todos falam línguas ininteligíveis entre si, e às qualidades físicas concernentes à quantidade e tamanho dos caroços se atribui o fato de que, na concepção Kanamari, eles mesmos são poucos, os Kulina muitos, e os Kaxinawá fortes.

Ao retornarem do fim do rio e ainda “baixando” (na versão de Kuruau), Tamakori e Kirak deparam-se com os Kaxinawá. Observa-se aí que os Kaxinawá se localizam num ponto mais perto dos confins da terra, o que corresponde, embora de modo invertido rio acima, com sua posição original no alto Juruá. Os dois anunciaram sua chegada soprando o *hori*, instrumento de sopro utilizado nestas ocasiões e nas chamadas para festas e rituais. Antes de entrar, Tamakori afixou uma mutuca grande às suas costas e avisou Kirak que iria entrar primeiro no terreiro da maloca. Kirak desejou ficar em igualdade com Tamakori, e pediu uma mutuca para suas costas também, insistindo mesmo quando avisado de que não aguentaria Quando a picada da mutuca começou a doer, Kirak não suportou a dor, bateu nas costas e o inseto saiu voando. Tamakori, ao contrário, nem “mexeu” com a mutuca, que ficou chupando as suas costas sem que ele sentisse.

Este gesto não é de fácil interpretação. Em parte, talvez se relate com a instrução de Tamakori, para todos os povos, após a sua entrada, não falarem nada com a pessoa que virá logo em seguida. Kirak é uma “gente qualidade” (um tipo de gente), “pintado” de manchas na pele, tanto assim que o seu apelido “*kirak*” se aplica a outras coisas, como “manchado”, ou com manchas, na aparência. Tamakori colocou e suportou a mutuca à vontade, o que, mais uma vez, o diferencia da gente normal e ressalta sua excepcionalidade, enquanto tipo de gente como Kirak mostra a pele cheia de manchas<sup>31</sup>. Tal aspecto não é apreciado esteticamente e Tamako-

---

31 Outro aspecto possivelmente relevante é que a mutuca chupava o sangue de Tamakori. Os Kanamari parecem atribuir uma força vital ao sangue, e têm horror a perdê-lo. Também, eles demonstram um limiar de dor que chamou nossa atenção por ser baixo, a dor sendo expressa rápida e intensamente. Kirak é bem humano, portanto, o que destaca Tamakori mais uma vez.

ri, ao proibir aos povos de falar com Kirak e até de mencionar seu nome, lhes dá a oportunidade de preservar, literalmente, a pele. Todos receberam os visitantes segundo a regra de hospitalidade, dando-lhes várias espécies de *kuya* (caicuma), mas somente os Kanamari e os Kaxinawá obedeceram à interdição. Os Kulina, os temíveis vizinhos mais próximos, bem segundo sua índole, na avaliação dos Kanamari, desobedeceram e falaram em excesso. A incontinência verbal causou o aparecimento das manchas de Kirak, contidos em seu próprio nome, na pele dos Kulina. Pronunciar o nome e falar com o “manchado”, aparentemente, teriam estabelecido uma relação suficiente para adquirir as manchas. Mais uma vez verifica-se o poder da palavra. Os Kulina não se contiveram e são “feios” até hoje<sup>32</sup>.

Na versão em Kanamari (tradução de João Manelão), Kurau atribui a Tamakori uma intencionalidade para todo este processo, quando ele afirmou que é o jaci que será Kanamari. Aliás, jaci parece ser a tradução mais segura de *poro*, e foi a mesma que Kurau, em outra oportunidade, ofereceu (paieira refere-se, supostamente, a qualquer palmeira com muita palha). Informações complementares dão conta de que a palmeira jaci cresce na beira do rio e no mato, frutificando no inverno, quando produz um fruto grosso, comprido, doce, e com um caroço bem encarnado. Todos sempre concordaram que os Kanamari descendem do *porohkom* (o caroço de jaci), e que os Kulina mantêm a mesma relação com o *karahtsikom*. Prevalece o consenso do que se trata, este último, do inajá, que dá um fruto duro, não comestível e com um caroço mais para a cor branca. Por estas informações, os contornos das diferenças entre os Kanamari e os Kulina se delineiam mais nítidas ainda. Afinal, os Kanamari, que se reconhecem todos Djapa e *tʒkʒna* (gente), descendem, como uma unidade, de um fruto comestível, de bom gosto e com uma cor bonita, enquanto os Kulina descendem de um fruto intragável e de um caroço menos bonito.

Quando Tamakori, conforme a segunda versão, chegou às aldeias dos povos que ele criou, o narrador comentou que tal ato de criação de *tʒkʒna* foi da sua vontade, do seu gosto. Como o termo *tʒkʒna*, num sentido mais

---

32 Daí se justifica que, por exemplo Deon, comentasse que os Kulina “são de Kirak”. Além disto, na mitologia Kulina, as posições de Kirak e Tamakori se invertem, Quira (Kira) predomina sobre Tamaco (Tamako), embora menos do que Tamakori (ver Cimi 1986; Pollock 1985: 60).

comum, restringe-se aos Kanamari, mas num sentido amplo pode-se referir a todos os índios, fica a suposição que ele produziu todos os povos intencionalmente. Por outro lado, Tamakori privilegia, não surpreendentemente, “a gente dele”, que naqueles tempos não era “dona de nada”, mas à qual ele estima, em comparação com a “fala torta” dos *Kor3* (Kulina em Kanamari). A língua estabelece um sinal diacrítico forte, e Tamakori enfatiza que deverá ser guardada a sua palavra, ou seja, a sua fala. A ideia implícita refere-se à importância da língua, por ele legada para os Kanamari, aos quais incumbe da tarefa de preservá-la (v. fita 17).

Por um lado, há o reconhecimento de uma humanidade mais ampla, criada no mesmo evento histórico, com certa intencionalidade, pelo mesmo ser excepcional e com o mesmo material básico. Por outro, as diferenças simultâneas são bem demarcadas. Os Kanamari são todos *t3k3na* e pertencem a um Djapa de língua e cultura semelhantes. O lugar reservado aos Kulina destaca-se ainda mais fortemente por ser o único povo indígena que não é um x-Djapa, mas simplesmente *Kor3* (uma espécie de sapo). É importante ainda assinalar que os Kulina compartilham com os Kanamari o domínio do xamanismo, o que os transforma nos mais temidos e imediatos vizinhos, com os quais os Djapa se confrontam. Neste sentido, os *Kor3* são os “outros” mais imediatos e perigosos, numa concordância entre atualidade e mitologia. A terceira posição concerne ao “outro” mais afastado, com quem normalmente não se mantém contato, e que também não se inclui regularmente no campo xamanístico.

Provavelmente esta conclusão justifica que se encontre, aqui, uma variação maior, enquanto o consenso reina sobre a posição dos Kulina. Kurau explicou que os Kaxinawá, representantes, provavelmente, dos Pano – o terreiro grande bloco cultural e linguístico na região (no sentido mais amplo) – , derivam dos *kotsi*, que seria o ouricuri. Segundo João, aliás, o que se denomina de ouricuri na região tem um fruto com um gosto que queima a boca. Djo’o, por outro lado, atribuiu a origem dos Kaxinawá, pelo menos uma vez, ao *ihkira*, o buriti. Conforme seu relato, Kirak escalou o pé de *poro* e tirou o cacho que, quando quase estava caindo sobre Tamakori, se espalhou todo e não atingiu a divindade. Logo em seguida, eles se deparam com o que se traduziu como ouricuri mas que antes se descreveu como *ihkira*, buriti. Em contraste com a primeira ação, Tamakori derrubou do pé, trepado lá em cima, o cacho, mas Kirak, com medo da força da queda, saiu do lugar e

não pegou o cacho. Ao que tudo indica, Tamakori se deitou, sem medo, e o cacho se dispersou sem atingi-lo, ao passo que Kirak, em pé e com medo, deveria ter pego o cacho em queda. No primeiro caso eles juntaram tudo de novo, mas no segundo, a falha causou o aparecimento e a dispersão, no mundo, de todos os outros povos indígenas. Povos estes caracterizados como “brabos” e do mato, ou seja, bem distantes e diferentes. “Todos os outros são um só”, o que nos induz a considerar que esta adaptação, no mesmo lugar onde se inseriu os Kaxinawá, encaixa-se bem na lógica da terceira posição do “outro distante”.

Observa-se aqui uma variação do modelo de Leach que preenche as posições do “exterior” “próximo” e “intermediário”, em que o último se expande para a inclusão de todos os outros desconhecidos, ou pouco conhecidos, mas nomeados (mencionado para os Machiguenga, Chaumeil 1991). Seja *kotsi* ou *ihkira*, os caroços dão origem aos distantes Kaxinawá, que merecem o designativo de “Djapa”, ao contrário dos *Kor3* dos Kulina, e, num caso de reinterpretação dos narradores aparentemente criativa, a todos os outros povos desconhecidos ou mal conhecidos e de contato esporádico que também recebem um nome x-Djapa. Ao se tratar, destes povos, uma determinada característica que tenha chamado a atenção fornecerá a pista da sua denominação. Por exemplo, os Sataré-Mawé impressionaram o tuxaua, que os visitou, com a sua prática de usar formigas nos corpos como teste de dureza, e eles receberam o nome de uma formiga (Antaro Djapa). Desse modo, Djo’o e Djanon incorporaram todos os povos indígenas na ‘lógica totêmica’ da ‘descendência do caroço’, operada por Tamakori<sup>33</sup>.

Além de criar uma ‘ideologia étnica’ mais ou menos explícita, que também se observa no cotidiano, esta teoria contém certos elementos a respeito da vida social. Já reparamos que Tamakori deixa a parte dura da fruta, e que as alinha em carreiras. A dureza do caroço evoca os ossos de Kirak, que, constantemente, servem de suporte para sua reconstituição, ao ponto que, numa versão aparentemente pouco difundida, a perda de um ossinho acarreta a perda definitiva de um dedo. Ademais, o alinhamento se reproduzirá na ordenação de uma comunidade organizada, abrigada numa mesma

---

33 Segundo a lógica até este momento, ele provavelmente rezou os caroços. Ou seja, falou, ou pensou, para provocar a mudança e sua enunciação produziu efeito.

grande maloca. Isto também é coerente com o ideal expresso, atualmente, de que cada Djapa viveria e deveria morar junto, todo mundo partilhando a mesma casa grande (de forma oval, os espaços familiares ocupando as laterais). É interessante perceber que, apesar de Tamakori, em outros mitos, dar origem às plantas domesticadas e animais, o mito deu ênfase à completnude da vida social e cultural dos povos entre os quais Tamakori aporta no seu retorno. Lá, os habitantes o recebem como é seu dever para com um visitante, com muita caiçuma, produto elaborado com macaxeira abundante e mediante método especial e demorado, portanto um produto bem social, resultante da ação cooperativa da produção humana que requer a colaboração dos dois gêneros.

### *o material simbólico*

Talvez certos complementos e estes últimos reparos permitam elucidar algo sobre a escolha de “caroços” para a transformação em gente. Primeiro, trata-se de, por exemplo, *porohkom*, ou seja, uma espécie-*kom*, que, na verdade, é essencialmente uma semente, que, devidamente plantada, asseguraria a reprodução da espécie vegetal (e evoca um pouco a analogia de animais que comem frutos e ajudam assim a espalhar as sementes pela floresta, para sua reprodução). Também, “*kom*” é um sufixo diminutivo. Por exemplo, usa-se até junto com um nome (Djahumakom), para distinguir uma pessoa de outras portadoras do mesmo nome (Djahuma pequeno, também faz-se o inverso, Djo’o nhanim, Djo’o grande). Os dois indícios sugerem, para que possamos considerar caroços como um ponto de partida apropriado, algo como um início duro e pequeno com as suas qualidades intrínsecas, que determinarão o resultado da transformação.

Esta concepção não é tão inusitada entre as culturas amazônicas. Os Matis possuem a noção “ovo”, em que ‘dar origem’ se aproxima a feto e fruto, carregando ideia muito semelhante e apropriada, ressaltando o modo pouco sexuado da forma de reprodução vegetal (Erikson 1992: 318-9). Na verdade, ele reconhece que a noção *tu* se traduz mal por “ovo”, ao designar igualmente o feto e o fruto da bananeira e possivelmente ela se ilumina pelo paralelo Kanamari como indicativo de algo pequeno em potencial crescimento. Entre os Kulina uma variante faz originar o homem e a mulher da madeira de palmeira, cuja versão Kanamari veremos na Parte III, mas em

uma do rio Envira, ao invés do Purus, o par de irmãos sobrenatural produziu dos mesmos cocos as vaginas das mulheres: grandes do “coco-açu”, pequenas do “aricori”, e pequeninhas do “jaci”. Os Madiha podem errar e manter ideias equivocadas, mas a sua lógica substantiva de transformação, pelo menos neste exemplo, se revela idêntica e utilizando o mesmo material (Pollock 1985a: 59; Silva 1984: 6-7).

Segundo, aproveitar um modelo de reprodução vegetal não-doméstico poderia levar a pensar os povos como mais “naturais” na sua origem, enquanto o mito ressalta o caráter social e cultural dos mesmos. Ora, convém perceber que o *hori* e a recepção com caiçuma aos visitantes correspondem a atividades ligadas intimamente a festas e rituais, expressões eminentemente socioculturais. Neste sentido, a escolha é reveladora. Festas e alguns rituais são classificados na categoria *warapikom*, que, como já mencionado, é uma classe que inclui uma série de frutos silvestres comestíveis<sup>34</sup>. Ou seja, frutos silvestres assumem um lugar de tal envergadura nas festas e rituais, ao conjugar os esforços socioculturais mais comunitários, que a categoria pode subsumir vários destes. Portanto, a escolha de vários tipos de *warapikom* mostra-se consistente com a ênfase na cultura e na vida social, já que, na visão Kanamari, se relacionam diretamente com a produção mais fortemente social. *Warapikom* remete ao social, e os sabores dos frutos silvestres de que se originaram os Kanamari e os Kulina se revelam mais saborosos ainda.

### *a origem alternativa dos Kaxinawá*

Somente uma versão exclui a estratégia dos caroços como explicação de origem alternativa para um determinado povo. Numa primeira oportunidade, mediante alguns comentários soltos, Aro afirmou que Kirak foi feito de *warapikom kanion*, um tipo não identificado de *warapikom* (fruto), e que os Kanamari surgiram do *porohkom*. Quando indagado de novo, ele insistiu que todo Djapa Kanamari resultou do mesmo caroço, diferentemente dos Kulina, que não são Djapa. Os Kaxinawá também são “Djapa”, até sendo

---

34 Alguns dos frutos são alinhavados em Carvalho e Reesink (1993). Os Makú conhecem 54 tipos de frutos diferentes. Os frutos costumam ser associados à estação das chuvas (Silverwood-Cope 1990: 49), como entre os Kanamari, estação mais comumente associada aos rituais.

possível sua referência como “os Djapa”, mas de outro caroço, e contou uma história que se enquadra, inicialmente, na viagem de Tamakori e Kirak (M30). Kirak morreu, talvez por causa do Urubu, que, de qualquer modo, acabou comendo-o todo. Tamakori juntou os ossos do irmão e refez o corpo, que acordou de novo. Os Urubu (como “povo”, mantendo estas referências no singular, como em Kanamari) viram uma preguiça morta, mas creditaram a Tamakori tê-la colocada lá e não tocaram no animal. Tamakori, e, ao que parece, Kirak, viraram antas e duas destas caíram mortas. Uns Urubus se depararam com elas, comeram os olhos, e disseram que Tamakori e Kirak morreram e viraram antas. Depois foram para casa, onde um Urubu perguntou se comeram carne boa e se estava fedendo a carne. Não está muito clara esta parte, mas à primeira vista, a indagação implica que correram o risco de terem se adiantado. No dia seguinte, os Urubu saíram para comer as antas e quando terminaram, Tamakori estava a caminho. Os Urubus morreram, com exceção do Urubu-rei. Tamakori os ressuscita, mas a partir de então eles vão feder muito. Ou seja, a ação fez com que os urubus fedessem como a carne podre de que se alimentam nos dias de hoje, e isto atraiu uma lagarta que vive da carne podre. Tamakori rezou (como, aliás, rezaram os povos anteriores também) e a lagarta se transformou em gente, Kaxinawá. Os “Djapa”, neste caso, seriam a transformação de vermes associados à carne podre, menos imponentes ainda do que os abutres dos Urubus, que pelo menos figuram como habitantes de casas e donos de roças no seu tempo como gente.

Resultar de pequenos comedores de carne podre (conhecidos como tapuru ou itapuru), de carcaça, parece um retrocesso para os Kaxinawá, em comparação com a variante mais difundida. Por um lado, é possível que se trate da versão de uma tradição de outro Djapa, do qual descendem os narradores principais. Uma hipótese é que seja a influência do lado materno de Aro, dos Bim Djapa, um grupo para quem as informações disponíveis dão a localização original perto de Cruzeiro do Sul, isto é, defronte aos Pano. O dialeto dos Bim Djapa diverge um pouco dos Wadjo Paranim Djapa (um dos grupos de referência no alto Jutai). A divergência de João, apontada anteriormente, talvez se relacione com a mesma conjectura, já que sua mulher e sogros se associam a este Djapa, do qual uma facção mora em Três Unidos, onde João residiu quase dez anos. Fechando o parêntese sobre esta questão importante mas, no momento, insolúvel, vale observar que a lógica e o tipo de enredo se encaixam nos episódios da viagem, e mais adiante veremos ações semelhantes em outros mitos.

O próprio mito sobre a roça e as flechas do Urubu, que Kurau uma vez encadeou no fim da já famosa viagem, assemelha-se a esta viagem em outros pontos (M5). Segundo ele, os Urubu, sob a forma de gente também, moravam todos juntos numa maloca, com um roçado. Mas, apesar dos traços humanos, o mito deixa bem claro que o que os caracterizava era a tentativa de matar Tamakori e Kirak, para desfrutá-los depois de apodrecerem. A relação com a podridão antecipa o seu futuro animal e o pequeno mito de Aro explica porque a própria carne do urubu exala fedor, razão, aliás, alegada pelos Kanamari para não comê-lo. Numa variante (M5.4), Tamakori virou o calango *kadjohkirak*, “pintado como jacaré”, para buscar e juntar os restos de Kirak consumidos pelos Urubus. É bem possível que se trate do mesmo calango, do qual se disse que é “aquele que anda no terreiro”. De qualquer modo, aqui Kirak também morreu nas mãos dos Urubus, para apodrecer e servir de repasto.

### *uma história de casca dura*

Para continuar a análise, várias alternativas se afiguram passíveis de ser trilhadas com igual proveito. Kurau emendou a viagem pelo rio com a história da roça do Urubu, episódio de fato muito semelhante aos eventos narrados e apropriados para marcar uma nova fase na história do mundo, por apresentar a Gente-animal com maloca e roça. Djo'o e Djanon encadearam ao mesmo mito da viagem o relato da troca de casca dos quelônios, e isto também se justifica. A nova fase caracteriza-se pela presença de gentes-animais, mas, principalmente, pelo fato de que todo tipo de animal e planta de roça ainda deve ser transferido de outro domínio e transformado de algo preexistente: o mundo, na verdade, ainda é uma espécie de grande vazio, conforme a premissa de que nada passou a assumir sua forma atual sem ter se transformado de uma forma similar mas diferente.

Seguindo a associação desenvolvida pelos dois narradores, Tamakori e Kirak chegaram a um lago cheio de tracajá, já portando arco e flecha com bico. Tamakori conseguiu matar duas tracajás, mas o bico da flecha de Kirak não penetrou numa casca de *kawã* (classe dos quelônios), cuja espessura tinha quatro dedos. Kirak preparou a comida no fogo, na beira do lago. Os *kawã*, entretanto, subiram em umas árvores frutíferas para comer *maran*, e deixaram o “casco” no toco do pau. Tamakori tirou um cipó e produziu uma

casca nova. Como o cipó é grosso mas menos duro, ele trocou a casca dura pela mais mole, e os *kawə* ficaram com uma proteção resistente mas penetrável pelas flechas de Kirak. Assim, mesmo quando eles encontram já um tipo de quelônio acabado, há um detalhe que os diferenciam profundamente da sua qualidade atual. Depois da transformação, “ficou bom”. Numa outra oportunidade, Djo’o acrescentou que o “espinhaço” da anta sofreu a mesma mudança necessária (M58.2), comparando a dureza original com “aço”.

### *a origem do peixe*

No domínio das águas, que agora já funcionam como eixo de locomoção para os viajantes, o *kawə* não significava a presença da categoria “caça”, até que uma ação providencial abriu esta possibilidade para a gente atual. No mesmo relato de Aro, já referido, este assevera que não havia nenhum “bicho”, incluídos os peixes, na terra, até que Tamakori resolveu deixá-los nesta camada cosmológica. O *don*, todo tipo de peixe, resultou da ação de Tamakori colocar uma árvore de seringa na beira do lago. Da casca da árvore da seringueira, um pedaço se transformou em pirarucu, de suas frutas caindo n’água outros peixes, o mesmo, pelo que parece, valendo até para suas folhas (o que João Manelão corroborou, M27.2). Para este, isso faz sentido porque “peixe gosta mesmo de seringa, né?”, aludindo à importância, hoje em dia altamente comprovada, dos frutos do igapó para a alimentação dos peixes (M27.1). Na cadeia alimentar, literalmente os frutos viram peixes e as folhas, provavelmente, se assemelham em forma aos peixes. Metamorfose, portanto, de conteúdo e de forma se complementam.

Dois problemas, todavia, restam. Numa versão um pouco divergente, Tamakori jogou caroço de farinha d’água nas águas e criou os peixes por este ato (M36). Observa-se que o princípio se conserva, mesmo que os Kanamari antigos não tenham conhecido a farinha descrita. Entretanto, nem assim se aplacou a fome dos que pediram os peixes a Tamakori, já que todas as presas potenciais tinham medo da tarrafa e não se pescava nada. Tamakori os instruiu a lançar a rede à noite e aí, finalmente, obteve-se uma boa pescaaria. Um pouco antes, os mesmos narradores desta variante seguiram uma linha paralela, ao declarar que o peixe também era gente. Alguém pescava piranha, mas como esta era também gente, gritava, e o pescador foi obrigado a soltá-la. Tamakori modificou isto, mas ao cozinharem o peixe capturado,

ele virava pedra. Somente uma nova intervenção de Tamakori acabou com esta inconveniência (M36). Desta maneira, necessitou-se de uma série de passos para obter o peixe, desumanizá-lo e mais, por um lado, fazê-lo perder a capacidade de reconhecimento do instrumento cultural de sua captura, ou, por outro, submeter-se ao processo mais cultural de processamento, sem se transformar em algo incomível<sup>35</sup>.

Sem peixe ou com peixe-gente passava-se fome, comendo-se somente farinha com água. Tal situação representa uma calamidade para os Kanamari, em face ao que urge uma correção, para alcançar um ponto aceitável da verdadeira “comida”. A ausência ou a presença sob a forma de gente, duas alternativas, vale lembrar, colocadas na mesma narrativa, igualam-se em seu efeito nocivo: ou nada, ou canibalismo. A primeira alternativa não mostra o peixe claramente humano, mas inteligente o suficiente (como os humanos) para reconhecer o instrumento mortífero. Na primeira variante, Tamakori ensinou-os a pescar na escuridão, e os peixes não agem mais assim. Na segunda, o ato de fervor transformava o peixe em pedra e Tamakori mudou a situação, aparentemente, pela sua vontade. A comida verdadeiramente humana é, então, cultural, somente conquistada ao se percorrer etapas que preenchem o vazio original e ‘naturalizam’ a sua base alimentar. Só assim haverá cultura e não canibalismo.

O episódio da pedra evocou no narrador a lembrança de um fato análogo no domínio dos peixes. Por via desta associação ele comentou que somente o “arauaná”, *paw3r3*, tinha uma pedra e habitava o fundo das águas (o que mostra que a relação peixe-pedra pode ser considerada intrínseca, mais metonímica do que metafórica). O peixe “pescado” pediu a pedra, e o arauaná primeiro negou, mas, tendo em vista sua solidão, resolveu dar depois. O pescado, entretanto, continuou lá embaixo e o arauaná não conseguiu atingir o fundo, ficando sempre na superfície. Não surpreenderá que este peixe, conhecido mais como aruaná, seja dado como um nadador sempre à flor das águas (Santos 1981a: 30-32).

---

35 Ao se tornar pedra, a carne do peixe permanece inacessível, evocando a observação de Lévi-Strauss sobre a pedra ser uma expressão metafórica da carne humana (1974b: 253). Não tenho uma boa justificativa para a mesma associação, mas ela caberia dentro da problemática do peixe ter sido Gente-animal. Mais adiante encontraremos uma conexão entre pedra e peixe.

### *a origem de certos animais preeminentes*

Analogamente aos quelônios e peixes, para os animais e a possibilidade de caçá-los, algumas informações e vários mitos dão conta de transformações de um material anterior (como barro) em animais determinados. Parte relevante destas mudanças está inserida na época em que Tamakori já havia feito uma mulher de pau e Kirak também irá constituir uma família. A particularidade reside no fato que esta mulher – que se denomina só com os nomes kariwa de Nossa Senhora (Djo'o), Itinha (id), Ritinha (Kurau, Djo'o), Wainha (Djahuma), o que faz pensar que seja Maria – abrirá uma brecha no domínio masculino da criação, verificado até agora. Como Kirak, no caso da pupunha, ou, ainda, para João, numa outra versão, por ter sido Kirak que inventou a tocha de iluminação da resina de árvore, abre-se um pequeno espaço subordinado dentro das constantes afirmações de que *Tamakori* “fez/deu/tem/sabe/tudo”.

Na primeira vez que Djo'o forneceu alguns detalhes a respeito, vários animais importantes surgiram de similares modelados em barro, outros de material que se assemelha à sua forma. “Itinha” fez uma anta de barro, *mok*, que correu para o rio e, como boiou, ela o trouxe de novo para a terra, para refazê-la. Na segunda vez, o animal afundou, tratando-se, então, do peixe-boi, *tsupuna*. Ela fez o jacaré e, dando a entender mais implicitamente, modelou o jaguar, mandando que os dois brigassem para que o jaguar rasgasse a boca do jacaré, adquirindo sua forma atual. Ela ainda fez de barro o *kawahiri*, um gato de tamanho menor do que a onça (provavelmente o maracajá), e mandou-o morar no mato. Depois, ainda fez a cobra d’água, *mapiri*, de um tipiti, e duas cobras venenosas (uma sendo a surucucu; este tipo de cobra classifica-se mais genericamente como *hihpam*), ambas da casca de envira batida.

Em todos os casos, ela rezou para conseguir a transformação. Observa-se que os animais em questão ocupam lugares que sobressaem no pantheon natural Kanamari: alguns dos mamíferos mais proeminentes e cobras de maior tamanho e periculosidade. Numa outra oportunidade, o mesmo narrador confirmou a feitura de barro da onça, com a ressalva que atribuiu à ação de Tamakori o ato de rezar o *mapiri*. Em termos gerais, as escassas informações disponíveis (de dois participantes) realçam o papel fundamental da mulher neste processo que explica a origem dos animais mais significativos (M33.4 e .5). João Manelão ainda ouviu falar de que a tucandeira (formiga

grande e ferradora) foi feita de cipó e de que o *awanon*, borboleta, teria sido feita da tucandeira M33.6)<sup>36</sup>. Em suma, embora as informações sejam restritas, há indicações de que há uma certa aceitação deste papel e, claramente, o tipo de lógica em questão não se modificou.

### *a origem da roça e do lago*

Da mesma maneira do que acabamos de examinar, também deparamos com variantes sobre a origem da roça e das plantas domesticadas. Uma destas últimas concerne a um mito que, explicitamente, relaciona-se à primeira vez que se vai brocar mato para uma roça. Na primeira vez que foi referido, os narradores denominaram o protagonista principal de Tamakana, embora mais adiante, no final, um deles o identificasse como “Tamakori mesmo”. Tamakana usava sua própria canela para cortar pau e depois pegou uma linha de algodão para ir puxando e derrubando as árvores, em pé. A broca procedeu, assim, pelo uso da canela para substituir o uso de um terçado. Evidentemente, numa época em que se supõe a ausência dos instrumentos de metal atuais, a impressão que se tem é de que, pela rapidez em jogo, a perna abriu o mato mais eficientemente do que o teriam feito os utensílios recentes. O fio de algodão derrubava todas as árvores, destacando-se também a excepcional eficácia que contrasta com o peso do trabalho contemporâneo.

Tamakana já tem um numero grande de netos, aos quais enganou, ao não avisar em tempo quando iria tocar fogo na vegetação, no meio do roçado. Ele os tranquilizou sobre o fogo, mas, quando este já queima, os transforma em japu, *potso*, e *kihpi* (quelônio matá-matá). Os narradores ainda se referem de passagem à garça, *towəhnim*, mas a ênfase recai mesmo no fato de que a maioria vira japu. O japu, aliás, é um pássaro relativamente grande que gosta de viver em grupos, o que se relaciona com o grupo de crianças. A associação com o fogo advém, talvez, da cor de sua plumagem, em que predomina o preto mas em que também figuram partes de vermelho escuro (Santos 1979b: 222-225). Segundo esta mesma fonte, os japus são glutões,

---

36 Para João Manelão, ela fabricou um jaguar para caçar porcos do mato. A tucandeira, aparentemente, seria obra de Tamakori e é relevante o fato de que se trata de uma formiga grande que ferra, e que, então, se destaca. Não temos dados sobre a borboleta.

e é um fato notável que as crianças Kanamari gostem de comer muito (no que, aliás, não diferem dos adultos, mas as crianças expressam suas vontades mais abertamente).

Existe uma clara relação desses acontecimentos com várias categorias de comida. Abrir um roçado visa criar as condições para o crescimento das plantas domesticadas comestíveis, mas sobre isso o mito não contém nenhuma referência explícita – até joga um papel na transformação das crianças, que possam estar com fome. Quando a filha de Tamakana descobriu o ocorrido, ela chorou e reclamou, havendo aí uma alusão não inteligível a “comer”. Em parte, pela referência na mesma frase obscura, na narrativa, é possível entender que a alusão poderia se dever ao fato de que Tamakana acabou não abrindo realmente uma roça, mas transformando a área em um lago. Na verdade, ele termina por criar um lago grande. Vale lembrar que Tamakori limpou os caminhos para que se transformassem em rios, enquanto aqui o seu duplo limpou o terreno, queimou a vegetação e criou uma grande área limpa. Os lagos, desta maneira, parecem derivar também de uma ação posterior à existência primária do mato e operada sobre a floresta primordial. A terra e o mato, confirma-se aqui, figuram em primeiro lugar e sobre este ambiente age-se para criar as águas, tanto corrente quanto parada e larga.

Por implicação, há uma analogia entre abrir um terreno para roça e abrir uma área para um lago. Ambas as áreas consistem de clareiras amplas na floresta. A analogia se estende, ao que parece justificadamente, ao ponto de comparar a roça ao lago. Uma produz comida vegetal, outro fornece peixe (e normalmente os lagos são fontes importantes de pesca, especialmente no tempo seco, como é o tempo do mito). Neste mito não só o *japu* torna a existir – uma caça de qualidade inferior –, mas também o *kihpi*, um quelônio mais interessante. Os diversos tipos de *japu* cantaram (qualidade que o faz famoso) e saíram voando. O *kihpi* também cantou, foi aprovado nisto, mas seu casco acabou todo quebrado, feio, como hoje<sup>37</sup>. É para acomodar este animal que Tamakana rezou a roça, para que pudesse morar na beira do lago (traço confirmado pela zoologia, Santos 1981b: 234).

---

37 Como isto aconteceu, não está muito claro. Também permanece obscuro como o *kihpi* cantava e ganhou a aprovação de Tamakori. Normalmente isto deveria implicar que tal fato existe para os Kanamari.

Por esta via agora mais compreensível, a primeira broca de Tamakana resultou na criação do matá-matá e do lago. De fato, o matá-matá perguntou ao “outro Tama” o que iria comer e o seu avô lhe disse que iria espiar e pegar peixe para comer (dieta normal do animal). É este momento que nos remete à discutida origem do peixe. Ou seja, Tamakori, ou seu duplo Tamakana (esta foi a única vez em que apareceu uma alternativa para ele), ao abrir uma clareira na floresta, acaba por transformar seus netos em pássaros sociais que cantam, e em um bicho de casca que deve se alimentar de peixe. As águas do lago foram criadas para o último, mas estão vazias de outra vida aquática. De certa forma, Tamakori atribuiu ao matá-matá uma dieta que ele mesmo não criou ainda, o caçador existe antes da caça (como os homens e o peixe anteriormente), e convém conceder-lhe os meios de subsistência. Não é por acaso que várias vezes algum narrador exclama que “nunca mais acabar água”, ou “nunca mais faltar peixe para nós comer”.

As outras versões deste mesmo mito omitem toda esta sequência ulterior e a maior aproximação consiste na utilização dos mesmos meios para a limpeza do terreno. Destaca-se que o trabalho somente demorou um dia, pela facilidade de puxar o fio, e que a queima limpou a terra totalmente, sem sobras de restos vegetais. Nesta roça Tamakori plantou tudo, inclusive importando plantas selvagens, semelhantes às plantas domesticadas para, rezando-as depois, transformá-las nas variantes comestíveis. Assim, Djo’o cita uma variante de banana, tipos de cana de açúcar e até inclui nesta série uma explicação paralela para a pupunha (M34.2).

A versão contada por Kurau aproxima-se mais da primeira variante discutida do que da segunda, rapidamente referida (M34.3). Trata-se de uma versão curta, provavelmente resumida, razão pela qual, com toda probabilidade, faltam-lhe detalhes significativos. Na redução, presumivelmente, ao cerne da questão, transparece que Tamakori foi brocar, derrubar e botar fogo na roça. Ele cortava a madeira somente com a canela, derrubou-a num dia só, e a vegetação secou rapidamente por causa do grande verão que vigorava. Estes pormenores revelam uma ação bem análoga àquela de Tamakana, base para a observação anterior sobre a seca, nesta versão. Depois de atear fogo nos restos vegetais, a fumaça começou a subir e encobrir o terreno, e as crianças (“gente de Tamakori”) procuravam fugir quando Tamakori as instruiu a virar potso. Mais uma vez “aquele *potso* gente”. Tamakori gostou e botou outra gente de novo. Nesta transformação, o relato também se aproxima da primeira versão.

A versão de Djo'o, a segunda, salvo os detalhes iniciais, parece-se muito com as que os outros narradores incluem na criação posterior de plantas domesticadas pela ação de Tamakori com a presença de Kirak e, geralmente, de uma mulher como esposa de Tamakori. Mesmo bem resumida, a variante de Kurau menciona a técnica da canela, com grande diferença para com a horticultura não-metálica antiga, e destaca a transformação dos pássaros. A diferença maior reside no destaque, na mesma direção tomada por Djo'o: não se alude à analogia de qualquer tipo com um lago (e daí para a frente, com a pesca e o peixe), mas limita-se à horticultura e à uma função educativa do relato. Ao botar gente de novo, Tamakori lhe ensinou e mandou brocar, derrubar, tocar fogo e plantar. Ele assim fez e “tudo Tamakori deixou para nós”. Kurau gosta deressaltar o patrimônio herdado e o comando de sua manutenção.

Dois detalhes ainda chamam a atenção. Como já visto, menciona-se explicitamente a seca por causa do “grande verão”. Segundo, quando queimada a roça, a fumaça começou a subir e encobrir a área. Como se trata da primeira vez que se executou uma broca no mundo, o primeiro detalhe permite concluir que ainda estamos no tempo da luz permanente. Pela lógica, a fumaça também faria sua presença pela primeira vez e esta situação induz a pensar num encadeamento diferente da analogia do lago: a origem da escuridão. De fato, Kurau emendou uma vez o mito da roça e da flecha do Urubu com a história da escuridão, e contribuiu para este encadeamento o fato de que o enredo envolve Tamakori e Kirak, numa interação típica.

Quando contou o mito pela primeira vez, Kurau olhou para o céu e se inspirou nas nuvens que iam passando, apontando para cima e mostrando as suas cores variadas. Quando se queima uma roça, o fogo produz estas mesmas “qualidades” (tipos) de fumaça. A fumaça constitui, então, a matéria das nuvens. Aliás, outras pessoas também externaram a mesma relação entre fumaça e nuvem<sup>38</sup>. Não é de estranhar, pois, que o tempo em que somente existia o dia, até um grande calor, fosse um tempo seco, um verão. Não havia águas e, muito menos, chuva. O prelúdio do mito explicita isto, quando Kurau diz que o tempo é verão, nunca é noite e nunca tem chuva.

---

38 Vale notar que esta mesma relação, entre a fumaça da roça e a chuva, também foi feita entre os Shipibo (Erikson 1990: 259).

Quando há gente e se começa a abrir roçados, aí vai se produzindo fumaça. Portanto, graças à transformação da fumaça em nuvem, pela primeira vez criaram-se as condições para a chuva, o que não se menciona no mito, mas é o que explicam as menções relativas à vigência da seca. Constatase, deste modo, que queimar uma roça se relaciona com a produção d'água, o fogo precedendo à criação d'água, tornando mais compreensível a transformação de uma clareira queimada em lago.

### *a origem da escuridão e a noite*

A queima do roçado produz fumaça que Tamakori juntou e botou na folha, empacotando-a para guardá-la<sup>39</sup>. Este pacote se chama *don'opak*, utilizado hoje em dia para embrulhar peixe e levar para casa, onde as mulheres colocam-no diretamente sobre o fogo. Ou seja, o peixe, apanhado pelo homem, é envolvido em folhas grandes e amarrado com cipó, para que fique bem fechado, somente é aberto depois de grelhado diretamente sobre o fogo. Estes elementos facilitam a associação do pacote com a fumaça. Tamakori guardou o pacote em casa, avisou a Kirak que iria caçar, e voltaria depois de determinada hora, e que Kirak não deveria abrir o pacote. Ele saiu e matou muita caça, mas Kirak não se conteve, e, de repente, tudo estava escuro. Surpreendido, Tamakori deixou tudo que carregava embaixo de uma árvore e subiu no pau para dormir. Kirak veio em forma de onça, para “brincar” com Tamakori, subiu também e botou unha e dente nele. Kirak voltou e Tamakori tirou a casca do pau, soprou para que esta viraasse jacu, mutum, e cujubim. O mutum fez “hum, hum, o jacu bateu asa e fez o som de “tatat”, e o cujubim também bateu asa. A casca de árvore, numa analogia com o já visto, também serviu para criar aves, enquanto que os pássaros, explicitamente, funcionam como anunciantes da manhã que deverá chegar. Os Kanamari reconhecem a regularidade temporal destes pássaros e Tamakori parece que os cria no intuito de que o amanhecer necessariamente seguirá à sua ação. Isto é, ele criou o primeiro elo de uma cadeia regular do tempo, e não causa

---

39 A noite adveio, portanto, do escuro que a fumaça é capaz de causar, da mesma forma que cobria a roça e escurecia o céu. A noite associa-se a uma grande nuvem espessa e escura que cobre a terra.

o retorno do dia diretamente. Tamakori desceu, achou um jacaré com ninho e ovo, matou o animal e comeu tudo. Depois ele refez o corpo (com cipó para o intestino, caroço vermelho-preto para o coração, caroço branco para o olho e barro para a carne), e introduziu um pau no ânus, para acordar e reviver Kirak<sup>40</sup>.

A outra versão de Kurau, do mesmo mito (M15.6), explica que Tamakori deixou o pacote na palha do teto, lugar habitual para guardar objetos. Ele enfatiza que Tamakori matou muito, todo tipo de caça, sublinhando, desde já, que ele é um excelente caçador e que Kirak ficava em casa. Este aspecto já surgiu antes e reaparecerá mais intensamente depois: enquanto os dois homens estão sozinhos, Tamakori assume as tarefas masculinas e Kirak as tarefas atualmente femininas. Quando este escalou a árvore, fica claro que o outro sabia que não se tratava de uma verdadeira onça, mas de Kirak brincando de onça para assustá-lo. Fica patente que Tamakori não se intimidou, apesar de a onça pegar na sua perna com dente e unha. Ele também deixou se envolver na brincadeira. Pelo jeito, mesmo paralisado no escuro, sobre uma árvore, Tamakori conhecia a ameaça e não se transformou, realmente, de um caçador numa caça. Ao contrário, ao amanhecer, Kirak tinha se transformado em jacaré com um ninho de folhas velhas e ovos, ao lado de um igarapézinho, e, quando descoberto, Tamakori recolheu os ovos e matou o jacaré com um pau pontudo. Mas, quando retornou, ele topou com Kirak, dentro de casa! Tamakori lhe perguntou quem era ele, ao que Kirak respondeu que o viu matar o jacaré e manda o irmão comê-lo todo, já que é ele mesmo.

Em outras palavras, Kirak se metamorfoseou em jacaré, mas recuperou sua forma humana e mandou o outro comer seu duplo, sem desperdiçar nada. Tamakori conseguiu dar cabo de toda a comida – o que deve causar admiração até a um Kanamari – e, por sua vez, mandou Kirak caçar. Por implicação, a caça em questão deve ser o duplo dele mesmo, que Kirak também deveria comer sozinho e por inteiro: este momento provocou risos, com o

---

40 Veremos que isto significa que Kirak não é um Adjaba (cap.14). O gesto deve ser encarado como degradante e doloroso, mas é difícil saber se conota uma associação sexual. Os Kanamari negaram, para o passado, a existência do sexo anal e do homossexualismo. Alguns homens dizem que praticam o primeiro com as mulheres, embora essa afirmação possa ser interpretada como uma tentativa de manter a igualdade com os kariwa.

comentário de que Kirak também é “danado para comer”. Em suma, a transformação de Kirak em onça não convenceu e não impressionou Tamakori, apesar de ser o maior caçador animal. Ele é o maior caçador em forma humana, matou muita caça e o Kirak em forma de jacaré, uma presa boa, rival da onça na hora da criação de ambos e um dos maiores predadores no domínio d’água. Tamakori, então, foi relacionado entre os grandes predadores, e sua transformação em tamanduá deve-se ao fato de que esta carne não é apreciada e deve ser consumida por Kirak. Ademais, a rejeição deste animal, à altura de uma onça em termos de força, baseia-se no mesmo argumento: os dois têm carne com mau cheiro.

Nesta disputa entre o par de divindades, de certa forma Kirak leva a pior, ou, pelo menos, acaba caracterizado como subordinado: ele não é um grande caçador, a carne que há de comer é inferior, em contraste com o seu duplo que rivaliza com o jaguar e representa boa caça<sup>41</sup>. Tamakori, ao contrário, revela-se um caçador superior, à altura de um jaguar e, consoante esta qualidade, transforma-se em uma caça grande mas de carne bem inferior. Na versão de Djo’o, tal rivalidade toma forma ligeiramente diferente mas semelhante em efeito. Tamakori não estava caçando quando surpreendido, estava coletando frutas *maran*. Vale lembrar que a mesma fruta atraiu os *kawə* que deixaram suas armaduras sob a árvore. Tamakori entregou o pacote aos cuidados do irmão, antes de subir. De certa maneira, ele ficou desprotegido e foi obrigado pela escuridão a dormir lá em cima. Não há menção a qualquer ato por parte de Kirak nesta versão, mas a perspectiva mantém a disputa, pois Tamakori desceu “danado” com o irmão. Este se defendeu, dizendo que Tamakori não lhe informara sobre o conteúdo. O resultado, por outro lado, agradou, já que anteriormente todas as atividades regulares aconteciam em plena luz, e agora a noite as separou e distribuiu entre os tempos mais apropriadas a cada uma. Tanto é assim que uma outra versão comenta como a ação não-intencional de Kirak constitui a razão para uma certa avaliação positiva do mesmo. Consistentemente, em todas as versões, Tamakori teria guardado a noite e a destinado a algum fim obscuro, enquanto Kirak, e sua curiosidade bem tipicamente Kanamari, efetuará a divisão entre dia/noite,

---

41 A predominância se expressa com mais força na primeira versão, quando somente Tamakori consumiu o irmão, o reconstituiu e ainda o acordou por um método bruto. Na segunda versão há mais equilíbrio.

com suas respectivas atividades de caçar, comer/dormir. A humanidade precisa de alternâncias e tempos apropriados para determinadas ações.

Esta última circunstância permite detectar uma ponta de simpatia dos informantes Kanamari para com Kirak, mesmo sob a forma mais velada de Kurau, ou no caso da breve alusão de Deon à admoestação de Tamakori e simpatia pelo jeito com que Kirak retrucou: “como é que vai dormir, melhor assim, de noite dorme e de dia trabalha” (M15.2). Djo’o, por outro lado, reforça mais a raiva sentida por Tamakori, que, somente nesta versão, toma a iniciativa de transformar Kirak em caça, um tatu. Tamakori levou o tatu para casa, retalhou e cozinhou a carne, mas esta aumentava e ficava inteira de novo. Não está claro se Tamakori conseguiu dar cabo de toda a carne, talvez não seja o caso, tendo em vista que ele “derramou” a carne e guardou os ossos. Com os ossos (e as partes duras, como as unhas e dentes), ele refez o corpo, rezou e Kirak retornou à condição de gente.

Em seguida, foi a vez de Tamakori, e Djo’o matou uma anta que também não parava de aumentar e de que não deu conta (Kirak ostenta o mesmo nome do narrador). Ele jogou a metade fora, deixou apodrecer e juntou todas as partes não perecíveis. Aí Tamakori rezou a si mesmo, apesar de que accordou pensando que estava dormindo, como ocorreu com Kirak tantas vezes. Este fato extraordinário proclama a superioridade de Tamakori que inclui a capacidade de superar sua própria morte, sobrevivendo ao consumo de sua carne, o que o distingue definitivamente de Kirak, que nas suas mortes dependia da reconstituição operada pelo irmão. A diferença entre a caça do tatu e da anta contempla algo da diferença entre os animais, nas outras versões. A anta compara-se ao tatu pelo seu maior tamanho, ambos sendo caças apreciadas pelo bom gosto de sua carne. Ou seja, Tamakori leva uma certa vantagem. Por fim, uma outra versão (M15.4) expressa o mesmo princípio, quando Tamakori vira uma caça boa que Kirak não consome em sua totalidade (um veado, enquanto Kirak se transforma num jacaré).

### *conclusão*

Neste segundo capítulo retomei ponto inicial da criação e da transformação do mundo, quando determinadas carências e lacunas são preenchidas pela ação dos agentes primordiais, Tamakori e Kirak. Após o primeiro trajeto de sua viagem pelo rio, confirma-se o caminho aquático como eixo

principal de locomoção e de abertura do espaço cosmológico, ocasião em que Tamakori percorre o rio até o seu fim e, neste sentido, estabelece os limites do mundo. Ampliada a extensão do espaço, passa-se a desobstaculizar os impedimentos para o origem dos povos, dispondo-se-os num gradiente de distância horizontal, ao longo do rio. A queda do céu separou as camadas celestiais atuais da terra, para uma distância intransponível (a não ser por uns raros xamãs, v. adiante), e ainda modificou o caráter plano do solo, criando suas ondulações. Ou seja, nas dimensões vertical e horizontal são introduzidas descontinuidades que fundam o sistema de coordenadas espaciais dos Kanamari: também na terra se pensa em “subir” e “descer” as modulações derivantes das vias aquáticas que compõem a rede das bacias hidrográficas. Esta morfologia terrestre permite a diferenciação topológica que embasa a coordenação espacial, mas, num primeiro momento, durante a viagem da Lua e do Sol, há indícios de que ainda não se introduziu a mesma grade no eixo mais importante: de alguma forma, Tamakori sempre “sobe”.

Neste capítulo, revisei a continuação da viagem do par de irmãos. Na viagem de ida, até o fim da terra, criam-se as condições para a ‘lógica da descendência vegetal’ e a tríade das posições ‘totêmicas’ das etnias mais importantes. A segunda etapa procede com a volta e o encontro com as “gentes”. Nota-se que o processo de criação do espaço societal dos irmãos equivale à abertura da rede hidrográfica e dos lagos: uma área limpa que se conquista na beira do rio mas consiste particularmente num avanço sobre e na remoção do mato. Parece significativo que se utilize a palavra “mato” como sinônimo de mundo, ou terra, ou para “toda a área”, englobando os espaços socioculturais. Sobre este mato operam-se as ações topológicas que, literalmente, abrem o espaço para metamorfosear materiais vegetais – em forma e/ou em conteúdo, mas sempre, a princípio, segundo alguma associação metonímica ou metafórica detectável – , em outras formas e outros conteúdos. Examinamos aqui a transformação dos caroços das palmeiras em Kirak e nas diversas gentes exemplares, e a origem do peixe, ambos os processos correspondendo a esta proposição.

Há vias complementares. Incluímos aqui a origem dos animais de barro, num processo que se assemelha às reconstruções de Kirak quando se assinala a equivalência simbólica do barro à carne. Ou seja, a transubstanciação procede para Kirak num segundo momento, para substituir sua carne após seu ‘nascimento’ original. Como tal, a transformação, implicitamente,

permanece subordinada à primeira, caracterizada como uma segunda etapa, uma complementação da etapa inicial. A origem dos Kaxinawá como vermes canibais encaixa-se na mesma série. E mais, dado que, em analogia à origem mais preeminente dos povos, também os animais resultantes de transformações iniciais costumam se revelar ‘seres completos’, Gente-animal similar aos seres humanos no seu surgimento enquanto grupos socioculturais plenos. No caso do peixe, está claramente marcado como o resultado da etapa inicial, um ser gente-peixe que detém, como invariante das versões, alguma capacidade humana. Em suma, sempre se necessita de uma segunda etapa transformadora: a metamorfose inicial mantém unidas características que exigem mais uma operação de diferenciação, para que se estabeleçam as diferenças que viabilizam o fluxo da vida.

Destaca-se, deste modo, que a modalidade Kanamari das condições primordiais do cosmo procedem da concepção da indiferenciação, de uma unidade original dos elementos presentes naquele instante. *Uma* terra plana, *uma* camada celestial próxima, *um* ser consciente e ativo, Tamakori, e, às vezes, *uma* cobertura vegetal (consistindo de árvores e plantas “selvagens” que incluem a maioria das palmeiras e os “remédios”), tudo conjugado numa proximidade que induz a pensar na minimalidade das distâncias como o equivalente de um fechamento espacial que traduz, na dimensão espacial, a mesma concepção de unidade. Trata-se de introduzir a descontinuidade, por via de transformações operadas topológica e morfologicamente, sobre estas unidades fundamentais subjacentes. As movimentações de Tamakori no espaço permitem operacionalizar a necessidade da diferenciação das unidades: combinando na sua viagem a abertura dos espaços topológicos com as transformações morfológicas.

A questão não se esgota na dimensão espacial. Alia-se ao seu movimento ‘transformológico’ a introdução da descontinuidade temporal: havia *um* dia, *uma* estação, uma luz que causava até certo excesso de calor. A unidade primordial abarca a constância do tempo, a falta de periodicidades. O operador fogo, que exacerba e reúne em si a essência desta luz e calor, comandará uma reação que levará a quebrar a unidade: no plano horizontal, pelo origem do lago, e no plano vertical, pela origem de pássaros (migratórios, que passam voando no alto do céu) e pela fumaça de que se originam as nuvens (outra quebra da continuidade celestial). O fogo consolida o espaço aberto para a roça e a tarefa de sua queima é executada cronologicamente

antes da estação das chuvas. Não é por acaso que é possível pensar o rio inicial da viagem dos astros como contendo água que não corre. A abertura do espaço ainda não se complementou com a introdução da sequencialidade temporal. A ação da queima da roça causará o aparecimento dos componentes iniciais dos elos desta cadeia serial: a fumaça que se eleva e se modificará em todo tipo de nuvem, elemento indispensável anterior à chuva e à estação do inverno. Talvez seja plausível pensar que queimar bem a roça todo ano desencadeará o mesmo processo e garantirá a volta das chuvas.

Nuvens fazem sombra, e sombra, na sua forma mais extensa, implica na escuridão da noite. Criam-se, pois, as condições para a periodicidade anual e a periodicidade diária. Observou-se já que Tamakori utilizou do mesmo processo serial que opera aqui: ele transforma elementos vegetais em animais ‘periódicos’ que sinalizam a mudança gradual do tempo e, em especial, o amanhecer, não inventando o dia propriamente dito. O mito da primeira queima da roça e o da origem da escuridão se interrelacionam mas não se ligam diretamente à viagem pelo rio. Em contrapartida, é significativo que no primeiro mito a presença de gente se explique como parentes do agente primordial, e não como índios, enquanto no segundo, somente são mencionados Tamakori e Kirak. Neste sentido, a abertura do espaço não implica imediatamente a abertura do tempo, o que confere certa atemporalidade ao modelo sociocultural proposto na criação dos povos (a maloca, a unidade dos Kanamari, suas festas e comidas). Por outro lado, a ausência, nestes dois mitos, dos Kanamari, situa a abertura do tempo num eixo paralelo à viagem, na medida em que parece enfatizar acontecimentos que não ocorreram talvez nem antes nem depois dela, mas ainda inobservando uma temporalidade que requer um *ante quem* e um *post quem* (nada indica claramente que seja antes ou depois). Por fim, evidencia-se uma associação entre Tamakori e a constância temporal ou a atemporalidade (no mito ele guarda o elemento e protesta quando escapa) – consistente com seu pertencimento à unidade indiferenciada primordial, mesmo que ele seja um agente ‘transformador’ –, ao passo que se associa Kirak à periodicidade cíclica do mundo atual (ele defende a noite e a ciclicidade). Não é, portanto, por acaso que Kirak morre repetidamente e que Tamakori o ressuscita.

## **7. Origens (Plantas, Kariwa, Animais)**

### *introdução*

O caso exemplar da feitura da mulher de pau e seu adultério, permite seguir o fio condutor das relações entre os gêneros que será objeto da Parte III. Mas, um outro fio de elaboração é constituído por uma série de mitos e informações sobre a presença de Kirak, sua mulher e a origem dos cariús (os kariwa em Kanamari) e suas mercadorias. Esta vertente encadeia uma série de eventos sobre a origem de plantas domésticas, dos kariwa e seus bens, origens de animais caçáveis, e incorpora ideias e influencias do mundo dos kariwa dentro da imagem do mundo preexistente dos Djapa. Ou seja, os mitos e eventos continuam a obedecer à mesma lógica transformacional que se revelou subjacente aos mitos de origem já discutidos, e que colocam a origem destes componentes, ‘originalmente’ externos, firmemente dentro do mesmo tempo “do primeiro mundo” dominado por Tamakori. Esta incorporação, subordinada ao mesmo esquema de interpretação, pode ter surpreendido até em alguns, mas poucos, momentos dos mitos anteriores. Num relato em Kanamari, Kurau denominou a mulher de pau com um nome Kanamari (Hadjibi) mas, comumente, ela recebe as denominações já referidas, que a identificam com Nossa Senhora (v. o mito dos animais de barro). Neste capítulo, portanto, inicia-se a análise de como os kariwa e as suas influencias se integraram na mitologia: uma problemática que diz respeito às questões levantadas para a constituição de “uma história estrutural” e aos chamados “mitos de origem dos brancos” (Albert 1988; Carneiro da Cunha 1992), à qual retornarei na última Parte.

### *a origem da mulher Kirak*

A visita do Padre Tastevin à maloca dos Wadjo Paranim Djapa impri-miu também a teoria que este missionário propôs de sua própria descendência. Como o padre francês já conhecia o nome de Tamakori e o tivesse adotado como equivalente de Deus, ele afirmou ser filho de “Zé Francisco” e “Maria”, tendo como avôs Tamakori e Wainha<sup>42</sup>. Já referi a este fato que, às

---

42 Que, então, muito provavelmente, introduziu ou reforçou o uso do termo “Wainha” e suas variantes, a partir do português Rainha. Também é possível que ele tenha reforçado o destaque dado à escrita, sem dúvida já observado como meio de repressão no barracão do seringal.

vezes, se torna confuso, quando o mesmo narrador, Muyawan, citou o padre como também afirmando que o seu pai é Towi. O interessante, no que a isto diz respeito, é flagrar um evento de criação mítica em que se assimilou às pretensões do missionário como reais e literais. A descendência geracional é tida como real, para o que concorre a noção de que Tamakori fabricou uma mulher e se casou com ela. Muyawan rememorou que Padre Conceição contou aos índios o mito de origem dela, o mito da mulher de madeira, para logo em seguida acrescentar que Tamakori fez outra da costela de Kirak, para dar-lhe uma esposa. Muyawan se baseia no reconhecimento da autoridade externa para fundir, de um modo particular, a visão anterior com a origem cristã da mulher. Seu filho Aro já repetiu, independentemente, a mesma versão (M2.8).

Transformar uma costela de Kirak em mulher, branca, porque bem lavada, faz sentido para os Kanamari. Pode-se compará-la, por exemplo, com a variante de Kurau, em que Kirak não possuía a coragem suficiente para ele mesmo tentar esculpir uma mulher de pau, e Tamakori lhe prometeu uma filha para esposa. Tamakori cumpriu a palavra e Kirak casou-se com Rosa (M11.6). Em ambas as versões, Tamakori supriu Kirak com mulher, para constituir sua família. No segundo caso, ‘original’ no sentido da autoctonia anterior, Kirak teve de esperar uma filha de Tamakori nascer, crescer e ficar moça. Tecnicamente, um casamento destes entre BD-FB, é totalmente incestuoso, porque no ideário Kanamari os irmãos são quase que intercambiáveis e a criança é moldada pelo sêmen do pai. Entretanto, é possível atenuar ou eliminar o incesto, lembrando a origem diferenciada dos irmãos (Tamakori estava aí no início de tudo e, Kurau não sabe como, no máximo “nasceu” por si mesmo), e o fato de que Tamakori introduziu o feto diretamente na mulher, sem relações sexuais.

### *a origem das plantas domesticadas*

**Na sequência** do relato de Kurau, retornamos às carências do mundo, apenas parcialmente resolvidas com a transformação de algumas plantas e a origem da pesca e do peixe no capítulo anterior. Kirak e sua mulher, de certa maneira, formaram o primeiro casal humano e o seu processo educacional relaciona-se ao fio condutor que antes se concentrava na pessoa de Kirak. Tamakori mandou Kirak abrir um roçado, tirar um feixe de paus, que

ele mesmo cortou com o dedo, na roça, em pauzinhos, e dispô-los em feixes, de forma e aparência semelhantes àqueles que se faz hoje da macaxeira. Após o que, ele deu-lhe milho, feijão, banana, e mandou plantar tudo na roça, enquanto ele mesmo foi passear. Ao término da plantação, quando Tamakori ia voltando, este soprou “pfuh” sobre elas, para que crescessem rapidamente, e assim aconteceu: rapidamente as plantas estão amadurecendo. Em breve a macaxeira já tinha folha e batata, o milho estava quase seco e o ananás maduro perto de casa. Tudo indica que Tamakori utilizou plantas selvagens semelhantes às domesticadas e transformou-as nas suas congêneres. Primeiro, ele operou uma transferência das similares para o domínio da roça e, na segunda etapa, metamorfoseou as suas substâncias.

Mas, de novo, por mais que as plantas amadurecessem velozmente, elas ainda não estavam prontas para o consumo. Tamakori avisou para que não se comesse nada antes de sua volta mas, nada surpreendente, desta vez a mulher de Kirak, Rosa, não se conteve e, apesar dos conselhos contrários de Kirak, comeu ananás. Quando Tamakori retornou, ele perguntou se ela já comera, ela negou, mas Tamakori não se deixou enganar. Ele asseverou que ela comera o ananás cedo demais e, por isso, a fruta continuará com um gosto meio “azedo”, coçando um pouco. Note-se que o papel de curioso precipitado passa de Kirak para Rosa e que, no momento em que este adquiriu uma mulher, seu papel se cristaliza mais pelo lado masculino. As outras frutas já estavam maduras e doces. Tamakori mandou colhê-las e, desejando comer, mandou Rosa colher o milho e até preparar farinha. Tamakori de novo saiu a passeio e algumas horas depois tudo estará pronto para o consumo. Tamakori somente se ocupa de atividades práticas para fins educativos e de invenção, e ainda assim de forma extraordinária, uma vez que sempre passa as instruções oralmente.

Tamakori deixou tudo aos cuidados de Hodum (Kirak), lembrando que ele se tornara seu genro (que todo o trabalho seja feito pelo último é consistente com esta relação). Ou seja, o seu irmão, simbolicamente representativo dos homens em geral, caracteriza-se como um genro (DH), para receber os dons das plantas domesticadas. A transmissão, aliás, desta primeira geração para a outra, faz-se por via masculina, para um irmão “mais novo”, concomitantemente “marido da filha”, juntando-se o fato de ser júnior consanguíneo da mesma geração ao de ser afim na geração adjacente menos uma. No entanto, por alguma via, Tamakori realmente provê a humanidade

até da mulher, juntando a fertilidade feminina aos outros meios de reprodução que criou, ou para os quais colaborou para transformar em benesses desfrutáveis pelos humanos. Kurau manteve esta história separada do mito já mencionado da primeira roça, de Tamakana, mas, já que versa igualmente sobre uma primeira roça, Djo'o ligou a última à primeira. Contribuiu para isto, talvez, uma certa confusão na hora de contar, mas a associação não surpreende.

Na sua versão, Djo'o também enfatizou que Tamakori plantou tudo, e de novo, “para não perder mais”. Além dos exemplos citados da banana e da pupunha, ele sublinhou a transformação da cana. Ou seja, na primeira vez, a planta somente cresceu como a cana “marajá”, e Tamakori rezou a segunda plantação para que virasse cana “pijojota” (P.J., variante de cana de açúcar). O caldo da cana inicialmente não continha o gosto doce, até que Tamakori soprou e chupou a cana para que adquirisse esta propriedade. Esta é uma planta que os Kanamari cuidam na roça, mas cuja aquisição se deu, com certeza, posteriormente à chegada dos kariwa. Enfim, está mais do que claro, que os mitos confirmam a asserção reiterada de que, da ação de Tamakori, se derivaram todos os objetos domesticados. Numa versão sobre a grande enchente, chega-se ao requinte de asseverar que a terra em que Tamakori mandou Kirak plantar pela primeira vez sangrava. Mediante este pormenor, até a própria terra se identificava a um ser vivo, com sangue, requerendo a intervenção de Tamakori para ser liberada para a horticultural! (M18.2 e M22.4 em relação a “Adão”)<sup>43</sup>.

### *uma origem alternativa dos Kanamari*

Duas vias de continuação esboçam-se aqui. Ainda na linha da criação de gente, temos o relato de Waro – mais uma reminiscência dos velhos tempos em que os seus ancestrais, os Kotsa Djapa, ainda constituíam um grupo social operante, ao invés de uma narração mítica – que surpreendeu com

---

43 Se o “barro” da terra serviu para fazer certos animais, e as reconstituições de Kirak, então, faz sentido que sangrasse. Com sangue, a terra assemelha-se à carne, o que a qualifica para ser a carne de animal e gente.

uma explicação alternativa da origem dos Kanamari: ele não mencionou os mitos de origem citados e até negou conhecer a origem dos Kulina, com o argumento de que não habitavam o Jutaí, terra de origem dos Kot-sa Djapa. Ele afirmou que seu pai lhe dissera que Tamakori fabricou a primeira gente do âmago do pau. Antes disto não havia gente, e todos descendem de um casal desse tempo. Tamakori esculpiu a madeira e foi rezando à medida que a pessoa se levantava lentamente. Ele disse-lhe que a fizera e mandou-a andar, para melhorar e virar gente mesmo. Ele a fez porque estava sozinho, mas a mulher lhe pediu um homem para casar. Tamakori aceitou e repetiu a operação (partes dele ficavam “dormindo”, e lentamente ficou pronto para andar). Depois Tamakori lhe perguntou se sabia pescar, o homem provou que dava conta da tarefa e, então, ele o declarou pronto para casar. Deste casal nasceram filhos, é “ele que começa gente, nós”.

Tamakori criou a mulher, de modo idêntico às outras versões do mito da mulher de madeira (v. cap. seguinte), mas atendeu a um pedido dela e lhe forneceu depois o homem casável: ele os transformou, de modo independente mas já em função do casamento, sendo que o homem teve de provar sua aptidão para provê-la com o seu complemento. Obviamente, se o casal original não é incestuoso, em termos restritos, a sua prole necessariamente deve ter sido. Percebe-se uma grande semelhança com o casamento de Kirak, guardadas algumas diferenças significativas. Por exemplo, a filha de Tamakori e o próprio Kirak derivam também de reprodução não-sexual. Assim, esta variante aproxima Kirak e Rosa do primeiro casal de todos os Kanamari. Dentro do quadro da relação entre Tamakori e Kirak, também não surpreenderá que alguma informação atribua à divindade o ensino da utilização do arco e flecha na caça (paulatinamente aumentando o tamanho do animal caçado)(M8.25). Kurau comentou que Tamakori chamou Kirak para pescar, dando a entender que, na verdade, estava ensinando Kirak a pescar com anzol, neste caso amarrando a linha para deixar à noite, técnica rara atualmente (M11.1). Em ambos os casos o homem comprova, por uma espécie de sinédoque, a sua condição masculina através do domínio da técnica de caça. Acrescente-se que, por hipótese, considerando-se a ascendência do narrador, tratar-se-ia, talvez, de um outro exemplo possível de uma tradição Djapa que, não obstante exiba particularidades, permanece relacionada ao mesmo patrimônio cultural.

### *a origem dos kariwa*

A versão paralela de descendência por via de uma mulher e um homem de pau interessa-nos para lembrar que, em algumas versões, o par Kirak e Rosa também figura como ancestrais humanos. Para isso, algumas vezes parecem ampliar-se as identificações de Kirak. Já notamos a função exemplar desempenhada por este, e o raciocínio em jogo é possivelmente simples. Como Tamakori inventa ou transforma todas as coisas, ele também ensina tudo para “seu irmão” e “para seu pessoal”. Ele manda fazer roça, trabalhar, e deixou tudo para os humanos desfrutarem. Portanto, Tamakori também deixou e ensinou as coisas concernentes aos cariú, e Kirak delas tomará conta. Kurau contou o mito da origem das plantas, com um detalhe bem revelador: Kirak é Rondon (M12.2). Kirak e Rosa aprendem a fazer todas as coisas e legam para seu filho, sendo assim que os seus descendentes, os kariwa, acabam fazendo tudo. Uma outra vez, ele acrescentou que Tamakori, após o episódio do ensino da pesca, manda confeccionar as coisas próprias dos cariú, como lápis de osso de macaco e papel de folha de banana. Ensinou isto para Rondon e Rosa até que soubessem ler e escrever. Os dois passaram tudo aos seus filhos e, por implicação, seriam os kariwa a descender destas relações incestuosas. Kurau explicou que “Tamakori fazer tudo para cariú saber” e que “Kirak fez como Tamakori fez primeiro”.

O cariú “tirou todinho”, e depois, na atualidade, vende manufaturados para os Kanamari. Mas, Kurau imediatamente apontou para um caso concreto, em sentido inverso, ou seja, que os cariú também “aprender de nós”, referindo-se à canoa que um regional lhe encomendara. Cada lado manteve bens e conhecimentos específicos. Muyawan completou a referência a Rondon, ao se reportar a um tempo em que o filho de Rondon convidou os Kanamari a andar de avião com ele e receber mercadoria (M12.4). Os índios não foram, com medo, somente seu filho Aro foi, recentemente (para uma reunião do Cimi). De fato, na década de trinta se estabeleceu, durante vários anos, um posto do SPI no médio Juruá, a montante de Eirunepé. Apesar de uma presença que parece ter sido pouco expressiva, algum impacto o SPI causou, deixando rastros que se integraram na mitologia, num processo que parece ser de ‘bricolagem’.

Djo’o aventou uma outra origem alternativa para os kariwa. Ele atribui a sua existência à ação de Tamakori e “Itinha”. Ou seja, Itinha construiu o

corpo, usando pau para osso, barro para a carne, material de patawa para cabelo e de caroço de patawa para os olhos. Depois de modelar o corpo, Tamakori rezou-o e este se transformou no primeiro kariwa. Vale observar que, na mesma fala, o narrador atribuiu a origem de vários animais maiores também à ação da mulher. Embora o processo empregado se assemelhe às reconstruções de Kirak e a primazia permaneça com Tamakori, esta explicação põe os kariwa como gente de origem análoga aos animais maiores. Djo'o difere de Kurau, ao não assimilar Kirak a Rondon, guardando um lugar um pouco menos igualitário para os brancos, embora ambos incorporem a sua origem num momento semelhante, como derivada, de alguma forma, da mulher de pau. No primeiro caso, uma equivalência entre Kirak e Rondon põe os seus descendentes em linha paralela com os índios, sofrendo somente de um rejeitável incesto inicial. No segundo caso, os kariwa aparecem-se em origem aos maiores animais, ou seja, animais e não gente, e alguns dos mais perigosos.

Nesta versão, entretanto, o narrador não parou e imediatamente afirmou que Tamakori não quis mais os kariwa, resolvendo mudá-los. Tamakori mandou o cariú assobiar durante o dia todo e aproveitou isso para deslocá-lo para outro lugar: ele disse ao kariwa que agora vai morar no mato, que vai “virar irapuru” e procurar sua comida aí (grilo, barata). Este pássaro vive no chão e assobia, provavelmente uma variante do “irapuru”, famoso por seu canto na Amazônia (Santos 1979b: 185-7). Porém, neste momento, e somente nesta única vez, Djo'o reconheceu uma semelhança básica dos Kanamari com os kariwa, assegurando que “nós também de barro” (embora, ao que tudo indica, os índios continuassem diretamente sob a responsabilidade de Tamakori, mantendo uma diferença com os kariwa). A afirmação relativiza o rebaixamento dos kariwa que o mesmo narrador propôs, ao comparar sua origem aos animais: uma possível tensão sobre o lugar e a valorização simbólica dos kariwa, que traduz a ambivalência da atração exercida e da repulsão etnocêntrica. Por fim, tudo leva a pensar esta variante como uma terceira vertente no quadro da descendência da mulher de pau criada por Tamakori. Não passa de especulação mas, talvez, uma tradição alternativa de descendência de gente (a primeira, referida por Waro) tenha sido aproveitada para colocar os kariwa no Primeiro Mundo.

### *kariwa versus t̩k̩na*

No entanto, da fala de Djo'o não fica evidente se o primeiro kariwa deu origem a uma descendência que vingou. Talvez as duas versões que acabamos de comparar (de Djo'o e Waro) sejam interpretáveis como, em algum sentido, próximas da explicação oferecida por Kurau. Somente neste mito Kurau identificou Kirak a Rondon, criando um lugar para os kariwa a partir dos bens que, atualmente, estes produzem, possuem e vendem para os índios. Kirak, em todos os outros momentos, permaneceu profundamente Kanamari e é possível interpretar esta identificação tardia com uma certa identificação dos cariú com os *t̩k̩na*, misturando as duas linhas de gente criada. À primeira vista, tal fato sugere uma confusão de duas gentes distintas, mas semelhante mistura de qualidades, antes do processo de diferenciação, se revelou traço constante na mitologia. Basta lembrar, a este propósito, a figura de “Gente-animal”, concomitantemente animal “mas gente também”. Para Kurau, Kirak pode reunir em si mesmo a humanidade, a tal ponto que lhe possibilitou sobrepor Rondon a esta figura, e introduzir uma linha paralela de descendência para os kariwa. Trata-se da mesma concepção presente na segunda observação de Djo'o: reconhece-se que, se os kariwa partilham da humanidade, então algum elemento em comum estará na base de sua origem que os assemelha aos outros povos.

Ora, num relato longo, Aro aventou que em princípio somente existiam os índios (as suas afirmações muitas vezes se aproximam das posições enunciados por Djo'o, por exemplo, de que a cana era amarga e que a primeira maniva cortada também sangrava). Ele se referiu rapidamente à origem dos Kanamari mediante os caroços, para afirmar que os primeiros índios eram cariú<sup>44</sup>. Falavam “ruim”, “turco” e não português ou Kanamari. Tamakori não gostou e trocou as línguas: a dos índios para os índios e a dos kariwa para os kariwa. Tamakori não falava turco. Mais do que isto; se entendemos corretamente, o que não é totalmente certo, cariú era índio também. Depois de criar os Djapa, Tamakori colocou os índios como kariwa, com a

---

44 Observe-se que a origem de “pau”, a primeira mulher e o casal original de Waro, é uma origem, neste sentido, semelhante ao caso dos caroços. Mas, como no caso da terra, há indicações de que vegetais sangravam (a maniva). Portanto, a madeira se aproxima a uma ‘carne de pau’, o que reforça ser apropriada para a criação de gente.

língua do turco (os “turcos” faziam parte da tripulação dos regatões na época da borracha e, sabidamente, dominavam uma língua diferente). Quando Tamakori trocou os “gogós”, os índios ficaram com a sua língua, para que se comunicassem com a divindade! Na versão de Djo’o, surge o mesmo tipo de troca, com a diferença aparente de que Tamakori tirou o turco dos kariwa para que se tornassem kariwa “brasil” mesmo.

Por esta linha de explicação, os índios foram os primeiros cariú; de forma semelhante, então, Kirak é Djapa mas pode ser concebido por Ku-raru como antepassado dos kariwa. Este informante nunca forneceu uma explicação sobre como estes descendentes adquiriram a língua “brasil”, mas todos concordam sobre a importância da língua. No fim das contas, portanto, mesmo que possa haver alguma confusão acerca do processo, resguardase, nos relatos, uma certa primazia para os índios. Mesmo quando aceitam o veredito externo de que eram “brabos” e “não tinham nada” na hora do primeiro contato, Tamakori é o criador de tudo e, segundo Aro, tencionava colocar os Djapa no lugar dos cariú. De todo modo, eles foram os primeiros kariwa, ou simplesmente misturaram-se as duas gentes, e a divisão deveu-se ao impedimento de comunicação que isto causou a Tamakori. Evidentemente, quer seja por mistura original, ou por separação e troca posterior, percebe-se o mesmo princípio operador que já figurou em outras instâncias: todos falam língua turca-língua indígena: “língua Brasil”; ou língua indígena=língua Brasil.

Novamente, talvez se detecte uma certa ambiguidade na relativa hegemonia resguardada, tendo em vista a própria ênfase na afirmação “nós primeiros kariwa”, porque não há dúvida acerca da valorização dos bens que couberam aos kariwa, particularmente em função da superioridade de vários bens estratégicos (panela, roupa, arma). A própria necessidade de reivindicar uma certa primazia original deriva, de fato, do reconhecimento desta superioridade material. Não é sem razão, portanto, que o motivo para se transformar em “caboclo mesmo” só se justifica por um objetivo realmente considerado de força maior: comunicar-se com Tamakori. Já nos defrontamos com indícios da relevância da língua, em primeiro lugar a eficácia da “reza” de Tamakori mesmo. Mas, no cotidiano atual, todos costumam pedir diretamente a Tamakori todo tipo de apoio para as suas ações – que vai da concepção de um filho, passando por uma boa caça, até que as batalhas cresçam bem e que a casa dure bastante. Os Kanamari de Três Unidos

aceitaram, em parte, fixar-se junto aos americanos, porque queriam “trocar língua”. Deceptionados, afirmam que eles mesmos não ensinam tudo aos linguistas, mas que conservam em segredo muitos sinônimos, ao ponto de que poderiam conversar sem serem compreendidos pelos missionários.

### *os animais dos kariwa*

Após sua incorporação na história do Primeiro Mundo, os kariwa também se tornaram objeto de transformação. Mais comumente referidos do que a origem do irapuru, os brancos se transformaram em seus próprios animais domésticos. Num certo momento histórico, os kariwa existem mas, analogamente ao caso dos índios sem peixe e pesca, não têm comida (M23.1-5). Tamakori chegou “no campo” que mandou abrir e quando um cariú disse “olha lá Deus”, já virou galinha, com seu som típico, e outro, quando perguntou o que tinha havido, já se transformou em um boi, com seu mugido próprio. Todos os animais domésticos dos kariwa, inclusive o pato, porco, cavalo e cabra, já foram gente e se transformaram para suprir a carência alimentar. Numa versão, Tamakori transforma-os em pleno falar, que se transforma no som característico de cada uma espécie. Em outra versão acrescenta-se que a cor da pessoa se mantém na do animal, assim, gente preta vira boi preto. Todas as variantes coincidem em que Tamakori substituiu a gente transformada por outros cariú, para que continuassem a existir e não morressem de fome. Aro comentou que esta série se refere à comida dos kariwa e que Tamakori deixou para os Kanamari a caça (e a casa).

No entanto, os kariwa não se contentaram com o que produziram por via da série dos seus animais domésticos; eles também caçaram. Dois mitos elaboram este ponto, ainda neste mesmo tempo histórico. No relato citado várias vezes sobre a origem da pesca e do peixe, os narradores, estimulados por perguntas e pelo tema, mencionaram a primeira caça e a primeira caçada. O mito, ao contrário do que ocorre nos episódios da pesca, especifica que o caçador é gente kariwa. No Primeiro Mundo, o Guariba é gente e reúne outras pessoas para tocar, dançar e cantar numa festa, na sua casa (uma festa no estilo cariú, com sanfona). Não existia a caça e um cariú chegou perto da festa e atirou. Ele acertou uma mulher no braço, Margarida, após o que o marido desceu para perseguir o atirador. O Guariba quase alcançou

o caçador, mas Tamakori o protegeu, ao mesmo tempo que deu remédio e “aviação” (provisões) ao Macaco, para que as coisas ficassem por isso mesmo.

Nesta versão (M37.1), o motivo do disparo relaciona-se com a queixa que o homem fez a Tamakori: não tem comida e quer almoçar, comer. Como o mito concerne a um cariú, Tamakori ocupa a posição de seringalista, de “patrão” de um seringal, uma identificação que não poderia deixar de ser feita, dado o seu caráter hierarquicamente superior. Na segunda versão (M37.2), Tamakori não aparece e o homem-macaco conversa diretamente com o atirador. O último se desculpou, dizendo que pensava ter atirado em caça. O Guariba negou, afirmando ser gente e que estavam dançando. O caçador, então, deu remédio para que a mulher sarasse. Ela se recuperou, mas o Guariba deixou de dar festas e, de outra feita, a festa será em outra casa. Nenhuma das variantes esclarece, claramente, que o Guariba, que compõe um bando de macacos notoriamente barulhentos, deixou de ser gente, mas no final transparece a sua transformação em animal. Esta história, que se encaixa bem nas noções Kanamari, advém de um conto da sociedade regional que, por sua vez, sem dúvida a tomou de empréstimo de algum grupo indígena.

O problema da caça, semelhante à pesca, necessita de mais de uma intervenção. Retornando à narração mais longa, vê-se que a primeira tentativa falhou e que os narradores prosseguiram com a história do veado “pampia”. Um cariú se deparava todo dia, na sua estrada de seringa, com um veado. Numa versão, o veado falava como gente mas não assumia esta forma. Na versão de Djo’o (M29.3 e 4), o veado demorou um pouco mais a aparecer e logo dissuadiu o seringueiro de atirar nele. O seringueiro trabalhava normalmente – ao ponto de se citar a forma antiga de defumar a borracha – e conversava com o pampia (às vezes pompia, não descobri o significado desta palavra). O kariwa não se conteve e um dia atirou, levando o veado para casa, para comer. Em todas as etapas do processo de preparação da comida, o veado o instruía a não dar prosseguimento à etapa em curso, mas a esperar um pouco. O veado continuou falando, até mesmo quando o homem comeu-lhe a carne, e aí manifestou o desejo de sair da sua barriga. Agora é sua vez de não escutar o apelo do outro, e ele sai com toda força. Do seringueiro não sobrou nada, e o veado, na primeira variante, se transformou em alguns tipos de veado, ao passo que na segunda em uma só espécie (em uma ressalta-se que “os cariú” se transformaram em veado).

A mulher do homem se recusou a participar do preparo quando descobriu que o veado falava como gente, mesmo depois de morto. Nas versões de Djo'o, ela jogou tudo fora, chorou muito e até saiu da casa, embora em uma variante, uma banda do veado morto lhe tenha dito que agora não precisava mais jogar fora a carne. A partir deste evento, o veado não irá mais agir desta forma. Fica patente que o guloso cariú praticou uma espécie de canibalismo, mas, ao final do tratamento dispensado ao veado, em que o homem procede como se fosse caça, a ação termina por ter como efeito a transformação do veado em uma caça, justamente no momento em que ele não atenderá ao pedido do cariú, após a longa série em que se recusa a fazê-lo. Ou seja, o seringueiro necessitou, por assim dizer, de se fazer de surdo, para negar a parte humana do veado. A primeira variante realça como propriedade humana a fala, não a forma aparente. Aqui também, a língua marca o ser humano.

No que toca às diferenças entre as variantes, observa-se que nas versões de Djo'o, Tamakori só figura ao final, para sancionar o que aconteceu, enquanto que Aro identificou o veado com o próprio Tamakori. Para ele, o veado saiu da barriga do cariú porque este ficou com raiva do seu pedido de sair, zangando-se e mandando que, então, saísse, aparentemente pensando que não implicaria em nenhum perigo (M29.1). Na primeira versão, a mulher “bate remo”, foge em direção a Tamakori e lá conta o sucedido. Tamakori, no papel de patrão de seringal, foi lá olhar: o pessoal estava com medo e não matava nenhuma caça, porque o caititu, a anta, o macaco, enfim, todos os animais, eram gente. O exemplo do veado demonstrou que a Gente-animal não servia como caça, e Tamakori interveio para rezar os animais e liberar a caça. Transformados em animais, Tamakori assegurou-lhes que o perigo cessara e que já poderiam matar e comer carne. Vale lembrar que esta passagem para o estado definitivo animal se dá imediatamente após a história do peixe que, em primeira instância, também era gente.

Todo o processo examinado, em etapas, da origem da caça enquadrarse bem na lógica Kanamari e na sua mitologia, sendo o processo similar ao domínio dos povos, dos animais e das plantas. O que distingue o mito do veado, é que se atribui ao kariwa gula, impaciência e descomedimento suficientemente grandes para se tornar uma espécie de canibal. O seringueiro, caracterizado deste modo, qualifica a sociedade regional como perigosa, a partir da sua expressão demográfica dentro desta. Seria interessante averiguar se o mito já existia antes da chegada da frente extrativista e, neste caso,

quem desempenhava o papel do seringueiro. A influência da sociedade extrativista se impôs desde há pelo menos cem anos e se integrou na mitologia, do mesmo modo que, decifradamente, transmitiu algumas histórias para o mesmo acervo. Ironicamente, não se exclui a possibilidade de que a história do veado seja uma adaptação de um conto repassado pelos seringueiros, agora protagonistas de uma história em que eles mesmos se destacam negativamente.

No caso do mito do guariba, não parece haver dúvida de sua procedência externa e existem várias referências, no folclore brasileiro, a uma atitude machista do macaco perseguindo um caçador (Câmara Cascudo s.d.: 880-881). Uma outra história de um guariba apoia esta percepção: trata-se de um caso em que dois macacos se vestem como homens, escondendo o rabo na camisa, e visitam uma casa de cariú, onde se realizava uma festa dançante. Eles chegaram e conversaram normalmente e, perto da meia-noite, tiraram parceiras para dançar. Eles gostaram das moças e, apesar do seu protesto de que o pai não iria deixar, levaram-nas à força para o mato. Os cariú perceberam depois o que aconteceu e, numa próxima vez, atiraram nos macacos, acertando-os no braço, o que fez com que desistissem de frequentar festas. Ora, toda a trama se desenrola entre os “primeiro cariú e guariba” e o nome do último é “Korakotanga”, corruptela óbvia de orangotango. Este perigo é noticiado para os cariú de outras regiões amazônicas (Galvão 1976: 75)<sup>45</sup>.

### *Mapinkwari*

Com estas histórias transmitidas deparamo-nos com versões que somente um narrador contou, o que faz suspeitar de que algumas não se apoiam num lastro maior dentro da comunidade. O mito do veado estende-se mais firmemente do que o último mito do guariba, que mostra bem mais claramente a sua origem externa. Outro mito, do mesmo narrador dos mitos dos macacos, também se enquadra nesta série de mitos mais periféricos e mais localizados em determinadas pessoas na aldeia. Trata-se da história de

---

45 Diga-se de passagem que, neste mesmo estado, o veado também aparece como um animal que pode vingar a matança excessiva de sua espécie (Galvão 1976: 75-76). Não está inteiramente descartada, então, a possibilidade de influência de noções anteriores neste mito do veado.

“Mapinkwari”, no que se reconhece facilmente a corruptela de “Mapinguari”. O monstro deste nome faz parte do imaginário dos rios Purus, Acre e Juruá (Câmara Cascudo s.d.: 549). Uma notícia do século passado vincula-o a uma entidade de um povo indígena no Purus, os Apurinã. Ou seja, Ehrenreich visitou o Purus, na segunda metade do século passado, e a sua descrição do “Mapinkuare”, como um gigante comedor de gente, aproxima-se suficientemente das descrições atuais para sustentar a relação (o.c. em Gonçalves (org.) 1991: 137).

Na sua origem provável, entre os Apurinã, o bicho é uma espécie de fantasma perigoso do mato, e entre os cariú é um animal enorme que se assemelha a gente mas tem a pele impenetrável até à bala. A história contada por Pairo descreve o “bicho” como parecido com gente, cabeludo e protegido por ferro. O Mapinkwari chamou um cariú, surpreendeu-o e, quando o seringueiro se refugiou, utilizou-se de um truque para provocar sua queda e comê-lo. Ele matou várias pessoas até que os cariús conseguiram matá-lo, embora se comente, segundo o narrador, que já surgiu um outro, nas cabeceiras do rio Juruá. Na narrativa, o bicho assemelha-se, em certos aspectos, a uma figura da mitologia Kanamari, o Adjaba, e ambos adoram comer miolo de cabeça. Esse precedente deve ter facilitado a acepção do Mapinkwari, embora de penetração limitada, como atestou João Manelão, ao afirmar que conhece a história dos cariús da boca dos Kanamari (M53.1 e 2)<sup>46</sup>.

### *Honorato e sereia*

Com todas estas indicações da penetração parcial de alguns mitos oriundos da sociedade dos kariwa, e até de uma outra sociedade indígena, possivelmente de outro rio, é mister observar que os narradores sempre insistem na autenticidade tradicional dos mitos, na sua origem interna. In-

---

46 Há uma possibilidade mais remota para a difusão do Mapinkwari. No início deste século os Kuniba habitaram a margem esquerda do Juruá, próximo da nascente do Jutai. Os Kanamari contam uma história de como foram derrotados e mandados para Manaus. Nimuendajú ouviu um mito de origem da lua destes infelizes (1986: 89). Segundo Gow (1993, i.p.), os Kuniba compõem o conjunto que se conhece por Piro no Peru, ou seja, Arawak e aparentados, não obstante mais distantes, dos Apurinã. Não é impossível que conhecessem o mesmo personagem e tivessem-no difundido para os Kanamari.

dagado especificamente, mesmo neste último caso, Pairo sustentou que os Kanamari conheciam a história tanto quanto os cariús e, como costuma acontecer nesses casos, fundamentou sua pretensão no fato de que quem lhe contou foi um personagem importante da sua geração ascendente (o seu FB). O último mito desta categoria de histórias concerne ao final da fala dos narradores já citados (Deon e Tsabaro), à origem da pesca e caça (inclusive a primeira variante do mito do veado pompia). Inspirados, ao que tudo indica, pelas referências constantes aos kariwa, eles encerraram seu depoimento entusiasmado com uma longa história iniciada pela lembrança de que no Primeiro Mundo não havia cobra, *mapiri* (isto é, cobra de maior porte, particularmente aquática, tipo anaconda).

A história começa com a mulher de Tamakori parindo gêmeos, mas ela, e Tamakori concorda implicitamente, não deseja ficar com as duas crianças. Aliás, infelizmente, faltam-nos informações sobre como os *tɔkɔna* encaram este fato. De qualquer modo, Tamakori jogou os dois n'água do rio e a menina virou sereia, a parte superior mulher e a parte inferior cobra. O menino se chamou Honorato e tinha a capacidade de se transformar tanto em gente, quanto numa cobra enorme que engolia comida por inteiro. Como gente, Honorato era rico, tinha uma casa grande, dava festas e até era advogado e delegado. Num longo relato, ele protegeu os homens, ao corrigir o comportamento agressivo e devorador das cobras em relação aos últimos. No fim, ele mandou um delegado atirar em um dos seus olhos, afirmando que queria isto mesmo e que lhe daria dinheiro por sua ação.

Observe-se, em primeiro lugar, que a origem dos dois se deve a um acontecimento raro e se enquadra na série das descendências de Tamakori com sua esposa (Kurau, aliás, estava presente na narração e conhecia a história). Em segundo lugar, Honorato comporta-se como cariú e andou somente no mundo dos outros, com suas festas, comidas e delegados. Também o mundo dos cariús precisou de correção para se tornar mais habitável e Honorato se empenhou na tarefa. É interessante que um filho de Tamakori, com características de Gente-animal ('cariú-animal'), possa colocar ordem no mundo dos kariwa. Esta segunda filiação, paralela à origem dos kariwa através de Rondon, mantém a sua subordinação a Tamakori. Por outro lado, ela se diferencia da primeira pela anormalidade, ou seja, um filho rejeitado e anômalo assume uma função reguladora no mundo social e externo do mesmo povo. Dessa forma, parece que Tamakori se responsabiliza também

pela ordenação do mundo dos kariwa. Em suma, mais uma vez uma história conhecida na Amazônia se integra, de um modo particularmente Kanamari, na sua mitologia (v. Câmara Cascudo s.d.: 289).

### *kariwa perigosos*

Mais enigmática, neste sentido, é uma história que somente Djo'o contou uma vez (M48). Ele situou a narrativa no tempo em que índios e cariú ainda se confundiam e, con quanto tenha caracterizado os protagonistas como cariús, a dupla de homens recebeu um nome indígena (Tamarikom). Estes dois companheiros viviam caçando onça, à noite, e, ainda por cima, matavam-na tapando sua cara e cortando a garganta com uma faca. Os dois, que, como portam o mesmo nome, devem guardar grande semelhança entre si na concepção indígena, têm família. Um dia, um deles comprou, fiado, do outro, um porco capado, e o comeu logo. Quando o dono (que tinha bastante criação de animais) cobrou a dívida, para viajar, o primeiro não tinha o dinheiro e seu companheiro matou todos na casa. Ele se entregou ao delegado, mas a sua mulher enterrou uma cabeça de cabra no lugar dos corpos e enganou o delegado. Com medo da prisão, o marido desistiu da denúncia contra si mesmo.

Um traço desta história marca os dois homens como caçadores noturnos de onça, à faca, e ainda com o propósito de comê-las, o que, no mínimo, frisa que eles são ainda piores e mais perigosos do que o próprio animal temível. A sua periculosidade acentua-se pelo assassinato de um companheiro tão próximo, uma espécie de duplo, em nome de dinheiro. Os Kanamari apreciam o dinheiro, apesar de sua dificuldade de entender o seu real funcionamento, mas matar por dinheiro seria uma grave e injustificável transgressão. A origem possível deste mito, interno ou externo, é obscura. Talvez, já que o mito se situa nos primórdios, possamos considerar que se desenvolveu a partir de observações do sistema extrativista, em seu auge, com toda a sua violência, ou até como interpretação indígena de algum evento histórico deste tempo. O método de caçar projeta os acontecimentos em um tempo passado. Vale notar, a propósito, que nunca ouvimos qualquer comentário que atribuisse esta capacidade aos atuais kariwa. Mais difícil é tentar discernir algum mito ‘original’ que tenha fornecido o fundamento para a presente elaboração. Assim, nesta segunda linha de mitos com protagonistas kariwa,

a primeira sendo comprovadamente de procedência externa, não foi possível traçar melhor sua origem.

### *a enchente e os kariwa*

Por fim, uma terceira vertente concerne às histórias, também da sociedade nacional, de fundo reconhecidamente religioso, no sentido que essa sociedade dá a palavra. A vertente integra elementos, ao modo Kanamari, e varia em amplitude e profundidade. Um dos eventos que foi incorporado, provavelmente apoiado no fato de que algo semelhante ocorre no mito do Jakwari, é a grande enchente que arrasa toda a vida na terra. Kurau contou, uma vez, o mito do Jakwari e prosseguiu a conversa com a enchente e o barco de Tamakori e Kirak (M18.4). No seu relato, no entanto, alguns pássaros d'água aprenderam aí a usar (de fato possuir) uma “canoa”, para boiar e não morrer. O barco foi até o céu e a água vazou aos poucos, sendo que Tamakori mandou o juriti observar este processo, até que a água ficou só no igarapé.

O pedaço de mito em questão varia em sua extensão e, às vezes, integra-se em relatos maiores que também tratam da questão dos kariwa e das diferenças entre os bens deste e dos índios. No relato de Djo'o, o tom difere e a enchente, bem semelhante ao mito de Jakwari, matou os índios e os transformou em comida para jacaré, cobra, “bicho” (M18.3). Isto ocorreu após a criação dos povos, e os índios se acabaram todos porque Noé não deixou que eles entrassem antes que Tamakori fechasse a porta do barco. A culpa, aparentemente, recaiu sobre Noé, mas Tamakori consentiu que ele negasse o seu apoio aos índios. Desse modo, somente os kariwa e os seus bens se salvaram, enquanto que os índios só não se extinguiram porque um casal de meninos irmãos se refugiou em terras altas. Os índios, assim, terminam com um par de ancestrais pobres que se reproduziram, por necessidade, pelo incesto. Isso lembra a discussão anterior do mito do Piyoyom, em que, possivelmente, também uma catástrofe justifica o casamento incestuoso, bem como os filhos de Kirak e sua mulher, o que, novamente, aproximaria, os dois povos e eliminaria o embaraço simbólico surgido naquela oportunidade, pondo-os em situação igual. O que se compara aqui é o privilégio dos cariús, que embarcaram todos e com os seus pertences, em detrimento dos índios. A integração dessa história mítica kariwa aponta para uma desvantagem, em população e bens, no início dos tempos que, aparentemente, se

perpetuou até hoje. Agora, a tensão do balanço da valorização simbólica tende a pender a favor dos kariwa.

A versão de Aro localiza-se entre as duas já discutidas, ao se aproximar, em alguns pontos, da última, sem, contudo, assumir tão claramente a desvantagem indígena (M18.2). Para ele, Kirak construiu o barco e instruiu os pássaros aquáticos a construírem canoas, enquanto quem não procedeu assim, virou boto, jacaré e todo tipo de bicho deste gênero. Ele menciona rapidamente a presença do urubu e de Noé, sem explicar muito, a não ser que Tamakori mandou os dois olharem o mundo para achar um lugar para “colocar o seu pessoal”. Kirak, ao que parece, ficou sozinho e o narrador aproveita para se referir à origem da caça e das plantas domésticas (momento em que ocorre o sangramento da terra, ao ser aberta pela primeira vez). Aqui surge a divisão entre kariwa e Kanamari, quando Tamakori intervém para atribuir a cada uma das partes as suas plantas respectivas: macaxeira (doce) e outras batatas contra a mandioca brava (amarga), como staplefoods de cada povo. Para este narrador, naquele momento prevaleceu a analogia entre a cultura indígena e a dos kariwa: os índios se associam à macaxeira e à carne obtida pela caça, os kariwa à mandioca brava e aos seus animais domesticados. Analogia tensional e sujeita a avaliações divergentes entre os narradores, e até do mesmo narrador, em momentos diferentes.

### *a riqueza dos kariwa*

Provavelmente, não é por acaso que o pai do último narrador, Muyawan, rememorou que na sua visita, o padre Conceição recomendou aos Kanamari restringirem-se às suas roças e plantas e não interferirem nas roças e plantas dos kariwa. O mesmo padre contou histórias da primeira mulher, de Adão e da enchente (M25.2). Ele esboçou uma explicação para a diferença entre os índios e a sociedade regional com ênfase na escrita, a “letra”, que em Kanamari ganhou o nome de *kanaron*, “pintura”. É ponto pacífico entre os narradores que quem inventou a escrita foi Tamakori, que deixou tudo na sua baixada final do rio, quando saiu da terra e subiu ao céu, e que os kariwa se apropriaram deste conhecimento para a fabricação de todas as “mercadorias”: navio, avião, machado, terçado, barco, dinheiro e até saber achar riqueza sob a forma de “mina”. Tamakori desceu, passou por Manaus

e seguiu adiante, deixando, na passagem, as instruções para qualquer tipo de “fábrica” que caísse nas mãos dos cariús.

Como esta divisão preocupa muito aos Kanamari, todos os narradores principais voluntariaram versões sobre a razão da superioridade kariwa, neste plano. Aliás, a mercadoria constitui um dos temas centrais constantes na vida social da aldeia, além de djohko, comida e sexo (v. Reesink 1991a: 95; vários desses temas são, naturalmente, de interesse universal nas culturas humanas, Viveiros de Castro 1992a). Não obstante estas linhas básicas delineadas sejam aceitas por todos, a imaginação mítica não parou e continua a funcionar para realizar novas integrações. O assentamento de grupos Kanamari em Três Unidos, sob a égide dos missionários americanos da New Tribes (cujo etnocentrismo em relação ao *american way of life* é notoriamente exacerbado, com, provavelmente, poucas exceções), introduziu um forte estímulo à reelaboração criativa. O avião que possuem, as roupas e os bens que vendem, pelo preço de custo, pagamento em dinheiro vivo (raro) e em bens, enfim, todo o poderio econômico de que dispõem, impressionaram os Kanamari e, na verdade, constitui a razão fundamental da sua moradia nesta aldeia<sup>47</sup>.

Tais fatos não ficam à margem da imaginação Kanamari. Djo’o, que acentuou particularmente a pobreza dos índios, aderiu à explicação de que Tamakori deixou tudo para os americanos. O “primeiro americano” trabalhava com Tamakori, lá no rio-mar, no Rio de Janeiro (i.e., além de Manaus). Havia tanto americano, que Tamakori decidiu construir um barco grande, um navio grande, no qual embarcou muito americano, mas no caminho, com a ajuda de uma grande rede no meio do mar e de um arpão, ele o afundou. Os americanos pereceram e se tornaram baleia, sereia ou tubarão, somente restando três casais. Deve-se notar que, via de regra, todos os povos sofreram, em algum momento dos tempos iniciais, uma redução drástica no seu contingente populacional (M22.5). Na versão de Aro, somente se fala de kariwa, e ele dá sequência à história ao atribuir a Tamakori uma outra viagem, em que criou cidades e recriou gente.

---

47 Percebe-se uma influência possível dos “crentes” do New Tribes. Por exemplo, um homem que sabe ler, certo dia teve acesso a uma das pequenas publicações destes em Kanamari, com traduções de trechos da bíblia. No dia seguinte, ele já me contava uma réplica da história da Torre do Babel. Como já se comprovou para Tastevin, as histórias são levadas a sério.

Na variante contada por Djo'o, ele mescla as duas gentes, assinala que os Kanamari reconhecem as diferenças entre cariú “Brasil” e “americano”, mas depois realça o lado do último. Nesta mistura Djo'o destaca o americano mas lembra a Petrobras e o branco que faz tudo na loja de Tamakori. Ele até reporta-se ao “Peruano”, referindo-se à primeira leva de intrusos caucheiros do século passado, que também sabiam fazer motores. Ao mesmo tempo, Aro, num segundo relato, coincidiu com a posição de Djo'o, ao constatar que Tamakori ensinou tudo ao americano e que este ensina ao “Brasil” (M22.5). Quer incida a ênfase sobre os brancos ou sobre os americanos, todos os relatos coincidem quanto ao fato de Tamakori, depois de sua saída, inesperada, ter deixado uma cidade, como Tefé, completamente vazia e à mercê dos americanos ou dos cariú, que herdaram tudo. Djo'o chega ao requinte de assinalar que Tamakori rezou para mandar seu pessoal adiante, para o céu, e que só restaram “casca de santo” dentro das casas. Na verdade, trata-se de imagens de santo, *hombak*, “terra feita”, cerâmica<sup>48</sup>.

Dessa maneira, a parte essencial, isto é, que Tamakori deixou toda “ordem para branco mesmo” e “para nós nada, não deixa ordem”, está presente em todas as versões. Invariavelmente, a noção *kanaron* franqueia o acesso ao saber da “fábrica” e influencia diretamente o cotidiano atual, em que se anseia saber ler e escrever, e uns poucos homens, praticamente sozinhos, aprenderam ler e escrever rudimentarmente. Vale a pena examinar um pouco o relato criativo sobre a posição do americano no cosmo e no mito. Todos os Kanamari citados nesta parte conhecem pessoalmente Três Unidos, e não é estranho que alguém apele ao que o “amigo Guilherme” contou sobre a visita do americano à lua. Esta, subindo lentamente ao céu, estimulou, mais uma vez, o início de uma conversa.

Para começar, Deon afirmou que na lua trabalha o filho de Tamakori com Nossa Senhora, o anjo que anda à noite no motor (barco), e que durante o dia descansa e toma café. O americano avalizou que a lua passa devagar pelo seu “caminhão”, com seu motor. Um dia, um certo americano voou de avião até Tamakori, lá no céu, para pedir a lua. Tamakori não acolheu

---

48 Pode-se dizer que o corpo do morto “vira terra”, *hompa*. Por um lado, isso reforça a possibilidade discutida da terra servir como ‘carne’. Por outro, está claro que o corpo se separa da “alma”, e que aquele parece mais pesado e descartável, enquanto esta, mais leve, sobe ao céu. Veremos que o corpo do morto é menos duro do que o do vivo.

o pedido, porque isto causaria uma queda (do céu?), que mataria tudo e as onças ajudariam na matança. Esse fim do mundo permanece bem conforme a interpretação Kanamari, mesmo que a “modernização” da lua não deixe nada a dever à maquinaria cariú (por hipótese, a locomoção antiga pode ter sido de canoa; v. final do capítulo anterior). Mais do que isso, o americano nunca teria conseguido chegar ao céu se não tivesse utilizado uma “pedra”. Ou seja, “gasolina gasta”, ao passo que o djohko mostra uma força que não se esgota e funciona como combustível, de maneira análoga às visitas que alguns xamãs antigos fizeram ao céu. O americano, na sua chegada, só aceitou comer pão e tomar café, comida apreciada pelos índios mas nunca preferencialmente à comida realmente “boa” (carne, macaxeira). Além de revelar-se perigoso para o mundo – observação, num certo sentido, muito acurada – a viagem também se mostrou perigosa para o viajante: ele abriu uma capa de borracha e quase morreu, devido ao vento forte, quase não achou a porta do céu, tendo que recorrer ao rádio, voltou muito doente e somente se curou depois de muito tempo. Do que se pode concluir que é melhor para todos que ninguém viaje para a lua e que a relativa onipotência do americano tem limites.

Depois de um intervalo em que assinalou como Tamakori coopera quando se lhe dirige a palavra com um pedido, como nas atividades cotidianas, uma pergunta fez o narrador voltar ao Primeiro Mundo. A partir daí a fala continuou por outra vertente, com Tamakori em uma roça no céu e a ausência de plantas importantes na terra. Adão foi pedir maniva e recebeu licença para levar plantas para a roça. Assim ele fez, plantou e no dia seguinte já estavam nascendo, e com mais um dia estavam maduras. Porém, tudo o que experimentou era amargo. Adão visitou Tamakori de novo, este alegou que estava brincando e que agora já modificara tudo para um gosto doce. De fato, isso valeu para muitas plantas, embora Adão, que mandara Noé experimentar a maioria, provasse da macaxeira e constatasse que esta era amarga e precisava ser cozida (às vezes não fica claro se se trata de Adão ou Noé, ou se os dois são um duplo). Tamakori os instruiu sobre como proceder com a mandioca brava, mas mandou-os dar a macaxeira para os índios, por ser a primeira muito forte. Os paralelos com o que já passamos em revista são óbvios e não necessitam de maiores comentários, não requerendo muita atenção o fato de que a ação se concentrar aqui em dois “primeiros homens” de origem externa.

O relato prossegue com Noé buscando açaí maduro, subindo na palmeira, e consumindo o líquido escuro que se produz deste fruto. Ao defecar, os seus dejetos, que deviam apresentar uma coloração bem escura por causa do açaí, viraram gente escura, como “Maranhão”. Como os negros que emigraram para a Amazônia procediam principalmente de Maranhão, o que aconteceu com o caso exemplar do pai de João Manelão, se lhes aplica Maranhão como sinônimo. Como convém, Tamakori mesmo determinou a transformação e a criação da gente preta. Diferentemente dos índios, para obter o efeito da cor e uma derivação indireta de caroços, os negros descendem aqui da carne liquidificada de um “coquinho”. Este, portanto, para se solidificar, foi consumido e tornado mais semelhante ao caroço, coisa mais dura, normalmente base da transformação. Ou seja, existe um fundamento ‘transformalógico’ nesta origem, embora seja evidente a possibilidade de uma operação de preconceito como força motriz: como os Kanamari às vezes discriminam o negro, teríamos uma ‘feliz’ coincidência simbólica. Acrescente-se que Djo’o, uma vez, muito rapidamente, externou a mesma origem para os negros<sup>49</sup>.

A originalidade da variante mais ampla, em discussão, expressa-se com mais força na parte do relato que seguiu esta origem. Tamakori retornou, e Adão e Noé reclamaram de que não havia nada no mundo. Tamakori passou mercadoria e *kanaron* para os dois, para que pudessem fabricar um motor com as peças e a ajuda das letras. Até gasolina havia para viajar e fazer uma fábrica. Neste momento se iniciou uma diferenciação decisiva. Tamakori, quando procurado por índios Kanamari – “um rapaz” ou “nós todo” – não lhes deixou nada, legou tudo a Noé. A definição do status de Noé ainda é algo ambígua, na medida em que simultaneamente parece filho de Tamakori e cariú que fala como um índio. Ele representa a mescla que Kirak carregou em outras oportunidades e ainda estamos no tempo em que tudo é índio, não tem “fábrica, nem maranhão, nem peruano”. Noé, num mundo ainda indígena, começou a trabalhar como um kariwa, plantando algodão e escrevendo nota.

---

49 Ao ser a transformação de dejetos do processo digestivo, o negro localiza-se no lado do podre. Neste sentido, vale lembrar que o ‘outro distante’, os Kaxinawá, em uma variante, também associam-se ao podre, sendo recriminados por serem canibais. Aparentemente, quanto mais distante, mais passível de ser associado à podridão.

Aqui reside o ponto crucial: enquanto nas versões anteriores, a herança de Kirak e sua mulher simplesmente passa de geração a geração, neste momento o índio se confronta com uma escolha semelhante à do instante em que Tamakori trocou a língua. Todavia, enquanto naquele evento não se atribuiu claramente um papel ativo ao índio, prevalecendo, ao contrário, uma determinação superior de Tamakori, nesta narração Adão perguntou: “você quer, ou não, a nota”? (da fábrica, na verdade as instruções para sua construção e operação). O índio se mostrou indeciso, “não sei, não”. Então, “você trabalha para o branco, você faz borracha!” Sem saber decidir no âmbito da escolha binária, o índio aceitou o papel de vendedor de borracha e de aceder aos bens por esta via, “aí nós comprar”. Deste modo, Adão e Noé construíram uma casa grande e uma fábrica. A causa da divisão de trabalho localiza-se, então, no próprio ancestral e não em alguma fatalidade, ou no mérito do kariwa. O narrador acrescentou que o índio não se dispôs a estudar, a ler e, portanto, restou para ele somente comprar e trabalhar na seringa. A sua inserção no mercado se restringiu a trabalhador seringueiro, que com o “produto” compra a “mercadoria” de um “patrão”.

Na primeira vez que o índio visitou Noé, após a divisão, a fábrica ainda não estava pronta. Ele retornou mais tarde para trazer borracha. Noé trabalhava na sua fábrica amarrado na cintura, porque o vento soprava bem forte. Ele plantou algodão e começou a colocá-lo na fábrica, para que saísse como fazenda. Vale ressaltar que esta narrativa descreve Noé como dono e *trabalhador* da sua fábrica, ademais integrando a produção da matéria-prima. Noé verticalizou todo o processo na sua pessoa, embora a fábrica se apresente como uma espécie de *black box*, em que ele jogava a matéria-prima e a mercadoria saía pronta. O registro do vento, como ocorreu com o americano, talvez seja mais difícil de interpretar. Graças à sua associação com fenômenos anunciantes da morte, o vento indicaria alguma concepção de perigo relacionado com a fábrica. De qualquer modo, Noé perguntou pelo produto e recebeu a reclamação de que a árvore da seringueira (cuja existência é dada de antemão) não dava leite mas sangrava. Quando se colhia o líquido, somente se obtinha muito sangue. Mais uma vez um vegetal perde líquido definido como sangue, apesar da etnoclasseificação dos vegetais como “sem sangue”. De certa forma, impõe-se a conclusão de que toda forma de vida (até mesmo a terra, naquela única referência) continha o líquido vital.

Os Kanamari atribuem ao sangue a maior importância e consideram-no como um portador de força, noção que, aliás, merece aprofundamento no futuro. A vida vegetal, ao que tudo indica, precisou de ser transformada, pela interferência de Tamakori, em seres sem sangue para que pudessem ser explorados com tranquilidade, numa analogia clara com a pesca e a caça. Por um lado, tal fato até facilita a compreensão da relação entre a seringueira e os peixes (ambos sem sangue aparente na carne) mas, também, a transformação da casca em pássaro (sabemos que pelo menos algumas árvores continham sangue). Por outro lado, a associação firma-se na observação concreta, já que realmente o corte de certa árvore provoca a aparecimento de um líquido vermelho (o que constatei uma vez; cf. a observação em Mendonça 1989: 84; ou o jatobá, Turner s.d.: 59).

Em suma, o trabalho do corte de seringa não escapou à lógica presente na mitologia, dado que somente muita defumação produzia um produto branco. Quando Noé reclamou, ao visitar Tamakori, este também liberou o corte como se faz atualmente. Tamakori ajudou a construir a fábrica e, por sua vez, indagou como tudo estava andando. Noé completou seu trabalho e já havia muita gente, inclusive cariú, comprando a mercadoria, que estava barata. Os Kanamari sabem a importância da intermediação para o aumento do preço, mesmo que não em sua plenitude, de que é ilustrativa a asserção de que “a fábrica” produzia muito e mais barato. O segredo da mercadoria reside na “fábrica” e o segredo desta localiza-se na “letra”. Tamakori, ao constatar que tudo funcionava a contento, pretendeu se retirar da terra, no que foi seguido por Noé. Os índios não sabiam de nada, a esta altura, sequer os nomes das coisas, inclusive das mercadorias, e Tamakori nomeou tudo. Para ilustrar esta tese, o narrador citou a pupunha, quando Noé pediu informações e Tamakori lhe respondeu. Ao concentrar-se a potência do fetiche da fábrica na “letra”, transfere-se o foco para a escrita: subjaz o mesmo princípio da força transformadora da linguagem, seja na expressão falada, fundamental para os Kanamari, seja na sua condensação em escrita, essencial para o domínio da produção dos bens industrializados pelos kariwa.

Antes de Noé subir, encontrava-se junto a ele um rapaz, um branco, americano, que estudava e era muito sabido. Ele, que aprendera tudo, ler e escrever, irá tomar conta da fábrica em substituição do primeiro. Agora, também, só americano toma conta, ele é que sabe demais. Sabe tirar gasolina debaixo da terra, fazer máquina para tecer pano, para fazer terçado

(M22.1)<sup>50</sup>. Não resta dúvida, o americano aproveitou a oportunidade para estudar e adquirir todo o conhecimento, para dominar tudo a respeito da “fábrica”, junto a Noé. No Primeiro Mundo os Kanamari não queriam estudar e a sua escolha os manteve no mato, na seringa, no rio e na caça, em contraste com a cidade, a fábrica e a mercadoria, com tudo que isso implica, desde os animais domésticos, campo e vaca, mandioca e farinha, espingarda e terçado, roupa, barco com motor e até automóvel e televisão. Um mundo fascinante, este não escolhido, mas perigoso também, e “agora nós estudando também”, porque, se o americano conseguiu dar-se bem em alguns aspectos significativos, “nós” também temos a capacidade para tal. Resta saber se Tamakori continuará a falar Kanamari, um fato que, naquele momento, impôs uma das escolhas fundamentais que conduziria os Kanamari a se tornarem *t3k3na* e Djapa.

### *conclusão*

Neste capítulo continuamos a examinar alguns mitos que se referem a origens, como das plantas domesticadas, dos kariwa, seus animais e riquezas, complementando mais ainda o quadro explorado nos primeiros dois capítulos. Começamos pelo dom constituído por uma mulher a Kirak, mostrando como o irmão mais novo torna-se um devedor do seu irmão mais velho, reunindo em si as características de alguém sem capacidade de criar o potencial de reprodução sexuada que, em virtude disso, torna-se simultaneamente um consanguíneo júnior da mesma geração e um afim pelo casamento com um ser humano criado pelo irmão. Na versão inspirada em Tastevin, perdura como invariante o domínio da transformação não sexuada a cargo de Tamakori, o que permite a criação de uma mulher, instaurando a possibilidade da afinidade e da reprodução sexuada. A origem desta mulher remete aos mitos que se ocupam predominantemente com as relações de gênero, cuja análise será objeto do início do próximo capítulo. Aqui, a sua menção introdutória é relevante no que concerne ao aspecto da assimilação

---

50 Deon terminou com Kirak (“Bacerta”) e o seu casamento com uma filha de Tamakori. O filho do primeiro vai trabalhar na lua. A visita do Americano à lua o inspirou para terminar com a diferença entre sol e lua.

de um mito kariwa e de ter sido aproveitado para encontrar um lugar para a origem dos kariwa.

Na primeira variante passada em revista, ressaltou-se, inicialmente, a origem das plantas domesticadas, aquelas que constituem o patrimônio vegetal da horticultura Kanamari. A roça, enquanto domínio apropriado, antecede às plantas adequadas, importando-se seus similares do domínio do mato para serem plantadas e transformadas nos atuais cultígenos. Note-se a mesma transformação inicial já comentada e que, aqui, implica menos em mudança de forma – a semelhança básica fundamenta a transferência de domínio – do que em mudança de conteúdo. A transsubstancialização parou no caso da não observância à interdição de não tocar nas plantas antes do retorno de Tamakori: o ananás permanece azedo em vez de acompanhar a transformação no sabor de doce. Ou seja, mais uma vez, analogamente ao que ocorre com os animais (inclusive o peixe), necessita-se de uma segunda etapa sob o comando de Tamakori para completar todo o processo de mudança. Observe-se, ainda, que Tamakori não executa nenhum trabalho propriamente dito, apenas fornece as instruções necessárias e passeia no mato. Seu lugar está marcado como mediador, ‘transformador’ e instrutor, não sendo um executor e participante direto nos processos e produtos socioculturais. Ao contrário, Kirak e sua mulher acumulam o conhecimento e os bens resultantes, constituindo-se em precursores da vida social.

Sem dúvida, o locus estratégico de Kirak ensejou a possibilidade de vislumbrar uma via alternativa de descendência. Atribuir, como na primeira versão discutida, a origem dos kariwa à descendência do primeiro casal, subsume os cariú (e os “negros”, com sua possível origem alternativa) a uma ascendência sexuada subordinada à força transformadora do Tamakori. Os povos indígenas, e dentre estes em primeiro lugar os Kanamari, resultaram de uma intervenção comandada por Tamakori. De certa maneira, os índios são filhos de Tamakori, ao passo que os brancos são filhos de Kirak: com a evidente diferença de valor que tais posições expressam. Ao mesmo esquema subjaz a ideia de que os índios eram, inicialmente, kariwa, quando se separaram em função do desagrado de Tamakori com a primeira língua, cabendo aos Kanamari o privilégio de manter o seu canal de comunicação aberto com a divindade. Vale lembrar que Kirak engloba, em diversos estágios, os dois polos de oposições, proporcionando, então, um bom ponto de partida para o paradoxo do aparecimento dos kariwa. Ademais, não é casual a apro-

ximação com a caracterização dos Kulina como gente semelhante a Kirak, quando estes índios “feios” também se destacam como xamãs maldosos.

A origem alternativa (de uma casal fabricado por Tamakori) dos Kanamari destoa do fato de que em todas as oportunidades os Kanamari reiteraram a sua origem dos caroços, com tanta firmeza e segurança. Seja em função de ser portador de uma tradição de outro Djapa, seja por ser um narrador limitado e inseguro sobre a mitologia, pelo menos a versão mantém a unidade de todos os Kanamari numa mesma fonte. Já apontamos para divergências significativas entre os dois narradores preeminentes, mas neste particular sempre convergiram, somente Djo’o permitindo-se um certo espaço inovador na terceira posição da criação dos povos indígenas. Neste sentido, parece justificável pensar a variação sobre a origem dos kariwa como derivada da complexidade que a irrupção causa no pensamento mitológico. Na variante proposta pelo segundo participante, os kariwa descendem das mãos de Itinha, com a ajuda de Tamakori (mantendo a subordinação), criados pela mesma modalidade dos animais mais fortes e mais perigosos. Esta linha frisa mais o lado perigoso e a menor correção sociocultural dos outros, não-índios. Em contrapartida, a caracterização como gente de Kirak permite aproximar as versões, na medida em que se refere, implicitamente a traços paradoxais contidos próprios de Kirak e que também apontam para um perigo potencial.

Os ‘mitos dos kariwa’, no duplo sentido de mitos sobre os kariwa e de mitos, irônica e muito provavelmente provenientes dos mesmos, revelam com clareza os perigos representados por esta “qualidade” de gente. Os mitos dos Guariba, do Veadinho Pampia e dos Tamarikom, coincidem ao mostrar um caçador sem caça que perde a paciência, antecipa-se no seu desejo desenfreado de comer carne e se torna ou um canibal, ao comer Gente-animal, ou um matador implacável de onça (não comestível) que chega até a assassinar um duplo de si mesmo. O mito do Mapinkwari insere-se mais na série do Adjaba (v. adiante) e não acrescenta muito aos anteriores. O mito do Honorato, por outro lado, provê indícios à concepção da importância disciplinadora do “delegado”, figura com a qual os Kanamari já têm experiência, vivida por geração anterior, e antecipa a visão da riqueza possível na sociedade regional. De fato, Honorato reúne em sua figura de cobra-delegado e homem festeiro, tanto a disciplina quanto a abundância de certos bens kariwa. A combinação destes traços, evocando indiretamente o dono do seringal, provavelmente é muito significativa.

Os relatos da enchente, da visita à lua, e de Noé e o americano herdeiro da escrita giram em torno do paradoxo da origem do kariwa, seja regional ou americano. São descendentes de Kirak ou da mulher de Tamakori e subordinados a Tamakori, mas superiores ou iguais?: porque dominam o conhecimento e a produção dos bens manufaturados, manifestamente superiores em alguns aspectos, enquanto em outros planos foi possível traçar um paralelismo entre os dois lados opostos (macaxeira e caça:mandioca e boi)? Exploram-se por este desafio as oscilações que ora mantêm os Kanamari superiores ou paralelos, ora os inferioriza de forma mais velada sem, no entanto, nunca deixar de relacionar a origem de todo conhecimento a Tamakori. Na enchente verifica-se, de modo evidente, um enorme privilégio concedido aos kariwa, com o consentimento de Tamakori, de preservar suas vidas e bens, enquanto que os índios só sobrevivem por meio do incesto. Neste caso, parece tratar-se de um destino inexorável, mas, no relato mais amplo de Noé e Adão - o que traduz a ambivalência do lugar dos kariwa - , há a mescla inicial de índios e kariwa, e a bifurcação crucial da escolha do índio que acaba como colhedor de borracha e comprador de bens industrializados. A possibilidade da não fatalidade mantém em aberto o futuro: ao não estarem condenados a esta posição, a aprendizagem da escrita e da matemática reverterá o erro do passado. Não é aleatório, portanto, que o homem mais velho da aldeia veja no ensino alfabetizante da antropóloga, o cumprimento da promessa de Tastevin de mandar uma professora para ensinar os Kanamari a ler e a escrever, mesmo que com um atraso de pelo menos sessenta anos.

## **Conclusão Parte II**

O evento concernente ao pênis de Kirak exemplifica uma lógica substantiva em pelo menos dois aspectos. Tamakori o reconstruiu com relativa facilidade porque ele consiste de “carne”. Ele utilizou barro ou paxiúba, comprovando as analogias existentes entre carne, terra e matéria vegetal. Tanto a terra como os vegetais, (pelo menos alguns) continham primeiramente sangue, o que indica uma concepção de vida, originária, que prioriza o sustento neste líquido circulante no seu interior. No limite, até sugere certa semelhança básica, postulada para todas as formas de vida, no começo dos tempos. Aqui, talvez, num aspecto, exista um princípio estrutural semelhante entre Kanamari e Kulina. Pollock (1985a: 103) discerniu uma oposição, operante na classificação das doenças, que se baseia na diferença entre pele/corpo interior. Examinamos a origem dos animais de barro, de uma mulher de âmago de pau, e de povos, estes de caroços dos quais se comeu a parte envolvente. Na língua Kanamari, tudo que se localiza no interior pode ser referido com o mesmo conceito. Por exemplo, *barahai* é carne de caça, e *omamhai* é âmago de madeira. A pele e alguns elementos externos são referidos com uma combinação de *-dak*, como a casca de pau é *omamdak*.

Ou seja, evidencia-se a oposição entre a parte externa que contém, e a parte interna contida. Pelas transformações ‘térreas’ e vegetais, percebe-se a matéria interior como componente predominante, sobre o qual se opera a metamorfose. Importa aí a homologia entre as *substâncias internas* que subjazem a estas manifestações. Assim, também não é por acaso que a periculosidade do *dori* e do *djohko* derive de sua penetração na substância interior da pessoa. Em termos gerais, a oposição entre mais mole/mais duro sobrepõe-se ao externo/interno, como no caso do pênis de Kirak (que é qualificado como mais para o exterior), porém não se trata de uma oposição perfeita, mas aproximada. No caso, tanto a origem do caroço, material duro, armadura para os corpos dos povos indígenas, quanto as reconstruções repetitivas de Kirak, a partir dos ossos e partes duras, apoiam a aproximação.

Naturalmente, o ato de substituição do corpo (ou parte dele) por Tamakori, conota também a noção de que ele determina toda a reprodução

humana, a ideia de que toda a criança precisa de ter sido colocada por ele na mulher. Neste episódio, verifica-se, mais uma vez, que Tamakori sabe muito, age com competência, prudência e comedimento, em contraste com Kirak, que sabe muito pouco, age impetuosamente, é desmedido e desastrado. Todavia, há alguns momentos em que emergem indicações de limites para Tamakori, tanto assim que alguns narradores sentiram a necessidade de comentar que, no fundo, apesar das aparências, ele sabia o que fazia. Parece, então, prevalecer entre certas pessoas o desejo de que Tamakori seja onipotente e onisciente, apesar de os mitos ensinarem ser essa uma indução não acurada (talvez o papel preponderante na vida atual lhes inspire tal atitude). Kirak não desempenha somente um papel de canastrão: simultaneamente, seu comportamento conota um valor de autonomia política individual. Tamakori apresenta-se como poderoso pelo seu saber, mas sistematicamente não se impõe pela força e sempre deixa o campo livre para Kirak agir segundo sua própria vontade. Preza-se o convencimento pela autoridade e não o mando pelo poder, apesar de tudo indicar que Tamakori possui força para assumir o comando.

Este processo é profundamente educativo e instrutivo, como já declarou um narrador destacado que, em função da sua distância do “sabido” Tamakori, identificou Kirak como o mais semelhante ao ser humano. Não é por acaso que Kirak partilha da mesma origem substantiva dos povos indígenas. À semelhança de um tipo de modelo de teste, ele esbarra nos limites que os outros agentes, nos mitos, lhe impingem. Deste modo, ele costuma morrer, aprende a estabelecer fronteiras e limitações, e seu processo exemplar de aprendizagem realiza-se também numa chave substantiva. Ao longo do processo educativo, ampliando o conhecimento indispensável sobre o mundo, Tamakori substitui todas as partes do seu corpo, com exceção dos ossos, a armadura resistente que permite as reconstruções. Já Kirak parece literalmente incorporar o conhecimento adquirido<sup>51</sup>.

---

51 Os Kaxinawá têm uma ampla teoria sobre a localização de determinados conhecimentos em áreas corporais específicas (McCallum 1992: 25; uma proposição que parece geral para toda essa área da Amazônia). Por exemplo, no mito citado, uma Anta só pensa numa sexualidade desenfreada e se atribui a ele (é macho) um conhecimento restrito aos “seus testículos” (Kensinger 1991). Por analogia, a perda do pênis de Kirak também mostrou o perigo de um ímpeto sexual descontrolado e encerra lição comparável. Por enquanto, por outro lado, não descobrimos ainda uma teoria explícita, como a dos Kaxinawá, entre os Kanamari.

Mais uma vez, Tamakori destaca-se aqui, ao suprir a própria constituição do mundo, por uma modalidade que emergiu como avalizadora da própria condição humana<sup>52</sup>. Portanto, não é casual que um dos modos de preservar um espaço particular para Kirak consista em sua atribuição de um nome a um vegetal altamente apreciado (*tso*) e, talvez significativamente também, em deter a maneira correta de prepará-lo para o consumo. Kirak atua, mesmo que numa pequena área, de modo próprio já nesses tempos primordiais, em que é relegado para um lugar secundário, mas essencial. Evidentemente, para Tamakori ensinar algo, torna-se indispensável a presença de um próximo, e um irmão mais novo se adequa muito bem a este papel. Observe-se que se trata de um consanguíneo mais novo, uma relação íntima em que o mais velho tende a predominar, não obstante, mediada pela noção de que os irmãos devem ser solidários e são “quase a mesma pessoa”. Assim, de fato, Kirak não se diferencia totalmente, de modo binário exclusivo, do seu irmão. No mito de origem da noite, Kirak exibe capacidades que o aproximam das qualidades possuídas pelo “irmão”.

No fim das contas, Kirak compartilha de algumas destas qualidades, o que separa os irmãos dos seres humanos e, afinal, os dois ocuparão os postos dos maiores astros. Já vimos indícios de que sua condição extra-humana e única, diferente da de todos os seres, qualifica Tamakori como ser modelar e “outro”. Kirak, mais símbolo dos humanos, na verdade, com mais precisão, ocupa um lugar intermediário. Ele compartilha de alguns aspectos presentes em Tamakori, mas no processo educativo representa os humanos e compartilha de certos dos seus aspectos característicos. Sua origem o expressa com clareza: derivado de um caroço, como os humanos, mas um outro caroço, distinto daquele de que derivam os povos indígenas, sozinho no mato.

---

52 Observe-se que esta é uma postura bastante correta epistemologicamente: nomear é fazer existir. Para a onomástica Kanamari algo semelhante ocorre, quando os nomes indicam uma relação metafórica entre os portadores do mesmo nome, e classificar numa mesma categoria, na língua, implica na concepção de uma semelhança que a justifica. Para Lévi-Strauss (1974: 273), nas sociedades indígenas os nomes normalmente são metáforas da pessoa. Para os Matis, Erikson (1990: 157) documenta a mesma relação entre portadores do mesmo nome; uma que substitui outros laços, é íntima e em que as pessoas se dirigem um ao outro como “mais velho” e “mais novo”. Ademais, os Matis pronunciam livremente os nomes, o que o autor considera único nesta região. Os Kanamari, no entanto, fazem o mesmo mas, como Erikson (ib.: 148) supõe para os Matis, é possível que seja uma mudança mais recente, tendo em vista que os Katukina se encaixam na situação mais comum (M.Silva 1991, i.p.).

seres:	Tamakori	- -	Kirak	- -	Povos indígenas
origem:	inexistente		caroço		caroços (outros)
lugar:	terra original		mato		beira rio
agente:	ativo superior		ativo derivado		ativo inferior

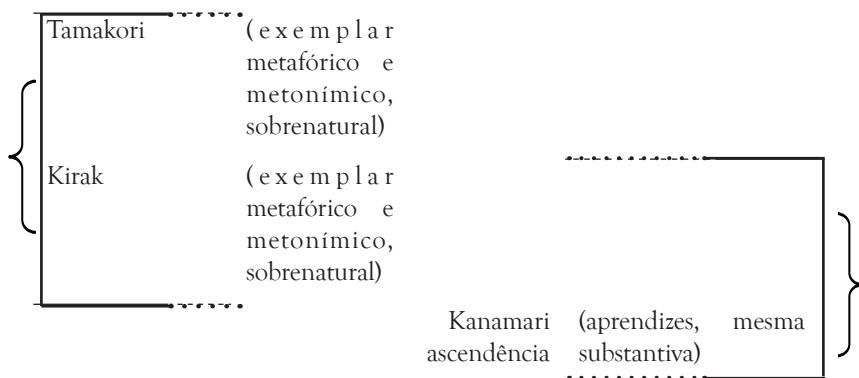


Diagrama 1. A relação entre Tamakori, Kirak e povos indígenas.

De fato, o que nos precedeu, buscou analisar as diferenças ‘diacríticas’ entre seres com estatutos diferenciados: Tamakori, Kirak e seres humanos (subdivididos em gêneros, Parte III). Levamos aqui a sério as premissas de Lévi-Strauss de que a cultura necessita construir a descontinuidade do real, o que não é outra coisa senão pré-condição da alteridade, e de que as mitológicas indígenas empregam uma lógica de qualidades sensíveis. Todo o sistema de diferenças aqui construído gira em torno de como qualidades concretas sustentam a teoria Kanamari de alteridade. Já vimos o que vige no caso dos povos, no decorrer da viagem pelo rio, de Tamakori e Kirak, mas agora estamos em condições de acrescentar algo a esta ‘etno-etnologia’.

A ideologia étnica substantiva não se restringe a explicar que há povos com poucos, muitos ou fortes indivíduos, mas expressa que eles não se entendem entre si por serem “de outro caroço”. A linguagem acompanha a origem de cada um mediante uma modalidade substantiva. A substância original difere, a língua diverge. Mas, nem tudo é diferença: todos os povos

indígenas são feitos do mesmo tipo de material e pela intervenção dos mesmos atores. Isso permite abstrair a operação do *mesmo esquema simbólico* que apuramos para a lógica ‘totêmica’ das unidades Djapa, discutido na Parte I.

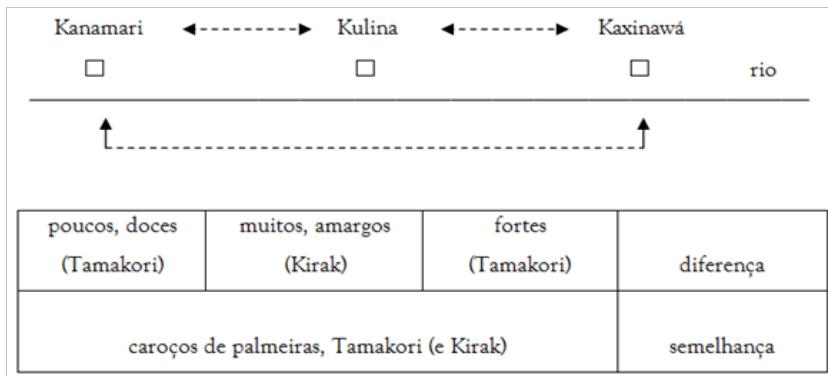


Diagrama 2. Relação simbólica entre os povos indígenas na sua criação.

Percebe-se logo que este esquema combina com a aplicação dos termos étnicos *t3k3na* e Djapa, já discutidos. Pela semelhança básica, que fundamenta a oposição, todos os índios se compõem no nível mais alto de inclusão da categoria “gente”. Todas as denominações de povos terminam com Djapa, exceto os Kulina que, neste nível, parecem marcados como a unidade étnica mais diferente. Mesmo eles, no entanto, merecem, às vezes não de muito bom grado, ser *t3k3na*. Os Kaxinawá encontram-se mais afastados, mais associados ao canibalismo mas se aproximam dos Kanamari por terem escutado o conselho de Tamakori de não conversar com Kirak. Vale notar, no entanto, que estender uma certa ‘humanidade’ aos outros povos indígenas, não significa considerá-los como “parentes”. Reserva-se esta noção para quem é “gente mesmo” e “nossa parente”, ou seja, para os Djapa em sentido estrito, os Kanamari no sentido amplo (que inclui Wiri Djapa, “Katukina”, o caso Tukano sendo mais ambivalente, pela falta de horticultura). Verifica-se, ademais, um argumento ‘endógeno’ à própria concepção em causa, o que justifica analisar as tradições culturais Kanamari de uma só perspectiva.

O maior contraste, neste aspecto, recai sobre os kariwa, que se excluíram desta origem e sequer são “gente”. Já vimos que a sua origem se encaixa

numa série da criação dos maiores e mais perigosos animais, todos com força própria e uma dose variável de periculosidade. Aparentemente, a sua feitura classifica o branco como uma espécie de animal mamífero grande, dotado de grande força e potencialmente perigoso. Ou, o que vem a ser uma posição semelhante à primeira, em face da analogia com os Kulina, descendem do Kirak. Relação, aliás, possivelmente dupla. No mito de origem dos povos, os Madiha conversaram com Kirak e literalmente se mancharam. Acrescente-se que, como vimos no segundo capítulo desta Parte, numa variante, os Kulina se vêem como descendentes de um casal tirado da madeira, numa óbvia analogia com a segunda variante para a origem dos kariwa entre os Kanamari.

Por este esquema, vale ressaltar que neste primeiro momento, todos os Djapa Kanamari descendem do Djapa ‘transformado’ por Tamakori. Ou seja, aqui se funda a noção de que todos têm a mesma origem e devem-se considerar como parentes, neste sentido. Esta unidade geral, ao invés de repetir a mesma operação simbólica de forma explícita, provavelmente encerra uma ausência notável, em termos de etiologia: nunca ninguém aventou uma explicação para a divisão em unidades intra-Kanamari! O contraste com os Kulina é significativo. Num mito do Purus, um velho distribui nomes a todas as “gentes” Madiha (Adams 1962: 104-106). Num mito do rio Envira, todos os povos indígenas derivam de cocos de palmeira, mas a narrativa, mesmo se agrupa os Madiha, imediatamente apresenta estes como uma longa lista de unidades (Cimi 1986). No primeiro mito, um homem bem mais velho, sabido e que ainda viu a terra ser criada, chama a todos para que aprendam seus nomes. Os que vêm de noite, atrasados, deverão ter olhos muito bons, e ganham o nome em função disto, devendo trocar o dia pelo noite. Eles cantam todos juntos, mas não demoram em se dispersar, porque a comida acaba e saem para ocupar todo os cantos da terra, já que em toda parte há caça. A unidade de todos os Madiha revela-se fraca e eles se espalham para seguir o padrão da ocupação animal. No fundo, reuniram-se para serem denominados e separados e, no fim, o velho comenta que agora a carne da sua área será toda sua. Sugere-se uma razão prática e egoísta<sup>53</sup>.

---

53 Na visão Djapa, a dispersão dos Madiha atrás da caça, já distribuída pelo mundo, provavelmente assemelhar-se-á a uma analogia com a própria dispersão das gentes-animais transformadas em animais dos mitos Kanamari. Ou seja, eles ficarão parecidos com os animais aos quais seguiram.

No segundo mito, enumeram-se vários cocos, os mesmos dos Kanamari e o do buriti, que Tamaco prepara para serem transformados em **Madiha**, o equivalente da unidade Djapa. Ele termina por fazer outros povos e as gentes Madiha, embora não se esclareça a relação entre os cocos e seus derivados. Aí, até a origem substantiva dos Madiha pode ser diferenciada. A divisão inter-Madiha ultrapassa em muito a ênfase ideológica dos Djapa na sua unidade original. Outras indicações coincidem com esta diferença. Pollock (1985c) declara que outros Madiha normalmente são desprezados, e mal considerados como gente. Adams (1963: 35) afirma que não se comia o animal ‘totêmico’. Segundo uma missionária, também do Purus, Quira criou, já em segunda instância, casais de animais ancestrais dos Madiha que têm seu nome, cada “gente” assumindo os traços comportamentais do animal (Altman 1990: 19). Tudo indica, então, que a relação dos Madiha com seu ‘totem’ será mais profundamente substantiva do que a relação mais simbólica entre o nominador e a unidade Djapa.

Assim, não será por acaso também que os Madiha parecem se “misturar” com mais dificuldade e resistência do que os Djapa. Até a avaliação generalizada de que os Kanamari brigam pouco entre si (raramente ocorrem assassinatos), e de que os Kulina são briguentos, coincide com este fundamento ideológico da alteridade dos dois ‘povos’. Assinala-se, ainda, que o mito de origem dos Kanamari varia muito pouco entre os narradores, independentemente de suas ascendências, e que a noção da descendência comum é consensual. Evidentemente, vimos e veremos mais adiante como as relações inter-Djapa, intra-Kanamari, exibem tensões e conflitos latentes que contradizem qualquer ideal de harmonia pela origem mítica que lhes é comum.

Os animais se transformaram em caça (e pesca) depois de terem sido descritos como “gente” também. Ou seja, a criação do mundo é uma transformação do material vegetal em “gente”, e esta “gente potencial”, em termos gerais e com poucas variantes, se dividiu em gente mesmo e animais. Na Parte seguinte constataremos novamente que os animais de caça preferidos foram “gente”, antes de se espalharem pelo mundo. Neste sentido, vale apontar para o fato de que todos os povos indígenas, de certa forma, se aproveitam também dos mesmos meios ambientais. E, em alguns

momentos, os Kanamari se diferenciam pelo que comem, notadamente macaxeira e caça, quando em comparação com kariwa. Ora, quando um seringueiro não se conteve, e matou e comeu uma gente-veados, ele praticou um canibalismo que o matou (à moda cariú), tendo-se liberado a caça depois. Outros cariús surgiram como caçadores noturnos e comedores de onça, mudando também para uma dieta desaprovada pelos Kanamari. Estes atos mostram os brancos como indisciplinados e canibalísticos, conotando a sua periculosidade e uma certa falta de humanidade. Mas, o que caracteriza mesmo os kariwa em hábitos alimentares, é a sua dieta de mandioca e boi.

Os cariús não somente ficaram à margem da origem dos povos, e se enquadram na linha dos animais maiores e perigosos, como também são os únicos que merecem uma linha paralela quanto à origem de seus animais domésticos. Tamakori mandou dar a mandioca brava aos brancos e ele utilizou os próprios kariwa, no primeiro campo (outro sinal diacrítico, contrastivo com mato e roça), para transformá-los nos animais domesticados que constituem a comida principal dos brancos (recriados logo em seguida). A lógica da transformação é a mesma (pelos sons típicos e mantendo as cores), mas faltou uma clara quebra de injunção. Talvez os outros mitos demonstrem que isso não seja necessário, que faz parte do ser branco não se ater às regras *t3k3na*. Os kariwa não cabiam, como vimos num caso criativo, na terceira posição da criação dos povos. Para eles não havia, neste sentido, um lugar pré-determinado, mas se fixou toda uma linha paralela de explicação: subordinados simbolicamente por serem de descendência paralela aos animais de maior porte, ou por terem como ascendente Kirak, quando a ênfase recaiu sobre a ambiguidade de abarcar contrários deste último. Em qualquer caso, os cariús dão, eles mesmos, origem aos seus animais alimentícios.

Dentro dos parâmetros traçados, até este momento, para a criação e transformação do mundo, podemos resumir a discussão num quadro sinóptico, na página seguinte, que não requer mais comentários, salvo a observação de que representa uma simplificação, em linhas mestras, e não um modelo do conjunto mitológico de um narrador particular, extraíndo uma postulada sequência ‘evolucionária’.

Condições Primordiais	Unicidade [Conjunção excessiva]			
Predicatos	Agente	Substância [Terra]	Tempo	
Elementos Unitários	Tamakori	Terra	Céu Velho	Dia
Qualidades	[movimentação]	[barro = carne] ↓ [Mato] ↓	[pedra] ↓ [Céu Novo]	[luz, verão] ↓ [Unicida-de tempo]
Inicio Disjunção crescente				
Transformação [Inicial]		[Mato, Ondulações]		
Diferenciação	[Kirak]	[Rio]	[Lago]	
Metamorfose	[Itinha]	[Terreiro, Palmeiras]	[Matá Matá]	[Fumaça, Pássaros] ↓ [Noite Inverno]
Seres Principais Originários	[Animais]	[Povos Indígenas]	[Peixe]	
Seres atuais	[Kariwa] ↓ [Povos Indig.]	[Animais Kariwa] [Caça]	[Pesca]	[Camadas celestiais] ↓ [Periodicidade]

Quadro 1. Quadro sinóptico ‘evolucionário’.



# PARTE III

## mulheres versus homens



## **Parte III: introdução**

Na parte II reuni os mitos que permitem a reconstituição das condições iniciais do universo e um conjunto dos desdobramentos que visam dotar o cosmo de uma espécie de infra-estrutura para a habitação humana. Quanto à sociedade e à cultura, concentrei-me mais na origem dos povos e dos kariwa, e suas diferenças entre si, do que na ‘evolução’ das especificidades socioculturais dos Kanamari.

Nesta Parte III, proponho examinar mais detalhadamente a sequência de mitos que versam sobre um tema que recebeu maior atenção recentemente na etnologia das terras baixas, entre os quais de alguns povos próximos aos Kanamari: as relações entre os gêneros. Para investigar como a mitologia trata este ‘código’, esta Parte começa por retomar a origem da mulher de pau, confeccionada por Tamakori, e o momento primordial da irrupção do sexo feminino num cosmo até aquele instante dominado por homens. A mesma mulher, esposa de Tamakori, protagoniza o primeiro conflito conjugal, ao se engajar com um sedutor animal, o Peixe-boi. Neste mito há referência a um método de caça sexuada que me leva a tecer uns rápidos comentários sobre sexualidade, caça e a relação que Tamakori estabelece com estas atividades.

O próximo capítulo termina com o mito de outro sedutor animal, a Anta, o homólogo terrestre do aquático Peixe-boi. Com o mito da Anta transitamos para além de Tamakori e Kirak, o que culminará, no segundo capítulo, com o mito de origem dos queixadas, mito-chave para o caráter social das relações de gênero. Complementam o capítulo, o mito de origem de outros elementos do bando de queixadas e do caititu. No seu conjunto, os mitos em consideração concernem à relação entre os gêneros dentro da sociedade, e mais ainda, dentro de um grupo local, o que faz supor que se referem a uma unidade Djapa exemplar. Naturalmente, a mesma relação joga importante papel na afinidade e nas relações exteriores, mas estes aspectos, prefigurados nos últimos mitos, serão objeto de exame da Parte IV e V.

Nos dois capítulos seguintes, o enfoque recairá sobre a relação interna dos gêneros. De certa maneira trata-se de uma tentativa de aproximação da concepção Kanamari de como deve ser tal relação na sua sociedade. Algumas comparações na conclusão desta Parte III ajudarão a por mais em relevo a questão.

## **8. Mulher, Homem, Peixe-boi, Anta**

### *Introdução*

As aventuras mais exclusivas de Tamakori e Kirak estendem-se para além do que já vimos nos capítulos anteriores. Outras origens processam-se depois de sua viagem pelo rio, algumas podendo ser encadeadas anteriormente aos eventos principais do capítulo anterior. Tal ordem é, evidentemente, opcional, o que não surpreende, já que estamos numa mesma fase histórica, que não estabelece rígidos critérios para uma única sequência ‘evolucionária’, no sentido ocidental. Numa dada oportunidade, Kurau emendou o mito de origem da noite com uma rápida referência à origem da mulher de pau, engatilhando em seguida a história dela com o Peixe-boi. De fato, no mito da escuridão não figura nenhuma mulher e, de acordo com uma lógica mais rigorosa, ela deveria estar ausente para que se caracterizasse Tamakori como caçador que se embrenha no mato, e Kirak, como quem toma conta da casa, empenhando-se em funções femininas. Aqui, em vez da origem da mulher de Kirak do capítulo 3 anterior, seguiremos a criação da mulher de Tamakori e a sua aventura com um sedutor aquático. Daí passaremos para o sedutor animal terrestre e deixaremos o par de divindades para um cenário sociocultural mais diretamente Kanamari. Não que seja de estranhar a criação da esposa de Tamakori; ao contrário, tendo em vista sua ‘exemplaridade’, o casamento e o adultério da mulher perfazem um perfil da necessidade da existência da mulher e da complementaridade dos gêneros.

### *a origem da mulher de pau*

A história da origem da mulher modela-se em grande parte no mesmo tipo de enredo. Os dois irmãos moram sozinhos numa casa, sem mulher alguma, com as tarefas domésticas cabendo a Kirak. Tamakori esculpiu uma

mulher, em miniatura, do âmago da madeira dura, e a escondeu, ou guardou, dentro de algum tubo, por exemplo uma taboca<sup>54</sup>. Avisado, ou não, para não abrir, dependendo das versões, Kirak, ou age de novo por curiosidade (lembrando o mito da escuridão), ou a sua falta de habilidade nas lides domésticas provoca risos na mulher. Descoberto, ignorando o conselho dela para que concedesse prioridade para Tamakori, Kirak não se deteve e insistiu em fazer sexo com ela. No momento de gozar, a vulva se fechou e cortou o pênis de Kirak. Quando Tamakori chegou, retirou o órgão de Kirak de dentro dela e jogou no igarapé, onde se transformou em peixe, e ainda modelou um novo pênis, de paxiubinha ou de barro<sup>55</sup>.

O esboço básico, em torno do qual existem variações, merece alguns comentários. Primeiro, a mulher será esculpida a partir do âmago de pau duro (M2.2 e .3). A dureza do material aproxima a madeira aos ossos (e outro material duro corporal que, às vezes, é mencionado, por exemplo, as unhas), em que a reconstituição do corpo de Kirak sempre se apoia e evoca até os caroços da criação dos povos. Na verdade, duas vezes mencionam-se materiais complementares, da mesma espécie, que servem a Kirak, sendo que Kurau uma vez especificou o cabelo (de patawa) e o olho (de bacaba) (M2.3). Alguns relatos também esclarecem que o corpo da mulher estava completo (na última variante, o narrador gesticulou, indicando seios e vulva). Tamakori rezou o corpo de madeira e este se transformou numa mulher pequena, que ele colocou dentro de um tubo, no mesmo lugar do pacote da fumaça, no teto. Ou seja, no lugar de se guardarem pertences pessoais.

De qualquer modo, a pequena ficou guardada e escondida aí, sendo o tubo uma zarabatana (M2.5), ou uma taboca (mais comum). Ela se destinava à esposa do seu feitor, o que explica o lugar em que foi colocada. Mais difícil

---

54 Existem, como é sabido, muitas outras versões, deste motivo, nas Américas (Lévi-Strauss 1974b: 217; para uma associação entre madeira dura e carne animal, Lévi-Strauss 1970: 165). Há indícios para uma associação semelhante, mais adiante. O tema das “mulheres vegetais”, da madeira dura ou mole, concentra-se nas Guianas (Lévi-Strauss 1974b: 235).

55 Provavelmente trata-se de um “jeju preto”, segundo afirmou João. O jeju tem a característica saliente de que é um peixe de uns trinta centímetros, bem reto, o que pode realmente evocar o membro arrancado. Curiosamente, quando falta água no lugar em que vive, o peixe é capaz de sair no seco, e andar pelo mato à procura de outras águas (Santos 1981a: 42-43).

de entendimento do que o lugar, revela-se a taboca ou zarabatana, embora sejam ambos materiais em que cabia perfeitamente um objeto alongado de madeira, que permitia a visão através de uma das laterais. Talvez haja uma associação com as flechas da zarabatana, de madeira dura e igualmente finas e alongadas. Seria difícil imaginar uma associação que aproximasse flecha e mulher de madeira, a não ser algo um tanto quanto grosseiro como um instrumento útil em mãos de um caçador. Outra possibilidade conjectural seria um tubo semelhante a um objeto fálico, uma espécie de pênis de Tamakori. A favor desta associação instrumental, além do que veremos mais adiante, é o fato de que Tamakori não gosta de sexo e não se engaja na atividade sexual! A sua mulher restringe-se a uma *nabatsawa-h3*, algo como uma esposa-intenção, que desempenha meramente as tarefas femininas práticas. Em contrapartida, é possível aduzir algo à analogia peniana, porque Tamakori se responsabiliza totalmente pela fertilidade das mulheres e da sua própria, introduzindo a criança na mulher, sem relações sexuais, embora não saibamos que método usa como alternativa. Neste sentido, as conjecturas poderiam até ser complementares: uma espécie de reprodução não-sexuada mas que passa por um pênis substitutivo para produzir uma mulher, necessária à complementaridade sexual da humanidade.

Kirak desempenhava as tarefas atualmente femininas na divisão sexual de produção. Isto reforça a sua identificação com os humanos como um todo, como já assinalado, os dois gêneros sendo representados, mediante as suas atividades, em relação com o unívoco Tamakori. Por outro lado, Kirak, indubitavelmente, é um homem, mesmo quando os dois irmãos moravam na mesma casa e a falta mais óbvia concernia a uma mulher. Primeiro, Kirak não demonstrou grande habilidade nas atividades domésticas (queima o dedo duas vezes), que incluíam fazer caiçuma, e tal fato provocou o riso da mulher. Esta, então, literalmente ‘nasceu sabendo’, naturalizando o saber, sendo provavelmente, desde então, mais competente. Segundo, Kirak não se moderou, querendo ter logo relações sexuais com a mulher (ela presumivelmente adquiriu proporções normais, embora ninguém mencione como isto se deu). Ela foi quem o avisou para ter comedimento, e esperar Tamakori, mas Kirak se impacientou (em contraste com o riso introdutório que a denunciou, a mulher é a mais discreta e paciente aqui). Tal atitude não ficaria mal para nenhum Kanamari, que tem o sexo e namoro como uma das suas áreas de maior interesse diário.

O comportamento de Kirak se enquadra na ideia de que os irmãos (e irmãs) se equivalem, até certo ponto, e que, especialmente numa situação como esta, justifica-se que um irmão solteiro tenha um certo acesso à mulher do seu irmão. No entanto, de modo análogo ao que chamei a necessidade de complementar a transformação inicial, a invenção de Tamakori não se completou ainda, a aparência engana. Exatamente no momento de “sair o leite dele”, a vulva se fechou, Kirak se afastou e perdeu o pênis. Ou seja, Kirak não atingiu o clímax. O que o privou tanto do prazer e satisfação, quanto, implicitamente, da possibilidade de se reproduzir. Portanto, a primeira atividade sexual não produziu nem prazer, nem a modalidade de reprodução sexuada. Tamakori corrigiu estes problemas depois, sendo que ele refez o órgão de material apropriado. O peixe em questão, habitante de igarapés, obviamente exibe alguma semelhança com o órgão masculino e carrega o apelido de *Kirak napua*, o pênis de Kirak.

Provavelmente o episódio da perda do pênis relaciona-se com a observação citada de Kurau, que Kirak se parece “com nós” e “nós ensina”. O saldo positivo do seu ato concerne à mudança no órgão genital feminino, que deixa de apertar o homem até arrancar o seu pênis, introduzindo um “safe-sex” entre os Kanamari. A introdução do sexo e sua importância se depreendem do fato que Kirak não demora nem um pouco em “foder” com ela, e em nenhum momento cogita de mandá-la executar as tarefas domésticas com as quais se ocupava imediatamente antes. Logo em seguida, no entanto, modifica-se a situação, e Kurau comenta que nenhum homem nunca mais se dedicou a tarefas como fazer *kuya*, depois da existência da mulher. A voracidade da vontade de Kirak expressa, num certo sentido, a proeminência do plano sexual, embora parcialmente seu desejo possa ser atribuído à abstinência até então vigente. De qualquer modo, o seu apetite sexual abriu o caminho para a reprodução sexuada, papel para o qual não se dedicaria Tamakori, se levarmos a sério as informações de que evita a atividade sexual. Neste caso, o desejo irrefreável se comprova imprescindível, instaurando o sexo e a reprodução humana. Em contrapartida, a perda do órgão masculino não deixa de ser um aviso da necessidade do controle da sexualidade humana, por parte do gênero masculino. Ou seja, o mito sugere que a sexualidade pura não existe, mas que ela deve ser exercida como um ato social que se relaciona com as diferentes capacidades de agenciamento dos gêneros (Olschewski 1922: 90).

### *o mito do sedutor Peixe-boi*

Num mito com o qual Kurau relacionou o mito da mulher de pau, esta ocupa realmente a posição de esposa de Tamakori, tomando conta das tarefas femininas. Neste mito do Peixe-boi, ela se revela menos prudente e mais voraz, embora de forma diferente. Ela aconselhou Kirak a não consumir o seu desejo, para que Tamakori abrisse o caminho, porque sabia da voracidade do seu aparelho genital. Tamakori removeu o pênis amputado e liberou a sexualidade humana, especialmente a feminina. Logo, o mito seguinte gira em torno disto, porque a esposa de Tamakori entra numa relação exclusivamente sexual com o Peixe-boi, *Tsupuna*, com quem se encontrava quando ia tomar banho na beira do rio. Os relatos, ademais, ressaltam que a relação era intensa e que ela “foder muito” antes que Tamakori desconfiasse e tomasse uma medida para descobrir a relação<sup>56</sup>. A escolha deste parceiro torna-se mais compreensível quando lembramos que este animal aquático, de hábitos tranquilos e mais solitários, já se definiu, na hora de sua criação, como uma anta que não boiou. Esta última figura mais costumeiramente como animal sedutor e joga o mesmo papel na mitologia Kanamari. Como variante combinatória do sedutor terrestre, o Peixe-boi caracteriza-se enquanto Anta ‘aquática’ e, inversamente a esta, pode ser considerado como Peixe-boi ‘terrestre’.

As várias versões de que disponho convergem, em grande parte, sobre o enredo central. A mulher, esposa de Tamakori, ocupava-se da casa, por exemplo fazendo *kuya*, e os homens se dedicavam às suas tarefas. Ou seja, evidencia-se que basta a presença de uma mulher para que a divisão de produção sexual se instaure imediatamente. Quando ia tomar banho, ela levava uma cuia, emborcava-a e batia no fundo para que o som chamassem o amante. Não fica claro qual dos dois iniciou a relação, mas o chamamento partia dela e, sem dúvida, ela se mostrou ávida em manter relações sexuais. Quanto ao instrumento de chamada, sem querer entrar em grandes elucubrações,

---

56 O mesmo narrador observou, consistentemente, que, em matéria de sexo, a “mulher aguenta mais”. Ela é mais resistente e detém uma capacidade maior de fazer sexo; por exemplo, de manter relações com mais de um homem na mesma noite, ou, segundo uma notícia, que o informante jurava ser verdadeira, no caso de uma adolescente, de ter ido para a roça, com vistas a fazer sexo, com doze homens.

pelo menos alguns reparos são passíveis de serem feitos. Primeiro, o uso deste utensílio não chama a atenção do marido porque pertence aos objetos domésticos usuais de uma esposa. Segundo, João Manelão atesta que se trata de um meio eficiente de propagar o som – “tum, tum” – e chamar alguém, atingindo uma boa distância. Há razões práticas, portanto, que indicam a escolha do meio como adequado.

Quanto a outras conotações e eventuais implicações, inspirados pelo sistema de diferenças entre cuias e outros instrumentos semelhantes construído por Lévi-Strauss, não são fáceis de demonstração segura. Uma possibilidade seria pensar no contraste com a cuia cheia, particularmente com caiçuma, que ela se encarregava de fabricar, mencionada no mito de modo explícito. Ao contrário da função deturpadora de produzir um som que atrai um animal sedutor, com a cuia vazia e emborcada, com finalidade estritamente sexual, a cuia cheia de *kuya* é servida ao marido como complemento essencial feminino à refeição. Ou seja, uma cuia na posição normal e cheia de caiçuma marca a dedicação da esposa ao seu marido, cumprindo seu dever conjugal mediante a transformação do alimento cru em cozido. Um contraste com a mulher da cuia vazia que se excede numa sexualidade ‘animal’, em detrimento do seu papel conjugal social. Esta associação diverge do sistema Lévistraussiano (1974b: 457,470), mas a ausência de material comparável não autoriza a sua aplicação. Em contrapartida, o contraste se refere ao uso comum, cotidiano e prático, imediatamente acessível como associação.

Tamakori inicialmente não percebeu o que acontecia na beira d’água, ele se ocupava com o seu “trabalho”. Assim, parece que ele cumpria o seu lado no casamento, pelo menos neste aspecto. Ele desconfiou em algum momento, e na versão de Djo’o (M41.3), constatou mesmo o fato, enquanto que nas versões de Kurau ele tomou medidas especiais (M41.1 e.6). Tamakori resolveu retirar o sexto dedo de sua mão para transformá-lo numa espécie de pica-pau. Na medida em que Kurau fala do “nossa dedo” (no espaço entre o polegar e os outros quatro dedos), o próprio corpo de Tamakori serve de parâmetro para o corpo humano. O corpo humano se espelha no modelo corpóreo de Tamakori, apesar dos traços que o marcam como ser único. Além disto, um dedo também é passível de ser traduzido, num plano mais abstrato, como um objeto alongado e arredondado, como o é o tubo para a mulher de madeira e o pênis de Kirak. Estes elementos se assemelham e, talvez sob o risco de estender demasiadamente as analogias, arrancar o dedo

evoca, por implicação, o órgão sexual de Tamakori. Como ele não poderia arrancar o próprio membro – sob pena de deixar os homens sem o órgão fundamental para a reprodução – o dedo o substituiria porque abre um espaço mutilado na mão sem, contudo, perder a sua utilidade.

Esta interpretação ‘fálica’ ganha, em alguma medida, reforço, se considerarmos que já expus a predominância da sexualidade no mito. Também, vale lembrar que, em vários momentos, narradores aventaram que Tamakori não se engaja em atividade sexual e não utiliza seu membro para este fim. Neste mito ninguém se referiu dessa maneira a este detalhe singular, mas isso deriva, provavelmente, de como se encara o caráter não ‘domesticado’ da sexualidade feminina. Levando-se em conta este comportamento, o fato enfraqueceria a oposição delineada, porque fornece pelo menos algum motivo atenuante para os atos de busca de satisfação fora do casamento. Um meio de reprodução não sexuada para vigiar a sexualidade feminina.

A transformação do dedo de Tamakori em um pássaro constitui um meio bastante ágil de vigiar os atos da esposa. O pica-pau em questão recebe o nome onomatopeico de *orohkoko* em Kanamari e a sua aparência é descrita como a de uma espécie maior, de cabeça vermelha. Vale notar que esta espécie de vigia pertence à categoria de pássaros que frequentam o tronco de árvores, exercendo aí uma ação que tanto modifica a madeira (evocando a origem da vigiada), como produz um som semelhante à cuia emborcada. Entre os Airo-Pai, o mesmo pássaro cavou o buraco bem no meio da forquilha da madeira da primeira mulher, dando origem a sua vagina (Olschewski 1992: 77). No mito em foco, entretanto, somente há referência ao seu canto e não a essas ações possíveis. O pica-pau ficou à espreita do outro lado do rio, um bom posto de observação, confirmando o adultério. Ele levou a notícia do fato ao “pai” e “dono” (denominação interessante à luz da discussão anterior), em uma versão sendo encontrado capinando a roça. O uso destas denominações traduz também uma relação de autoridade exercida por Tamakori, que contrasta fortemente com o completo rompimento que se efetua entre Kirak e seu membro amputado.

Tamakori desejava vingar-se, para tanto precisando de preparar suas armas, e os dois irmãos se empenharam na tarefa. Numa versão, ele mandou a mulher capinar a roça até à noite (tarefa também feminina), para ocupá-la o dia todo, de modo a poder fabricar em casa um arpão (consistindo, aparentemente, de duas partes) e a corda de tucum. Na variante narrada por

Kurau, em Kanamari, eles tomaram como bico do arpão o bico de uma ariramba pequena, um pássaro pescador de bico alongado. O pássaro chama-se também martim-pescador e emprega-se como um projétil para mergulhar e espetar a presa no bico (Santos 1979a: 314-315). Boas qualidades para o bico de um arpão a ser lançado. A cooperação, neste ponto, entre os dois irmãos, sob o comando de Tamakori, mas, novamente, com a ajuda indispensável de Kirak, salienta a solidariedade entre os dois, no confronto com um sedutor externo que lhes usurpa, na surdina, o direito de acesso à mulher e esposa da sua unidade sociocultural básica.

Na versão de Djo'o, o truque de Tamakori consiste em fingir que vai matar tartaruga, enquanto a mulher fica em casa, preparando *kuya* (M41.3). Para Kurau (M41.3), ele manda a mulher capinar de novo, para passar o dia na roça. Livre da presença da mulher, Tamakori enganou o Peixe-boi para o atrair à praia (a última variante citada contém o maior número de detalhes e será o fio condutor aqui). Tamakori mandou Kirak se pintar como uma mulher e este até amarrou o pênis para trás, escondendo-o, para imitar melhor a aparência feminina. Tamakori se escondeu na beira, um pouco mais em cima, pronto para lançar o arpão. Note-se, de passagem, que a divisão de tarefas é coerente com as posições anteriores assinaladas no mito de origem da escuridão. Kirak chamou o Peixe-boi, deitado na beira mas com as pernas dentro d'água, e, à medida que este se aproximava “para fazer mesmo”, ele recuava para o seco, com a finalidade de possibilitar a Tamakori jogar o arpão. Tamakori acertou, ferindo o animal, que “quase morre”, mas conseguiu escapar assim mesmo para dentro do rio.

O Peixe-boi mora dentro d'água, em um mundo à parte. Lá vivem vários animais aquáticos, como o boto, o jacaré, cobras, e há uma casa, aonde o Peixe-boi se refugiou. Bem lá embaixo não tem mais água, é como uma área separada da beira e da terra, mas em relação de analogia, tanto assim que Djo'o fala do jacaré como o cachorro de lá e que o Peixe-boi acabou entrando na casa por uma janela que o seu pessoal abriu para ele. O grupo, solidário com seu coabitante, prendeu a corda ainda atada ao Peixe-boi, para que as puxadas de Tamakori não surtissem efeito. Para soltar a corda, este também apelou para o seu pessoal. Primeiro chegou um pato ou “Patinho”, chamado *Kohpo*. O pássaro em questão habita a superfície das águas, mas, pelo menos na oportunidade em que assisti duas canoas caçando um exemplar, ele submerge e não demora muito para boiar de novo. Não surpreende,

então, que o *Kohpo* não tenha alcançado o fundo e Tamakori tenha precisado chamar outro ajudante.

A solução vem na forma do *Ihtakirakom*, a espécie menor de Lontra, doravante chamada de Lontrinha (algumas versões aludem direto à sua participação e omitem a primeira tentativa que falhou). Ele sim (é homem-macho e Gente-animal), chegou lá embaixo, onde, como diz Djo'o, tem areia e não água. A Lontrinha, de fato, se presta muito bem para este papel, já que ela conhece o povo lá da “maloca de baixo” e o rio é o habitat em que se movimenta com grande facilidade. Mais, o animal sedutor na origem dos queixadas será a espécie maior de lontra, deixando em aberto a participação da lontrinha a favor do traído. Na primeira tentativa ele ainda falhou, mas na segunda se esforçou muito para alcançar o fundo. O pessoal do Peixe-boi o recebeu com desconfiança, eles estavam muito zangados e propuseram até matar a Lontrinha (com cassetetes).

A Lontrinha começou a chorar e a lamentar-se junto aos parentes, particularmente à mãe do Peixe-boi. Com esta tática ela escapou de ser morta pelos animais perigosos que habitam o fundo, sob a liderança do boto (um “dono de animais” no domínio da água, considerado perigoso). A Lontrinha até reclamou com a mãe que “sua irmã” não cuidou direito do seu *idoko* (indivíduo mais jovem portador do mesmo nome), ou do seu *itsakwa* (seu ZS, genro). Ou seja, o homem-animal usou termos que indicam uma relação possivelmente próxima, mas também ambígua por não ser claramente consanguínea<sup>57</sup>. O Peixe-boi já morreu e a Lontrinha utilizou um pretexto para examinar melhor o corpo, mas ao invés de ver a ferida, viu como a corda estava enrolada e deu um jeito de liberá-la. Antes de mergulhar, ela combinou com Tamakori que, ao mexer a corda, o pessoal lá na beira deveria puxar com toda força. Isto aconteceu e conseguiram trazer o corpo para a terra. A Lontrinha correu para se livrar da ira dos parentes e boiou, quase morta, na superfície. Devemos lembrar que, como diz Djo'o, as personagens animais transformam-se em gente lá embaixo, inclusive a Lontrinha e o Peixe-boi, tratando-se sempre de Gente-animal.

---

57 Parte deste diálogo se encontra em Groth (1985: 102), como exemplo da estratégia narrativa Kanamari, que repetem os diálogos entre os protagonistas como se tivessem falando um ao outro naquele momento. Vale assinalar, que ela, em diferentes pontos, traduz os recursos linguísticos para a indicação do tempo passado próximo e distante, ao citar frases do discurso dos informantes.

Agora Tamakori vai concluir sua vingança. Ele matou o rival como se faz até hoje e o tratará como um animal de caça. Na variante de Djo'o, Tamakori tirou a carne para a salgar e depois a utilizar batida, na folha. Este tipo de comida consiste em bater bem a melhor porção da carne de um animal e empacotar, da mesma maneira como se faz com o peixe na folha, já referido. O prato constitui um item alimentar de destaque para os Kanamari, que somente o preparam quando há abundância de carne. A especialidade é preparada diretamente sobre o fogo e as folhas só serão retiradas após toda a carne estar pronta. Tamakori serviu o prato à sua mulher, como se fosse um evento significativo. Uma vantagem prática adicional do prato é que a esposa não assistiu ao preparo do pacote, somente viu a carne na hora de consumi-la, e não desconfiou. Ela só descobriu a morte quando tentou chamar o Peixe-boi de novo, no rio.

A versão de Kurau difere um pouco mas mantém o mesmo princípio. Tamakori derreteu a banha e a deu para comer à esposa. Ora, os Kanamari apreciam particularmente a banha dos animais e sempre avaliam a sua quantidade numa caça. Neste caso, Tamakori esperou a mulher terminar de comer para se dirigir a ela e comunicar-lhe que acabara de se deliciar com a carne do Peixe-boi, com quem ela mantinha relações sexuais. Contado deste modo, o uso da banha lembra, em alguns aspectos, a prática do “Adjaba”, em que também se consome algo não desejado, no âmbito de uma rivalidade entre um homem e uma mulher. Por outro lado, a diferença maior reside em esta prática ser uma disputa aberta, mesmo que, muitas vezes, se surpreenda o outro para servir (até enfiar) uma comida geralmente ruim. De qualquer modo, Tamakori mostra-se bem capaz de matar a Gente-animal e tratá-la como a caça que será no futuro. Djo'o afirmou que não aparece mais nenhum outro Peixe-boi, isto é, definiram-se as relações com alguns animais potencialmente sedutores do domínio das águas. Vale reparar que tal fim elimina, provavelmente, esta fonte de sexualidade mais ‘animal’ que não interfere diretamente com a sexualidade feminina.

### *a caça à mosca*

Aqui necessitamos de um pequeno desvio, à primeira vista curioso. Uma vez, Djo'o contou rapidamente algo em Kanamari, numa fala em que figurava Ritinha, o *Tsupuna* (Peixe-boi), mas em que também se referiu ao

*manaron, taabi e bim*. Quando pedi explicações em português, ele resumiu o mito do Peixe-boi. Perguntei, então, sobre o *bim*, o mutum, e como entrava nesta história. Após alguma confusão, estabeleceu-se que Tamakori estava caçando, ou melhor, matava e produzia caça de um modo deveras singular. Tamakori abria o seu pênis, a mosca *manaron* entrava e Tamakori a matava, colocava todas as moscas numa carreira, para rezá-las e transformá-las em mutum, nambu e cujubim. Esta era a comida de Tamakori. Dias depois, Djo’o acrescentou que Tamakori chamava o *manaron* para comer dentro do pênis, matando-o ao fechar o órgão. A impressão que dá, é de que a referência à técnica de Tamakori seja, talvez, anterior ao episódio do Peixe-boi. O método sexuado de caça estabeleceria um contraste com a fabricação, provavelmente até com a invenção, do arpão, que seria uma resposta à sedução sexual oriunda do domínio aquático, ajudando a definir também alguns dos seus habitantes como caça potencial.

Vimos que, na época da Gente-animal, Tamakori escapa ao dilema entre a fome e o canibalismo que impera para os homens em outros mitos (capítulos anteriores). Também vale destacar a facilidade aparente deste caçador, que, não obstante capturar uma caça de qualidade inferior, parece fazê-lo facilmente, além de transformá-la em caça de qualidade média, comparada com a caça de grandes animais como o peixe-boi, mais raros, e que, como o mito mostrou, exigem muito mais esforço (a mosquinha em questão é abundante). A ideia de comer mosca, é bom que se diga, é menos estranho do que parece. Reporta-se a prática para outras áreas das Américas, onde participou, com um peso considerável, na dieta de algumas populações préhistóricas. Sabe-se que na América do Sul a entomofagia existe e os insetos podem ser importante uma fonte de proteína (Huyghe 1992). Uma interpretação adicional consiste em considerar como um aspecto importante do mito a invenção da arma e da técnica de caça, bem como a definição da própria. Ao presentear à mulher o prato especial (como veremos adiante, este traço é constante, o que parece marcar o prato como uma comida excepcional e significativa nas relações entre homens e mulheres), o amante se consome sob forma animal, o que antes teria sido um ato bem mais canibalístico.

Outro aspecto curioso, que merece um aprofundamento, concerne ao uso do pênis como instrumento de matança, instrumento de caça. Quando, finalmente, aparece o órgão e não uma das analogias que distingui antes, ele se revela um meio de morte, para atração de fora para dentro, em contras-

te com o meio normal de reprodução, mediante a ejaculação do sêmen. É como se o pênis de Tamakori funcionasse ao contrário de um pênis humano normal, ao atrair formas de vida para dentro de si e as expelir mortas. Esta mudança de função acaba por fornecer carne de caça, o que, como é óbvio, também compete aos homens como contribuição fundamental na divisão sexual de produção. O modo sexuado de caça evoca, em contrapartida, o episódio do pênis de Kirak, que perde o órgão e “morre”, numa estreita analogia com o pênis de Tamakori e a vulva da primeira mulher. Tudo se passa como se o uso do pênis de Tamakori permanecesse num estágio equivalente ao órgão feminino, antes de se remover a periculosidade que ainda contém, após a transformação inicial da sua origem. Esta ideia se mostra consistente com a noção de que Tamakori relaciona-se mais com a ação transformadora e as condições primordiais contínuas, do que com a matéria que é transformada. Tamakori associa-se com a modalidade inicial de reprodução, a transformação não sexuada no cosmo, abrindo o caminho para a modalidade sexuada de reprodução.

Talvez se possa pensar numa analogia entre a reprodução humana, o que inclui o uso normal do membro masculino na atividade sexual, e o uso diferenciado por parte de Tamakori, mas que também compartilha das atividades masculinas fundamentais. Ou seja, talvez seja válido entender o uso singular do pênis como uma analogia entre sexo e caça, ambos essenciais na intermediação entre os gêneros. O funcionamento normal do sexo garante que com o sêmen o feto cresça no útero feminino, um “trabalho duro”, segundo os homens, e que exige um número razoável de relações sexuais. Tamakori constitui a grande exceção, ao não se empenhar nesta atividade, mas se caracteriza como excelente caçador, dirimindo qualquer dúvida sobre sua condição masculina. Se, como asseveraram muitos comentários relativos a outro contexto e não a respeito deste mito, Tamakori não gosta de sexo mas, por outro lado, coloca diretamente a criança dentro da mulher, fica menos estranho que ele possa usar o seu membro como instrumento de caça eficiente, já que a transferência de sêmen e a entrega de caça constituem duas tarefas básicas masculinas por excelência, análogas, o que não é o mesmo que afirmar que são substituíveis. Evidentemente, as mulheres esperam as duas coisas dos seus maridos, e, a acreditar nas observações das mulheres, um bom caçador consegue mais facilmente um bom casamento. Tal qualidade, entretanto, compõe somente uma parte do complexo de traços que indi-

cam a maior ou menor atração prática exercida por um homem. Atualmente, por exemplo, a capacidade masculina de produzir borracha, ou madeira, que assegura a compra de manufaturados, revela-se de grande importância. A habilidade na caça certamente constitui parte significativa desta avaliação, talvez mais relevante no passado e por isso preservada nos mitos, mas não se limita a este fator. Por fim, voltando ainda ao caso em foco, pelo que entendi de Djo'o, a mosquinha em questão seria de um tipo de mosca que é atraída pelo suor e penetra nos orifícios. Por outro lado, João Manelão afirma que ela costuma voar em torno de uma surucucu das mais venenosas ("de boca podre"), dando a impressão que a cobra morreu. A primeira observação explicaria porque a mosca entra na abertura, mas a segunda associaria o membro de Tamakori a uma periculosidade excepcional.

### *Wahpaka e a sedução da Anta*

Depois deste desvio, seguirei com o mito com o qual Djo'o prosseguiu, ao terminar o mito do Peixe-boi, a história de Wahpaka. Tal associação se comprehende de imediato, pois no mito figura um segundo animal sedutor – o seu companheiro de criação que, como já referi, não submergiu mas boiou – i.e. a anta. Vale assinalar que estamos saíndo das aventuras de Tamakori e Kirak: os protagonistas humanos prefiguram uma família indígena normal, mesmo que os tempos ainda sejam extraordinários. Uma versão mais elaborada de Djo'o inicia-se com uma família de "primeira gente", morando numa casa, em uma clareira, e com os seus componentes desempenhando normalmente suas tarefas. Um dia, a filha solteira visitou um igarapé e uma Anta chamou sua atenção. A última estava no outro lado e trouxe uma grande pera de *warapikom*, mas ela aceitou o presente e logo mantiveram relações sexuais (pera é a palavra que os Kanamari usam para cesto). O narrador confirma que Wahpaka era "sabida", e que deixou uma pera vazia por aí, nessa mesma área. Ou seja, ele sugere que o movimento inicial partiu da moça e que a Anta se aproveitou de uma oferta velada. Esta combinou retornar em cinco dias e Wahpaka levou a pera com buriti para casa, onde ela, a mãe, o pai e o irmão consumiram as frutas.

Ninguém da família sabia o que acontecera. Wahpaka foi tomar banho e pintou a cara para cantar Warapikom depois. Menciona-se que a mãe varria o terreiro e que o pai pescava antes que a Anta retornasse. Ora, tra-

ta-se de uma situação familiar de gente “como nós”, e com o referencial sociocultural desenvolvido. Em alguns momentos os narradores explicitam as funções rotineiras dos membros da família e também a coleta de fruta, por parte da moça, cabe no quadro de normalidade. Para expressar sua satisfação, Wahpaka se embelezou e cantou Warapikom, festa em que se celebra a abundância de comida, inclusive de frutas. Nas festas e nos rituais as mulheres recebem boa quantidade de produtos do mato, como Wahpaka. O presente da Anta encaixa-se, assim, num dom que um homem gosta de presentear e uma mulher deseja receber. Atualmente, as mulheres exigem presentes dos maridos e, ou namorados, o que, às vezes, pode ser claramente relacionado com a troca de favores sexuais (particularmente no caso dos namorados).

É sabida a preferência da anta pelas frutas do mato e a força formidável de que este grande animal dispõe. Neste sentido, à luz do seu papel como fornecedor de frutos, estabelece-se uma analogia com o mundo das relações sociais. Nas variantes mais curtas, em especial, este aspecto diminui em saliência. Por exemplo, na versão de Pairo, a Anta simplesmente visitava a moça à noite, no seu mosquiteiro, na sua casa. Aqui se põe mais acentuadamente um outro aspecto concomitante, ou seja, a Anta possui um órgão sexual descomunal e isto atraiu a moça. Em outros termos, seu aspecto mais destacado é a capacidade sexual, e quando o mito se condensa em seus aspectos mais essenciais, isto é resguardado. Por implicação, o potencial sexual está em primeiro plano, sendo que a troca mais social dos dons das frutas complementa a força sedutora da Anta. Esta potência alcança um tal nível que a moça engravidou logo no primeiro encontro. Poderíamos até especular que, pela teoria da construção do feto pelo sêmen, a quantidade deste “leite” também fosse fora do comum e facilitasse a concepção<sup>58</sup>.

---

58 Além do mais, segundo João, para engravidar postula-se a necessidade da mulher também atingir o clímax. Se for confirmada esta teoria, automaticamente Wahpaka desfrutou do membro da Anta para sua satisfação. É possível que ela tenha uma relação com os fluidos femininos. Entre os Airo-Pai, Tukano ocidentais, o feto é formado pelo aporte de esperma em conjunção com os fluidos uterinos (Olszewski 1922: 86). Entre os Wari', as secreções vaginais durante a relação sexual são conjugados ao sêmen, promovendo a identidade sanguínea (Vilaça 1992: 116). Ou seja, ao que tudo indica, a teoria Kanamari conota uma participação mais efetiva da mulher na reprodução, complementando a ênfase substantiva masculina mencionada.

Ao retornar, a Anta trouxe uma pera cheia de bacuri, que na “fala do bicho” se chama *poriaro*. A Anta falava, mas de modo estranho, diferente da gente, característica de um animal com traços humanos e animalescos simultâneos. Ele chamou a moça para buscar a pera e voltou mais duas vezes (com patawa e *wapitso*), antes de carregá-la para o mato. A abundância de frutas era tal que só a Anta bebia água, ao passo que a moça só comia *warapikom*, sem precisar beber nada. O pai e o irmão rastrearam o casal, demorando para encontrá-los. Wahpaka fora atraída tão fortemente pela Anta que, ao ouvir o barulho dos caçadores, acordou-a para fugir de novo. O pai gritou-lhe que na próxima vez ela devia ignorar os sinais de perigo dos caçadores e Wahpaka disse que obedeceria. Na versão mais longa do mito, os perseguidores desistiram da caçada neste momento.

Deste modo, o casal se embrenhou um tempo no mato, sem que os perseguidores os alcançassem efetivamente. Trata-se, está claro, de um rapto consentido, uma sedução baseada no amplo fornecimento à jovem de dois itens requisitados na troca, que satisfazem uma mulher. Wahpaka ainda era solteira e representava uma fertilidade a ser aproveitada para a reprodução social, com o pai influenciando, pelo menos em algum grau, a escolha do seu parceiro de casamento. Ela, por outro lado, fora atraída pela abundância oferecida pelo maior animal mamífero da floresta, privando a família de uma peça-chave na reprodução humana e social. O pai de Wahpaka se irritou tanto ao falhar a primeira tentativa de recuperar a filha que até ameaçou matá-la, mas ela obedecerá quando ele encontra os rastros outra vez no mato e retoma a perseguição. Wahpaka não avisou a Anta e os homens mataram-na. A Anta estava dormindo no “baucheiro” (mata caída), como uma anta costuma fazer, enquanto Wahpaka tirava palha para uma pera. O caçador quase flechou a moça – não fica claro se intencional ou casualmente – e indicou que ela devia tapar o ouvido da Anta. Deste modo, o pai matou a Anta e começou a tirar o couro e a carne para levar. Wahpaka, entretanto, parece se arrepender e entristecer com a morte do companheiro. Ela chorou e pediu ao pai para cortar o “pombo”, “com couro e ovo”, isto é, o órgão sexual inteiro, que levou para casa e lá costurou com linha de tucum, para escondê-lo da família e recriá-lo furtivamente.

Ao que parece, o pai e seu ajudante não teriam conseguido matar a Anta sem a ajuda da filha, mas a opção desta pela sociedade não se revelará através de uma adesão ao campo do social e suas regras. Desde o início, de-

pois da morte, ela planejou criar o pênis do companheiro. Quando a mãe perguntou se ela já havia comido toda a carne, ela mentiu. Ao invés de voluntariamente comer o membro e cortar definitivamente a relação com o animal, ela criou a sinédoque por excelência do animal. Colocou o membro numa pera seca e cobriu-o com folhas para escondê-lo, recipiente bastante apropriado em face do apelo que exerceu no começo da relação entre a moça e a Anta. Esta última não demorou a crescer e logo frequentava a rede da primeira à noite, enquanto de dia dormia num amontoado de mato caído, à beira do terreiro. Wahpaka, à guisa de desculpa, dizia que não ia dormir ainda para brincar um pouco com seu jacaré. A variante resumida frisa algo, implícito neste comportamento, ou seja, como se divertia à noite, ela não queria trabalhar na roça e preferia dormir de dia.

Em outras palavras, ela trouxe a Anta escondida para o espaço social e negligenciou, de novo, suas funções regulares dentro do grupo social, em razão do excesso de sexualidade natural importada para o interior deste. Wahpaka persistiu em não assumir seu papel social correto e não cumprir as suas tarefas. Por sua vez, a Anta se movimentava entre o limite do espaço social e o seu centro, sendo a casa, no cotidiano, marcadamente feminina. Um dia a mãe varreu o terreiro – algo normalmente feminino, mesmo fora da casa, e sobre a mãe parece não incidir nenhuma dúvida a respeito da correção do seu desempenho – quando se deparou com o amontoado onde dormia a Anta. Ela se propôs a remover o material, mas a Anta reagiu e bateu com a cabeça na “quarta” da mulher. Esta agressão provocou a mãe, que esquentou água na cozinha – aquele tipo, a vasilha de cerâmica, cujo uso para este fim exige mais lenha e esforço do que uma panela de alumínio – e jogou-a quente no animal, causando sua morte.

Assim, trazer a Anta para dentro da sociedade, em vez de retirá-la para o mato, também não solucionou a contradição ensejada por um animal excessivamente sexual e ‘natural’. Como no espaço interno social predomina, no cotidiano, o lado feminino, a mãe, consciente de suas tarefas, esbarra no intruso, no decorrer do seu desempenho normal. O fogo e o esquentar de água costumam servir para cozinhar a carne de caça morta, a famosa transformação do natural em estado cultural pronto para o consumo, e dificilmente há algo melhor para funcionar como arma de uma mulher em defesa da sociedade contra a penetração natural que a ameaça. Deste modo, o pai perseguiu e matou a Anta como caça, no mato, e a mãe se empenhou

em matar a Anta no seu espaço, e com os meios que lhe são próprios. Com a morte, ocorreram os sinais que, segundo os Kanamari, acompanham a morte de uma pessoa e até de uma caça grande (trovoada, chuva, vento grande). Wahpaka se encontrava no mato, com outras pessoas, à procura de *warapikom*, num momento significativo, em que ela mesma saiu para coletar as frutas, tendo em vista que a Anta havia se estabelecido no espaço social.

Os sinais meteorológicos avisaram-na e ela compreendeu imediatamente o que acontecera. Triste, retornou à casa, sem trazer nada, até que a sua raiva passou. Wahpaka pediu e recebeu urucu, e pintou sua cara e a perna, terminando por se decidir a se tornar uma espécie de gavião. A mãe ainda tentou impedi-la, mas não conseguiu, e ela e o pai ficaram com pena da filha. A pintura de Wahpaka se assemelha àquela do gavião e este se denomina com o mesmo nome. Ou seja, não há solução para a contradição entre o excesso de sexualidade natural e o mundo social, e a única via de saída para a moça, com perda óbvia para a sociedade, é se tornar um animal associado à anta: este gavião acompanha a anta de perto e diz-se que até come seus carapatos<sup>59</sup>. Tanto a versão resumida de Pairo, como as variantes mais extensas, concordam entre si sobre o enredo básico da sedução natural e do fim da história, com a transformação da moça em gavião.

### *a atração da caça*

O nome de Wahpaka lembrou a João Manelão uma história um tanto diferente, que ouviu de sua mãe. Uma menina de três dias de nascida instruiu o pai a levá-la ao mato e ficar à espreita para matar caça. Ele levou a menina para a floresta, encontrou o coatipuru (*bada*) e o coati “vermelho”, e pediu o rabo deles. Depois, forrou o chão com folha de banana brava (também utilizada para fazer os pacotes de folha) e posicionou a filha numa forquilha de trilhas. Como a perna dela doía, ela gritava e isto atraía todo tipo de caça para o pai flechar. Este se preocupava com a filha porque não sabia que ela era “adivinha”. O cunhado (WB) não alcançava sucesso na caça e pediu ao pai que o deixasse levar a sobrinha, mas ele se empolgou tanto

---

59 Ví o pássaro uma vez, e ele tem o bico e pernas de cor entre laranja e vermelha, sendo de tamanho entre médio para cima.

na perseguição de uma anta que deixou a menina desprotegida. Uma anta a levou e Wahpaka avisava-lhe quando os rastejadores se aproximavam, em face do que a anta a jogava nas costas e fugiam. Nunca mais as pegaram.

As diferenças com a primeira variante discutida são grandes e óbvias, a começar pelo tema central do mito que gira em torno do sucesso na caça. Até hoje, segundo o narrador, um caçador que sai de manhã e se depara primeiro com um *bada*, sabe que tem sucesso garantido, ao contrário de topar com uma preguiça ou com um tamanduá pequeno. O que motiva esta associação com um coati talvez sejam as suas características de carnívoro diurno, ativo e ágil, tanto na terra como nas árvores (e anda tanto em bando como sozinho, dependendo do sexo e idade, Santos 1984: 217-219). Bem mais obscura é a associação com o coatipuru, uma espécie de esquilo. Lévi-Strauss propõe a função de “operador binário” para este animal e, embora também ignorando o fundamento da associação, ele conota a margem entre vida e morte (1981: 555). Para os Kanamari, avistá-lo significa que “vai morrer anta hoje”, prenunciando, então, uma boa caça.

Evidentemente, a menina se revela um prodígio, quando, recém-nascida, já fala e conhece a sua qualidade de atrair os animais, marcando-a como bem excepcional. Mais do que isto, ao mesmo tempo ela chora como um bebê, pela dor de uma perna que ainda não pode usar para andar sozinha. O choro, talvez, seja um som dos mais próximos aos sons animais e desperta a atenção da caça, garantindo uma abundância regular e tranquila. De certa forma, ganha-se a impressão de que a menina representa o estágio humano mais próximo do estado animal (recém-nascida, imóvel, chorosa), em contraste com a Anta da versão anterior (adulta, móvel, falante), uma figura que avança, do estado mais natural, na direção do social humano. A menina opera uma espécie de ponte humana na natureza, o que possibilita caça abundante (e bem assexual), ao passo que o segundo opera no plano de uma ponte animal na sociedade (em primeiro lugar, da sexualidade). As duas pontes se rompem (sem intenção ou intencionalmente), e o resultado se mostra semelhante à não recuperação de Wahpaka pelos seus parentes. Mas, é claro, a Wahpaka moça busca uma satisfação sexual desenfreada, ameaçadora das regras fundamentais de reprodução da sociedade. Os pais dela sentem pena porque ela ultrapassa o social e assume somente o seu lado ‘animal’. A atração e a transformação, de fato, são perigosas para a reprodução da sociedade.

A segunda Wahpaka também estabelece relações privilegiadas com a natureza, mas em nenhum momento intervém o nível sexual, ao contrário, ela é muito mais o produto de uma reprodução bem sucedida: um casamento, com filha. A ponta de lança humana beneficia a reprodução geral da sociedade com a caça fácil e rica, e a ação desastrada do cunhado prejudica todos (cuidando mal de sua ZD, potencial “nora”). Entretanto, nem tudo se perdeu: em tempos de penúria, de falta de sorte na caça, contar este mito de felicidade contribuirá para o sucesso na caçada do dia seguinte. Voltar a contar a história trará a sorte que fazia falta; contar a primeira versão deverá servir de lembrete para não se transgredir, de modo equivocado, a mesma fronteira entre a sociedade e a natureza. Neste sentido, as duas vertentes divergentes se complementam.

### *conclusão*

Iniciei este capítulo com a transformação da mulher de pau, tema recorrente em várias mitologias, mas que aqui parece adquirir certo caráter específico, na medida em que se relaciona com a função exemplar de Tamakori, tanto metafórica quanto metonimicamente – precisa casar e utiliza seu dedo para atingir o estado corpóreo atual –, mantendo, simultaneamente, distância ao não praticar sexo, e preservando a modalidade não sexuada de reprodução. Como visto, a discussão sugere que ele permanece ligado a esta primeira modalidade de transformação, sendo a atividade sexual inaugurada pelo imprescindível Kirak. Este, em contrapartida, mais próximo dos humanos e seus desejos, causa a segunda transformação corporal feminina, necessária para liberar a sexualidade humana e abriu o caminho para a modalidade da reprodução sexuada, o que implica a possibilidade de aumento de população e a sucessão das gerações.

Como se estivesse tratando de um modelo de um Djapa em miniatuра, o mito do Peixe-boi reduz o social a um esboço mímino: dois irmãos, a relação básica de consanguinidade, e um casamento, a relação efetiva de afinidade. Os irmãos cerram as fileiras contra a sedução externa, mediante um plano exclusivamente sexual e sem conotação de afinidade, e terminam redefinindo o sedutor como caça e rompendo qualquer relação social potencial com o mundo subaquático. Este enredo repete-se para o mito de Wahpaka. Observe-se, no entanto, que a mulher de Tamakori já era casada, não recebia

presente e não cogitou fugir com o amante, desempenhando regularmente as suas outras tarefas e, no fim, não há nenhuma indicação de que tenha havido uma mudança conjugal. O caso de Wahpaka inclui mais elementos sociais, uns por parte da Anta, outros de maior incompatibilidade entre a sedução e a vida social. A sexualidade excessiva não controlada termina com a eliminação do sedutor, mas também com a perda da filha que se transforma em acompanhante do amante.

O último aspecto reforça a compreensão do segundo mito de Wahpaka, como invertendo os traços perigosos que causam prejuízo para a reprodução do grupo, particularmente a sua atração fatal pela sexualidade, e modifica seu papel de deixar atrair na direção do não sociocultural, num pivô que atrai os habitantes deste mesmo domínio para si mesmo, em benefício da continuidade da reprodução material do grupo. A atração exercida se mostra fatal para os animais (inclusive a anta) e os ameaça com a morte, ao invés de eles ameaçarem a continuidade da vida de um grupo humano que também se parece com um Djapa em miniatura. Neste caso, o mecanismo favorável se desfaz pelo desleixo de um parente e ‘afim’ interno, num padrão que encontraremos mais adiante na Parte IV.

De todo modo, a introdução da modalidade de reprodução sexuada imediatamente causa o surgimento do problema do controle da sexualidade e, mais particularmente, do controle da sexualidade feminina. Os domínios subaquáticos e terrestres provocam ameaças à ordem social ao atrair, num apelo mais físico do que social, mulheres estratégicas para a reprodução do domínio sociocultural. A sexualidade suscita a questão de como se deve regulá-la no casamento, e como e quem deve exercer o controle. Aqui já ficou claro que as mulheres devem ser vigiadas e controladas pelos homens, e o próximo capítulo mostrará os limites deste exercício.

## **9. Mulheres, Homens, Queixadas, Cupins**

### *introdução*

Tamakori fabrica a mulher e esta comete um adultério que se restringe a uma troca sexual. Tamakori se vinga, mas a pune somente mediante o consumo involuntário do amante, transformado em carne de boa qualidade, e o casamento continua. Wahpaka se deixou atrair pelo excesso de

sexo (conjuntamente com comida apreciada) do seu amante natural, não se atém às suas obrigações sociais (pouco trabalha e não casa), e acaba se retirando da sociedade. Os relatos se mantêm ao nível da família (os pais) e do casamento mais diretamente afetado (Tamakori), apesar de que, não surpreendentemente, os casos também exemplifiquem duas variantes de sedução natural (adultério, recusa do casamento), que valem como modelo para a sociedade, em termos mais gerais. Neste capítulo, estendo a reflexão bem mais explicitamente para o plano da totalidade da sociedade e para as duas metades que a compõem. Em contrapartida, os dois mitos que fecham o capítulo, levantam a problemática dos gêneros mais em termos dos mitos que acabamos de examinar.

Se os mitos do capítulo anterior presumivelmente são amplamente conhecidos pelos Kanamari – somente Kurau não ofereceu espontaneamente o mito de Wahpaka, o que não quer dizer que não o conheça – aquele mais genericamente afeto à grande oposição complementar da sociedade, homens e mulheres, demonstra seu significado singular pela maior quantidade de referências e um número maior de narradores, até incluindo alguns menos representados no *corpus* maior (i.e. Aro, Muyawan e Tewin). A importância se mede também pelo seguinte acontecimento. Uma noite, Kurau contava vários mitos, por iniciativa própria ou à pedido, e quando terminou de narrar um, hesitou na procura de outro, para prosseguir. Sua mulher, que presenciara a gravação, na casa deles, não demorou em apresentar uma sugestão: “Kotsa”. Bastou esta palavra para o marido deslanchar a narrativa, como se fosse uma palavra que condensasse um mito inteiro. Neste contexto, parecia o mito de uma palavra só, todas as implicações sendo desencadeadas por ela (cf. Lévi-Strauss 1978: 144).

### *a origem das queixadas*

O início do mito diverge de uma versão para outra, mas persiste um traço invariante. As mulheres estavam sempre trabalhando na roça, às vezes referida como um pouco distante da maloca, e os homens não participavam no seu trabalho. As mulheres capinavam, ou brocavam e, pelo jeito, sempre aproveitando para tirar macaxeira. Na versão mais detalhada (M21.4), de Kurau, elas arrancaram macaxeira e trabalharam para fazer massa e botar em peras, no igarapé. Os homens estavam todos empenhados em trabalhar

a madeira para fazer banquinhos (hoje pouco comuns e de feitio dos mais simples). Ou seja, os dois gêneros aparentam se ocupar com tarefas que lhes cabem normalmente. Depois do trabalho, as mulheres foram tomar banho perto daí, e em algumas versões elas se pintaram neste momento, em outras ainda não. Em outras variantes, as mulheres tomaram logo a iniciativa de bater n'água com a mão e até de chamar logo “*Kotsa*”, “eu quero peixe *Kotsa*”. Neste caso, a iniciativa da relação partia das próprias mulheres. Trata-se, geralmente, de versões mais sintéticas.

Porém, uma versão bem elaborada, de Kurau (M21.1), difere deste ponto de vista, mas em compensação deixa muito claro que elas iam para a roça perder tempo, sem trabalhar, antecipando o que nas outras versões surge somente depois do primeiro encontro com as Lontras. Deste modo, as mulheres se surpreenderam com a chegada das Lontras, já cheias de peixe, e se refugiaram subindo nas árvores, na beira do rio. Já vimos no mito do Peixe-boi como o alto da árvore é um lugar de observação por excelência, e elas espiaram daí os *Kotsa*. Elas discutiram as suas intenções, tinham medo que quisessem matá-las, mas eles mostraram os peixes trazidos e uma, instigada pela irmã, criou coragem para descer. Logo descobriram as verdadeiras intenções, todas desceram e acabaram tendo relações sexuais com um dos *Kotsa*. Assim, neste início se atenua, pelo menos em parte, a transgressão delas, sua falta ocorrendo muito mais pelo não cumprimento das tarefas de roça, que em outras variantes aparece muito mais como resultado posterior. Mais do que isso, de um diálogo reportado numa versão resumida (M21.5), evidencia-se que as Lontras ameaçaram as mulheres, perseguindo-as para ceder a seus favores. Argumentaram que elas já haviam recebido peixe e, se não cedessem, eles iriam contar tudo aos seus maridos, e que estes iriam acreditar no ilícito, quer tendo havido ou não.

Em suma, a sedução das mulheres varia na medida em que se atenua a sua falta comportamental, embora, com exceção de uma versão de Kurau, permaneça alguma falha no desempenho de suas tarefas. Observe-se que não há nada comparável a uma falha inicial por parte dos homens. Por outro lado, os *Kotsa* se comportam num papel eminentemente masculino e já vimos algo sobre a troca de dádivas entre os gêneros. Kurau explicou isto com a maior clareza, comentando que eles trouxeram muito peixe, de todo o tipo, “para trocar com boceta”. Só neste momento ele lembrou da hesitação delas, que antes ele descrevera como tendo tomado até a iniciativa

da relação. De um modo ou de outro, mais ou menos claramente, mesmo quando os narradores não se referem a isso de modo explícito, em termos gerais registra-se a impressão de que o mito sempre envolve alguma fraqueza ou falha por parte do gênero feminino, talvez até quando chantageado.

Ao contrário dos mitos anteriores, a sedução não se restringe à troca sexual, mas envolve a troca por comida, a abundância de peixe oferecida. Aqui se esclarece que o relacionamento se localiza mais na relação de troca de peixe por sexo, do que na atração sexual inerente aos próprios *Kotsa*. O argumento do diálogo entre os *Kotsa* e as mulheres contém a mesma moral: aceitar o peixe de um homem estranho acarreta a contrapartida, bastando isso para convencer o marido do suposto fato. Se antes a sexualidade feminina adúltera se caracteriza como mais estritamente sexual (a mulher de Tamakori), passando pelo apelo sexual e alimentar da Anta (mas na chave de frutos, o vegetal), a sedução pela “carne de peixe” (como se diz em Kanamari) afeta diretamente a base social das relações entre mulheres e homens. O peixe, como uma variante de carne, mesmo que um pouco menos valorizado do que a caça mas apreciado e bem mais constante, presta-se bem a este papel. O *Kotsa* é a espécie maior das lontras (até uns dois metros) e a ariranha, é um exímio pescador que vive, apropriadamente, em grupos e constitui famílias (Santos 1984: 225-227).

Em algumas versões menciona-se a presença de uma mulher mais velha, que participou de tudo, mas ganhava peixe de qualidade inferior às outras. Kurau chegou a afirmar que o seu parceiro seria a lontrinha, a espécie menor, o que confirma a conotação já delineada: qualidade sexual menor, qualidade da contrapartida menor. As duas menções a este pormenor cabem, então, dentro da mesma lógica. Elas voltaram à aldeia carregadas de peixe e inventaram a desculpa de que os teriam achado num velho curral de pesca perto da roça. Todos os narradores desmentem logo esta desculpa e enfatizam que o curral estava seco. Elas aprontaram a comida para os maridos que não suspeitavam de nada e, num caso, uma mãe explicou tudo ao filho jovem, desconfiado. Vale notar que o fato não é normal no cotidiano contemporâneo. Por intermédio dos *Kotsa*, as mulheres usurparam uma tarefa que cabe e se reserva aos homens. Elas podem, às vezes, participar da pesca, como coadjuvantes, mas nunca a praticam sozinhas e por conta própria. Pelo contrário, em alguns momentos certas pessoas externaram o ponto de vista de que a sua presença prejudica a pesca. Uma mulher concordou e

disse que não é bom mulher pescar. Normalmente não cabe às mulheres a provisão de carne, em suas diferentes formas.

Desta maneira, não é por acaso que, ao sonhar com mulheres indo pescar, Kurau interpretou-o pela lógica da inversão do sonho, afirmando que este previra a chegada de doença epidêmica (significativamente também uma disruptão grave na sociedade, vinda do lado externo, como o mito confirmará logo em seguida). A desconfiança se justifica plenamente, pelos valores atuais, e a pesca das mulheres passa somente a ser aceita pelos homens num primeiro momento. O evento se repetiu algumas vezes e a desconfiança dos homens cresceu. Alguém, às vezes o filho jovem, se deu ao trabalho de verificar o curral velho e o estado da roça, constatando que o primeiro estava seco e o segundo em abandono. De fato, apesar de enviadas para cuidar da roça, as mulheres negligenciaram completamente a sua tarefa, contentando-se em se pintar e ter relações sexuais com os *Kotsa*.

Por outro lado, as mulheres não descuidaram da cozinha. Entretanto, se não agissem desta maneira, os homens iriam descobrir o seu segredo imediatamente. Mais do que isto, tal ato implica em desfrutar da abundância adquirida em decorrência da troca com os pescadores animais. Evidentemente, a mesma excepcionalidade permanente fez com que elas se tornassem as grandes provedoras da carne para cozinha e terminou por denunciar a situação. No fim das contas, persistindo este estado, as mulheres poderiam substituir os maridos pelos amantes, passando perfeitamente sem os primeiros. Interromper-se-ia a troca fundamental entre os gêneros, que funda o próprio casamento e a produção complementar do social. Para se certificarem do que se ocupavam exatamente as mulheres, quando não se dedicavam à sua tarefa horticultural – o que, afinal, também interromperia o fluxo da macaxeira e o *kuya* que retribui a contribuição masculina – os homens apelaram para o xamanismo. Um deles soprou tabaco no nariz do xamã (geralmente irmãos e, às vezes, os dois exercem o xamanismo), e este vomitou uma cobra da sua barriga.

Na Parte I já desenhei um quadro introdutório do xamanismo e expliquei que o xamã Kanamari dispõe de “pedras” animais, djohko, através das quais ele é capaz de mandar executar certas tarefas. A cobra em questão, por outro lado, não figura normalmente no rol das pedras que os xamãs atuais possuem. A escolha, no entanto, pode ser entendida, pelo menos em certa medida, porque esta cobra, a *kor3ma'am*, é a “dona das cobras”, inclusive as

venenosas, em função de seu poder de matar as outras cobras, apesar de não ser ela mesma venenosa. Portanto, esta cobra não é uma cobra qualquer, e o seu caso indica a presença de um bom xamã e a gravidade do fato. A comparação com o dedo de Tamakori induz à possibilidade de alguma conotação fálica, já que se posiciona na mesma função estrutural, o que faria da cobra um ajudante digno de servir à causa masculina. Em contrapartida, o apelo ao xamanismo é significativo por se tratar de uma esfera atualmente predominantemente masculina e de dimensão que preserva a transformabilidade do “primeiro mundo” até os dias de hoje.

A cobra se posicionou no mesmo tipo de posto de observação, as árvores na beira do rio, e testemunhou a chegada dos *Kotsa* e o início das relações sexuais. Durante este ato, ela se deixou cair ao chão, passou pelo meio da fila das mulheres engajadas com os seus parceiros, para ir ao encontro do seu “dono”. Esta ação causa certa surpresa. Talvez ela conote uma certa superioridade masculina, xamânica, porque uma filha avisou a mãe de que a cobra era do seu pai mas, apesar de uma perseguição, elas não alcançaram o olheiro. Mais do que isto, observa-se aqui um papel paralelo da filha, jovem aparentemente, no que concerne à mãe, com o papel anterior do filho jovem em relação solidária com seu pai, também avisando-o. A linha de divisão cliva as relações familiares e as gerações bem ao meio: pai e filho se opõem à mãe e filha, a diferença de gênero se sobrepõe aqui à relação de afinidade do casamento e à relação de descendência “cruzada”. Se o episódio mostra algo em particular, é este prenúncio da clivagem que predominará no mito, ao final.

### *a morte das Lontras*

A cobra se comunicará com o seu “pai”, relatando o que viu. Isto é, o xamã pode considerar o *djohko* como um filho e, por isso, as versões dão o xamã alternativamente como “dono” ou “pai” da cobra (respectivamente M21.3 e 21.4). A cobra contou tudo e o pai avisou o filho e todos os homens. Sabendo a origem do peixe que já haviam comido tanto, a partir deste momento eles recusaram a comida feita pelas mulheres. Eles estavam com raiva e partiram para a vingança, preparando-a sem deixar transparecer seu objetivo às mulheres, apesar da recusa de comer. Os homens fabricaram uma armadilha (que se chama *maiakom*) para pegar peixe (em desuso atualmente),

feita com varinhas de madeira, afunilado. Quando o peixe entra, somente pode voltar de costas e aí as varinhas, presas na boca e viradas para dentro, o impedem de sair. O mesmo tipo de armadilha serve para porco, tatu, ou paca.

Feitos os preparativos, os homens decidiram que chegara o momento de implementar o plano. Eles mandaram as mulheres cumprir uma tarefa no roçado, até o anoitecer, e se pintaram como elas para atrair os *Kotsa* à beira do igarapé (mais comum do que o rio), batendo com as mãos e gritando pelas Lontras. Eles se posicionaram na beira d'água, ajeitando a boca da armadilha entre as pernas e amarrando o pênis para trás. Como substituíram um mesmo número de mulheres, principalmente suas esposas, eles imitam Kirak, mas apelam para o truque e não usam arpão. Os *Kotsa* chegam e se aproximam dos homens disfarçados, que esconderam a boca da armadilha um pouco abaixo da linha d'água, e se enganaram, entrando de cabeça. Somente um deles escapou, por causa de uma falha na construção da armadilha e graças a este a espécie continuou. É interessante observar que as Ariranhas entram de cabeça nestas vulvas e vaginas falsificadas, o que dá margem a certas explorações de cunho metafórico. Convém não exagerar nestas analogias, pois a narrativa parece enfatizar, particularmente, a maneira prática de capturar os caçadores de peixe para eliminar a concorrência, numa atividade que devia ser privativa do gênero masculino humano. Dentro das linhas já discutidas haveria duas possibilidades:

- Por engano, adultos que pretendem relações sexuais voltam a um útero “masculino”, que os matará. A mulher de Tamakori, no seu primeiro contato sexual, engoliu todo o membro de Kirak nos seus órgãos genitais, de modo semelhante, e este se transformou em peixe ao ser retirado. Isto reforça uma analogia entre os órgãos genitais femininos e a armadilha usada.

- Mais, pela sua forma alongada, da mesma maneira, a armadilha assume uma semelhança fálica disfarçada que evoca o pênis matador de Tamakori, apesar das diferenças consideráveis (carnívoros ativos à procura de sexo / mosquinho à procura de comida), ambos constituindo um túnel que aperta e causa a morte. O que une as duas associações é a noção do perigo potencial dos órgãos sexuais e a relação íntima entre sexo e morte.

Parafraseando, conclui-se que nada melhor para capturar um caçador do que o seu excesso de entusiasmo por manter relações sexuais, fato que

levou os *Kotsa* a ignorar completamente o perigo e a confundir a aparência pelo real. O grande caçador de peixe acabou morrendo numa armadilha que normalmente serve para apanhar a sua presa costumeira. Ironicamente, quase se extingue a espécie ao ser ela mesma enganada e tratada como se fosse peixe. Com isto, a vingança ganha um sabor especial, também literalmente, mais uma vez, quando sua carne batida é servida às mulheres, por meio dos pacotes embrulhados de folhas, como prato singular do dia. Novamente, os caçadores viram caça e as amantes os consomem, inadvertidamente, pela boca (semelhante ao Peixe-boi, embora na zoologia se saiba que este é herbívoro). Mas, como a relação entre os transgressores implica ou numa troca que afetou a base social das trocas entre os gêneros, diferentemente da mulher de Tamakori (consistente com a alimentação vegetal do amante), os homens resolveram não somente eliminar a concorrência (nunca mais, ao que parece, os *Kotsa* se atreveram a repetir o feito), mas punir as mulheres com mais força (como quase aconteceu com Wahpaka).

### *a transformação das mulheres*

Após tomar banho, as mulheres chamaram os seus parceiros, mas nenhum apareceu. A mãe comentou com a filha que seu “namorado” devia estar pescando em algum igarapé afastado (M21.7). Elas, assim, ao que tudo indica, não desconfiaram do ocorrido. Subindo o barranco em direção à casa, elas cruzaram com uma trilha, já bem estabelecida, de um animal desconhecido, e acharam até alguns dos seus cabelos (ib.). Elas admiraram as evidências da trilha dos queixadas e, em certas versões, depararam-se com uma taquara ensanguentada (M21.1 e .4). Na verdade, estes indícios de um animal ainda não existente foram obra dos homens para enganar as mulheres. Eles não comeram nada dos rivais mortos, alegaram estar de barriga cheia de queixada e que havia muita carne batida para as mulheres comerem. Estas consumiram a carne, pensando que comiam a melhor caça, quando na verdade comeram os bons caçadores de peixe.

Nesta altura da sequência de atos de tomar a aparência pelo real, de enganar e ser enganado, as mulheres ainda não souberam de tudo o que aconteceu, e os homens prepararam um indício inconfundível para transmitir sua vingança. Eles retiraram os testículos dos *Kotsa* e penduraram os “ovos” sobre a porta de entrada da maloca, para que apodrecessem aí. Há

poucos dados sobre a construção antiga da “casa grande”, mas ela continha, em princípio, todo o Djapa e cada um destes ocupava uma maloca própria. Isto indica que o mito se refere, num certo sentido, à sociedade como um todo, o que é confirmado pelos Kanamari, quando dizem que desta primeira gente toda mulher vira queixada. O terreiro, lugar das festas e rituais, que separam homens e mulheres, localizava-se fora da maloca, dentro da qual se desenrolava a vida familiar. O lugar da porta, sempre, obviamente, um lugar de passagem, provavelmente se situava numa transição do interno (a família e a cozinha) para o externo (o ritual e o público), um espaço que se defrontava, mais adiante, com o domínio da floresta.

Na versão de Djo’o (M21.2), mais resumida, os homens penduraram os testículos na cozinha, para que a água podre caísse sobre o braço de uma mulher, com o que a ênfase recaia mais sobre a esfera feminina, para dentro da qual colocaram diretamente algo não muito comestível. Esta “comida” não deveria nem ter entrado neste espaço, ou deveria ter seguido o trajeto normal do tratamento de caça e de carne. Qualquer que seja o lugar, os testículos demoraram uns dias para apodrecer e expelir o seu líquido podre. Neste ínterim, os homens fabricaram açoites com tala de tucum, o que vem a ser algo bem parecido com os espinhos duros do “cabelo” dos queixadas, e os esconderam perto da maloca. Um dia, um homem fingiu que sofria de um espinho no pé, sentou-se à porta e pediu para a sua mulher ajudar a tirá-lo<sup>60</sup>. Quando o líquido podre pingou sobre a mulher, ela viu os ovos e o homem a acusou de transgressão. Ele segurou-a (até pelo cabelo) e a açoitou com os espinhos preparados. Todos bateram nas suas mulheres “à vontade”.

A punição das mulheres causou sua “morte”, com o corpo coberto de espinho. Implicitamente, dá-se a entender que o ato violento extrapolou certos limites. As mulheres sofreram de tal forma que Kurau chamou os *paiko* (os “velhos”) de “danados” e até de “malvados”, o que conota uma ação bem negativa. Se elas “morreram” é porque provavelmente desfaleceram, e ao acordarem, resolveram se transformar em *wiri*, queixada, já que os corpos se cobriram com espinhos que se assemelham ao “cabelo” deste animal. Todas as mulheres,

---

60 Aliás, a dor no pé evoca a segunda Wahpaka, cuja dor na perna provoca choro e atrai a caça: dor e choro atraem atenção. Existe um choro ritualizado quando alguém sente uma dor aguda. Seja que hora for, estando dentro do mosquiteiro, o choro sinalizará a dor e mobilizará gente, inclusive os xamãs. Neste sentido, é possível apontar a analogia de atrair a atenção pública.

inclusive as meninas, viraram *wiri* e, explicitamente em algumas versões, impediram os seus filhos novos de as seguirem. Uma parcela da sociedade, todo o gênero feminino, se transformou em um bando de queixadas. Isto quer dizer que, já antecipando a transformação, os homens as enganaram, levando-as a crer que comiam carne de caça da melhor qualidade, o que, se tivesse lugar neste momento posterior, se revelaria um autoconsumo, um autocanibalismo! Os homens, predadores máximos, anteciparam e obtiveram a existência do animal que, como mostra Lévi-Strauss, representa o sumo de caça predada<sup>61</sup>.

No fundo, elas consumiram carne de si mesmas, daquele animal em que os homens talvez até tenham previsto que elas iriam se transformar, embora isto não seja certo. Os homens tinham feito uma imitação de uma trilha de *wiri*, e Muyawan observou (M21.7) que elas se transformaram enquanto marchavam sobre a trilha e gritavam alto. Mais uma vez, o ato de assumir a forma física semelhante à do animal complementa-se com a assunção de um comportamento típico do mesmo animal. Ademais, uma das maneiras mais comuns de um bando de queixadas se locomover pela floresta, é andar numa longa fila pela trilha do mato. Há uma transformação que se excluiu deste movimento geral das mulheres: a mulher mais velha transforma-se em caça de qualidade inferior, o tamanduá bandeira, normalmente considerado como não-comestível. Ela só levou tucum do chicote como rabo, e não pelo corpo todo, como no caso do couro dos queixadas. Vale observar que o tamanduá é reputado a viver de modo solitário e a não atacar o homem sem ser provocado (Santos 1984: 94-96)<sup>62</sup>.

---

61 Dados quantitativos compilados por diversos estudos e comparados revelam que a quantidade de mamíferos terrestres é mais frequente do que, às vezes, se supõe. Isto é, especialmente abaixo de uma altitude de 600 metros, como o médio Juruá, os caçadores dependeram, em primeiro lugar, dos porcos e, em segundo lugar, das antas. O queixada contribuía três vezes mais do que o caititu (Morán 1990: 153). Entre os Makú, a estatística de Silverwood-Cope mostra que a sua captura é incidental, mas de peso considerável dentro do que matam (1990: 69-70). Entre os Makú os caçadores preferem se juntar, proporcionando um caráter social excepcional à caça do queixada, correspondente ao fato, fora do comum nos animais do solo, de constituir grandes manadas (ib: 56-59). Os Kanamari também preferem se juntar em um grupo. Por tudo isso, é quase que inevitável a conjunção da razão prática com a simbólica.

62 Veja Lévi-Strauss (1974b: 132,137), em que também se estabelece associações entre gente velha, especialmente mulheres, e o tamanduá. Observa-se que a relação dá-se com a lontrinha, não com as lontras, conforme a mesma diferença apontada por Lévi-Strauss (1974b: 199), de que aquela vive mais solitária, e esta em grupos maiores.

### *a origem de um gavião*

Depois desta transformação de mulheres em queixadas, sobrou um casal de meninos pequenos, sendo que a mãe se dirigiu ao menino, dizendo-lhe que não levasse consigo nenhuma pessoa do sexo masculino. Ou seja, ela recusou o menino pequeno que normalmente ainda se acha muito fortemente ligado à mãe. Nas versões de Kurau, uma irmãzinha do menino também não conseguiu seguir a mãe quando os dois correram atrás do bando e um tronco caído de uma árvore impedi-lhes a passagem. Eles choraram e conversaram entre si que experimentariam o grito do gavião, e se transformariam neste pássaro. Ela se transformou na fêmea, ele no macho, e cada um ensaiou seu grito característico, semelhante mas diferenciado. O gavião, o *paw̢rək̢om*, de tamanho médio, é o chamado “gavião de queixada” e “sinal de *wiri*”. Deste modo, os filhos pequenos constituem um casal de gavião que hoje acompanha o bando de queixadas e cujo canto é sinal seguro da presença deste. Como disse Kurau, “para nós saber também”.

Isso complementa as observações sobre a pequena Wahpaka: trata-se de uma relação íntima, talvez intrínseca, entre o gavião anunciador e o animal anunciado, o que faz com que, comprehensivelmente, o grito de Wahpaka (a segunda) atraia a caça. Na versão de Muyawan, esta mesma transformação toma uma feição um tanto diferente. O pai cobriu as crianças com um *hori* (a menina) e um *bokokom* (o menino), ambos objetos de cerâmica que dão até nome aos meninos. As crianças não queriam ingerir a comida do pai, sob os objetos, e ouviram o grito das mulheres-*wiri*. Elas lembraram que o pai açoitara a sua mãe e causara a sua saída e, por isso, experimentaram virar gavião. Elas enganaram o pai, dizendo-lhe que queriam comer fora da cerâmica e escaparam, apesar de sua tentativa de impedí-las. Os objetos culturais, fabricados pelas mulheres, não prenderam as crianças que, ao contrário, escolheram o lado de sua mãe, privando a sociedade dos homens de sua última esperança<sup>63</sup>. O uso destes objetos, por um lado, recorda a utilização de uma cuia para receber o esperma, por outro, a analogia entre o útero

---

63 Diga-se de passagem, que Kurau ainda apontou outro acompanhante de *wiri*. Trata-se do “coruja olhão”, *kadro*, cujo canto se assemelha ao som de cortar a tripa do queixada. Aqui ele acrescentou que a coruja “chama” o *wiri*, reforçando a ideia de que existe uma atração pelo som do grito, como no caso de Wahpaka.

e o pote encontra expressão em outros casos (v. Olschewski 1992: 78-9; nos vizinhos Kaxinawá vale o mesmo, McCallum 1989: 150)<sup>64</sup>.

### *final: o destino dos homens*

Somente restaram homens na maloca, uma situação deveras estéril, e não tardou que eles ficassesem com saudades (*mahuau*) de suas esposas. Na variante de Kurau eles se arrependeram da violência cometida na vingança, que resultou em seu próprio prejuízo. Nenhuma mulher sobrou de suas ações e eles ficaram em casa, comentando que foi “besteira” o que fizeram e que agora as mulheres iriam matá-los. No entanto, na versão que contém o comentário, não se concretiza esta ameaça, as mulheres não mataram nenhum homem. Na única versão em que isto acontece, os queixadas encurraram um homem, na roça, e este se refugiou trepado em um mamoeiro ou uma bananeira. É interessante lembrar que a roça tem forte participação das mulheres e que as árvores frutíferas podem lhes pertencer. Elas derrubaram a árvore e mataram o homem, atacando inclusive uma árvore da qual antes cuidavam. Os queixadas retornaram à aldeia e à roça e começaram a desfrutar do trabalho investido anteriormente. Se tiverem colocado massa dentro do igarapé, alimentar-se-ão desta e, assim, desmancharão toda a roça (macaxeira, banana, mamão). A sua atitude não é estranha: um bando divaga numa área bastante ampla, demora para voltar pelo mesmo lugar e o roçado atrai sempre sua atenção. Por exemplo, os Kanamari afirmaram que uma roça abandonada estava sendo pilhada pelos porcos<sup>65</sup>.

Provavelmente devido ao contexto, a versão em foco ficou incompleta e, talvez, Djo’o até tenha conhecimento da complementação de João Mane-

---

64 Ou, ainda, a prática dos Karib das Guianas, que domesticam animais trazidos do mato embaixo de potes (particularmente pássaros), deixando-os durante dois dias sem comida e tirando e alimentando-os depois. Após esse tratamento já são mansos (Magaña 1988: 189).

65 A relação de caça e antigos roçados é amplamente documentada. Entre os Kaliña, aumenta-se a roça bem além do necessário do consumo humano, prevendo a participação futura dos porcos do mato. De certa forma, a roça torna-se uma fase na caça (Magaña 1988: 222). Veja adiante, no mito da origem do tabaco para outro exemplo (Parte IV, cap.11).

lão para esta ação. Segundo este, a sua mãe contava que os queixadas comiam o homem morto. Ou seja, praticaram uma vingança com sabor caníbalístico, tratando, propositalmente, o caçador como caça, bem no estilo em que os homens agiram em relação aos seus concorrentes. Comer o homem, ao contrário da caça real, não ficará sem efeito e causará o surgimento da glândula perto do rabo, aquela que produz o forte cheiro dos porcos! Esta marca corporal associa os queixadas, pelo seu cheiro, ao podre e ao não-comestível. Mais uma vez, embora por via diferente, um homem produz um sinal de podridão, como os testículos anteriormente, que também anunciam uma espécie de canibalismo pelas mulheres. O ponto corporal chama-se *ahoronim*, algo como “coisa queimada”, porque a pele ao redor do ponto não tem pelo. Uma queimadura que se associa facilmente às qualidades anteriores pelo cheiro que pode produzir<sup>66</sup>.

Nas outras versões não apareceu este pormenor, mas houve concordância quanto aos eventos básicos. Os queixadas buscaram a sua vingança e a sociedade, inteiramente masculina, sofreu um ataque de intenções mortíferas. Em certo momento, variável, alguns homens, um conjunto de irmãos e um cunhado, decidiram ir à roça para comer frutas, como o mamão. Cabe assinalar que no grupinho se representam algumas das relações mais importantes para um homem da mesma geração. No caminho, eles encontraram uma formiga, *mitsi*, traduzida como taioca. Esta formiga ferra e marcha em coluna, a maneira de passar por ela consistindo em correr rapidamente para o outro lado (como, em certa ocasião, vi dois homens fazerem). Gritando de dor, eles acabaram levantando vôo, transformando-se em um jacu. O jacu assemelha-se aos galináceos (ou faisões) e vive em bando, e quando assustado corre e voa gritando (Santos 1979a: 150-152). Observe-se que a correria e a gritaria prenunciam a ave em que eles se transformaram, como os *wiri* ao

---

66 De fato, vale lembrar que a velha transformada em tamanduá terá como sua dieta uma possível vingança: pode comer cupim. Ademais, sabe-se que um bando de queixadas apresenta um perigo real, ao ponto de ser mais temido do que um jaguar, que não ataca se não for provocado (Lévi-Strauss 1970: 97). Veremos adiante que o mau cheiro de alguns porcos impede seu aproveitamento como comida, particularmente aquele que serve de vigia: para alcançar a melhor e mais farta carne precisa-se superar um obstáculo não-comestível, inutilizável justamente graças a um traço ligado ao canibalismo de um homem. Veremos que o Adjaba, canibal dos humanos, também se associa ao mau cheiro. Pelo menos em algumas instâncias associam-se mau cheiro - canibalismo - podridão.

longo da trilha, muito embora a ave seja considerada uma caça de qualidade no máximo média e até reputada meio boba.

A impressão que se firma é que elas, no seu retorno em busca de vingança, terminaram por dar cabo de tudo, eliminando, de fato, toda a base vegetal sobre a qual se apoia a reprodução da sociedade e pela qual as mulheres, em grande parte, se responsabilizam. Chegando à aldeia, os homens escaparam da ira dos queixadas escalando os paus mais altos da maloca. Os *wiri* insistiram, demoraram, e os homens, imobilizados, transformaram-se em cupins. Não há futuro para a reprodução da sociedade e os homens bem que merecem ser transformados em um grupo de insetos que é capaz de, literalmente, destruir a maloca com sua comilança, acabar de vez com os vestígios do mundo social e de seus produtos mais visíveis e característicos: a casa grande, a base para a existência social e cultural de todo e qualquer Djapa.

Não resta dúvida de que um dos aspectos mais salientes na avaliação dos narradores refere-se ao desequilíbrio causado pela falta de mulheres e que também se manifesta na reação excessiva dos homens. As relações entre homens e mulheres fundamentam-se no desempenho normal e corriqueiro de suas tarefas complementares e nas trocas, possibilitadas por estas, concretizadas no fluxo de bens entre os gêneros. Se houver interrupção deste fluxo, a clivagem resultante extinguirá a sociedade como um todo. O resultado afeta o mundo social como um todo e demonstra que não há saída para uma sociedade se as duas metades constituintes não se moderarem e submeterem às trocas mútuas. As mulheres podem ter a possibilidade de serem seduzidas por atrações naturais e se tornar, como a virtualidade no último mito, independentes dos homens, o que lhes conferiria uma autonomia potencial. Vale lembrar que elas mantêm uma posição de força nada desprezível na sociedade Kanamari. Os homens, por outro lado, consoante a ideologia de que detêm uma certa superioridade, empregaram sua força mas, comprovadamente, correm o risco de que sua vantagem, quando excessivamente manipulada, redunde na esterilidade de um mundo sem mulheres.

#### *mais um mito de queixada: o bando*

Para examinar melhor o próximo mito, é necessário lembrar que ele explicou o bando de queixadas como um bando de fêmeas. Compõe o conjunto das narrativas um mito possivelmente complementar, que somente

um narrador, numa ocasião excepcional, relatou. Muyawan, ao terminar o mito anterior, se recordou de um mito que um índio Tukano, Tsunhuak Djapa, lhe contara uma vez, na área dos Tukano, algumas dezenas de anos antes, quando estavam caçando juntos. Ele narrou-o num raro momento de inspiração, em Kanamari, na minha última visita à aldeia, de modo que não o reconheci em tempo para fazer sair outras versões, se existentes. Os Tukano são excepcionais no conjunto dos Djapa, por serem principalmente caçadores e coletores, o que faria pensar se tratar de um mito particular deste grupo mas, na tradução, João Manelão mostrou conhecimento do enredo, em termos gerais, e da etnozoologia em jogo<sup>67</sup>. Por outro lado, no mito anterior, Muyawan se revelou um narrador capaz de esquecer eventos cruciais ao mito e, ao mesmo tempo, de acrescentar pormenores importantes que, às vezes, são omitidos em outras variantes. Por fim, a sua maneira de narrar o mito, truncado para alguém que ignora seu conteúdo, fez com que, juntos, discutíssemos a melhor interpretação, sem que se possa garantir uma reconstituição totalmente segura.

O que depreendemos, foi o seguinte. Não havia queixada e os caçadores trouxeram somente macaco preto. Já estavam com vontade de comer queixada. Alguém fez um líquido de “tucumã” para verificar se era amargo ou não. Talvez aí haja alguma intenção de enganar ou fazer troça de alguém, e algo aconteceu, que não fica claro. Os caçadores saíram e conversaram entre si sobre onde estaria a caça, e um irmão preferiu ir atrás, ao passo que outro aconselhou cautela quando eles topassem com Nodji (que será o vigia), porque este podia vê-los. Logo um homem, Pima já chegava com seu canto. Nodji estava com o bando e Pima veio se juntar a este. Talvez o fato de juntar relacione-se, de alguma maneira, obscura para nós, ao início do mito. Pima viu o caçador e lhe perguntou se estava alegre, chamando-o de *itsakwa* (ZS,DH), e foi visto por este dormindo na palha de uma palmeira, diante do que resolveu voltar no outro dia.

---

67 Convém recordar a advertência de Jara, ao discutir as concepções diferenciadas entre queixada e caititu que, enquanto a etnozoologia se baseia nas observações reais, em contrapartida, ela é parcialmente construída à luz de razões simbólicas. Os Kalína exageram nas diferenças entre as duas espécies. O queixada é mais onívoro, come a roça de mandioca e é mais nômade. O caititu é mais herbívoro e frutívoro, mais calmo, sedentário e vive em grupos menores. Essas diferenças vêm a calhar com as diferenças nos seus papéis nos mitos. Veremos, por exemplo, mais adiante, que o caititu se relaciona com tubérculos no mato.

Aí se diz que o pai mandou a filha, em companhia de seus filhos que emitiam gritinhos de porquinhos, para outro canto e tendo esta avisado também o irmão (Kapiori). Ele parece ser o próprio Pima, que estava se tornando o chefe do bando de queixadas. A filha ainda mencionou todo tipo de batata, que é uma grande atração alimentar para queixada. Uma mulher colheu palha e fez-se um tapiri, que parece ter servido como esconderijo para os caçadores. O narrador refere-se ao macaco e o *Wiri*, não ficando claro se estavam caçando um ou outro, ou se encontraram accidentalmente os *Wiri*. Pima, porém, viu o tapiri, e foi lá para tirar a palha, desconfiou do esconderijo e acusou os outros, gente, de quererem comê-lo e ao seu pessoal (os porcos). Os outros juntaram-se e arrumaram a palha de novo, tendo Pima visto de novo “o que não presta”, e dito ao homem que este já estava vendo a sua pele lá no alto. Ou seja, ele afirma que percebeu o homem como caçador em potencial.

Pima parece estar aí em pleno processo de transformação em queixada, tendo emitido um grito de *wiri* quando o bando saiu. Mas, de novo, foram atrás dos queixadas, que se defrontaram com a palha e novamente a desmancharam toda. O caçador estava lá, em pé, e jurou para seu *ito* (MB, WF, o recíproco de *itsakwa*), que ele não pretendia nada violento, que ele “não era valente”. Como já mencionado, este termo é usado para indicar boas intenções e falta de agressividade em discursos dirigidos a potenciais rivais e a estranhos, como quando se entra numa aldeia desconhecida. O uso de termos de parentesco de potencial afinidade, genro-sogro, sinaliza uma relação de potencial cooperação, tensão e separação. Estes termos junto com o *nokt3*, o não valente, prenunciam a imagem de uma clivagem que surgiu e está se aprofundando. Ainda desta vez os caçadores escaparam da ira dos *Wiri*, proclamando suas boas intenções de não cobiçar os queixadas como caça. Mas a divisão se torna irreversível, aparentemente, pelo desejo e a insistência dos caçadores, ávidos para terem uma carne diferente da dos macacos. Pima se preveniu e mandou o Nodji vigiar a presença da gente. Os *Wiri* correram, gritaram no seu modo típico e o narrador observa que “é *wiri* mesmo”.

Chegamos, então, ao momento em que os *Wiri* se separaram definitivamente dos homens, virando queixada, e instauraram a atual relação, que inverte a não agressão professada pelo caçador no último diálogo. Romperam-se todas as relações pacíficas, graças à percepção, justa, das verdadeiras

intenções dos homens. Assinala o narrador menções a uma filha, seus filhos e um filho, aparentemente os parentes de Pima. O bando seria o resultado de um núcleo de família consanguínea e a linha divisória seria traçada numa transição para a afinidade (quer seja potencial, quando o caçador estende uma cortesia, ou por relação existente anteriormente no grupo). Por fim, alguém parece dizer algo sobre os gritos dos cunhados (*ibu* - ZH, WB, primo cruzado), o que reforça a interpretação exposta. Na última ação, o caçador foi atrás do bando, pulou para o outro lado do igarapé, pôs-se a esperar e virou *djori*, cupim.

Como os *wiri* tornaram-se definitivamente queixadas, a manada se embrenhou no mato e começou a percorrer grandes distâncias. Um caçador que se dispusesse a esperá-los, iria gastar muito tempo. João Manelão apontou para uma semelhança nesta transformação que se refere à posição de espera: o cupim de terra, sentado, com os braços perto do corpo, assemelha-se a uma pessoa expectante. Ele lembrou que a mãe contava o mito dos *Wiri* similarmente ao primeiro discutido aqui, mas que, no final, um homem vai para a roça e, ao se encolher face ao perigo dos *Wiri*, também se transforma em *djori*. João Manelão, consequentemente, sugeriu que o mito Tukano fosse uma variante do mito anterior das mulheres. Há alguns indícios a favor desta hipótese: não existia queixada no início e, se interpretarmos o mito corretamente, o bando se formaria a partir de um conjunto consanguíneo liderado por um homem mais velho. No caso de se limitar aos Tsunhuak Djapa, a variante poderia ser relacionada como uma variação um pouco mais divergente no conjunto cultural dos Djapa, consistente com o modo de vida caçador e não-horticultural dos Tukano (atualmente com roças muito incipientes).

Entretanto, não podemos descartar totalmente a hipótese alternativa de que o mito complementa o anterior, providenciando o vigia e o líder que se reputa como compondo parte essencial de qualquer bando. Segundo João testemunhou na companhia de índios Kanamari, estes não esquecem que os queixadas já foram gente e chamam-nos até *t3k3na ikunanim*, o mesmo termo que se utiliza para com o morto. Uma função evidente do mito anterior concerne à explicação etiológica da origem de uma das mais apreciadas espécies de caça e, quando bem caçada, a mais abundante no fornecimento de carne. Os queixadas de hoje são as mulheres de ontem, e este fato repercute até nas caçadas atuais. Os homens até dizem que são “nossa parente mesmo”,

do mesmo sangue. Tanto assim que, quando os caçadores escutam o grito dos *wiri* pela primeira vez (e que se parece com gente), eles embranquecem, o sangue foge, sentindo calor em seguida<sup>68</sup>. Forçosamente, eles se lembram que os *wiri* deixaram de ser humanos e que Tamakori os liberou para a caça. O vigia e o líder cuidam da segurança. O bom caçador mata primeiro o vigia, para que não dê o alarme aos outros, embora o bicho seja pequeno e malcheiroso, não-comestível (talvez uma espécie de caso extremo de mau cheiro, a glândula mencionada no mito anterior limita-se a tornar imprópria a área ao seu redor). Depois, se for possível matar o líder, matam para desorientar os outros e abater mais animais.

Em suma, provavelmente, todos os Kanamari partilham de um conhecimento etnozoológico sobre o *paiko* Pima e o vigia Nodji, o que inclui, portanto, a possibilidade de que eles figurem em mitos não recolhidos. Acrescente-se que temos somente um conhecimento precário sobre este acervo, mas que reúne algumas informações interessantes. Para os *wiri* informa-se que quando o caçador consegue matar uma porca prenhe e virar a cabeça para trás, para o lado de onde procedia, os porcos continuarão rondando a área, voltando a procurar pela porca e tocando-a, no intuito de virar-lhe a cabeça para ficar no rumo certo. O caçador abate os *wiri* toda vez que estes retornam, mas os “donos do porco” os acompanham de perto e não se deve matar demais. Assim, o próprio caçador pode encarregar-se de virar a cabeça da fêmea, para que o bando abandone a área e os donos não se zanguem com ele. A ideia de “donos de animais” é uma noção Kanamari, mas a caracterização dos donos como *tžkžna ikunanim* (gente pequena, como as almas, mas que podem assumir o tamanho de um adulto) talvez tenha a ver com uma adoção externa (caipora), que se encaixa em noções preexistentes Kanamari. De qualquer modo, só os *wiri* gozam deste privilégio, o que frisa novamente sua importância.

---

68 Como outros animais também foram gente, o mesmo pode acontecer com outras caças. Ele deu o exemplo da anta. A referência às “almas” pode ser entendida de duas formas. Primeiro, uma semelhança mediante cruzamento de uma fronteira do humano para outro modo de ser. Segundo, mediante gente que “não presta” e se perde no mato, de quem se pensa que não é devorada pelos animais, mas que vira ela mesma “bicho”, por exemplo, *wiri*, no caso da mulher. Ideia, ademais, consistente com a mitologia. Assim, não creio que se trate de mortos transformados, como no caso Kulina, mas que a referência se deve à semelhança, em algum aspecto (o grito), e ao que já foram no passado.

### *a origem do caititu*

Em contraste, o outro porco do mato, o caititu, *hitsam*, recebe muito menos destaque. A principal diferença entre as duas espécies concerne ao fato de que a segunda forma bandos de tamanho bem menor, que impressionam bem menos. Compare-se o mito de sua origem, que somente surgiu bem mais tarde, em campo: o que ressalta aos olhos é que a protagonista que virou caititu é uma mulher que, no intuito de fornecer o complemento vegetal da refeição, transgrediu certas regras de comportamento. Até o fato de que as três versões de que disponho divergem entre si mais do que as versões do mito dos *Wiri*, é passível de ser interpretado como uma indicação de que os queixadas predominam na vida social e cultural, graças à sua relevância na construção social da realidade.

Na primeira versão contada (M57.1 de Pairo), a trama é simples e segundo as linhas já esboçadas. Uma mulher mandou a filha “cagar” no terreiro, em vez de ir ao mato, apesar da vergonha dela, para que a mãe rezasse o dejeto e depois a filha pudesse arrancar *makuná*, cará, para comer. A mãe já não saía mais da rede e mandava a filha fazer tudo, até que decidiu virar *hitsan*<sup>69</sup>. Mandar usar o terreiro como área de defecação e arranque de batata para depois se imobilizar dentro da casa, constituem transgressões suficientes para justificar a transformação da mãe num animal que vive procurando todo tipo de batata no mato.

As outras versões complexificam o enredo. A variante de Kurau é menos truncada e mais fluente (M57.3). No início, não havia nenhum vegetal para comer com a carne, comia-se casca de pau. Uma mulher-*hitsan* casou com um índio e, para suprir a casa, ela penetrou no mato para cagar e seus dejetos se tornarem *wadja*, uma batata do mato que se assemelha a cará e se chama, como era de esperar, cará do mato. Ela levou a cunhada e ensinou-lhe como cavar e arrancar o cará, que ela produzia sem que a outra visse como procedia. Na volta, cozinharam as batatas para suplementar a carne que o marido (irmão) trouxera. Os índios gostaram, porque não tinham

---

69 Pairo terminou, estimulado por uma pergunta, dizendo que outros também viraram caça. Muito embora compatível com os termos Kanamari, parece invenção sua que aproveita, pelo menos em parte, o final do mito dos queixadas, numa inspiração súbita.

nada parecido disponível, e pediram para que continuassem a “tirar” cará para comer. A mulher, porém, desistiu de trabalhar para os outros e decidiu se embrenhar no mato como *hitsan*. Ela deixa um, ou mais irmãos casados e os índios na saudade, e, a não ser pelo método ‘selvagem’, impraticável no fim, não se encontra razão social para a sua saída.

Neste aspecto, a variante de Djo’o (M57.2) difere das duas anteriores. A mulher se encarregava de produzir o complemento vegetal apreciado, mas o sogro dela se precipitou, comeu os restos de uma caça e não esperou o casal (com a nora produtora do vegetal), que estava fora de casa. Esta falta óbvia de reciprocidade, justamente no plano complementar à contribuição feminina, levou a nora a interromper a aliança do casamento, com o que os índios voltaram a sofrer a mesma carência do início do mito. Observa-se, portanto, que se trata de uma aliança malsucedida, ao introduzir uma mulher-caititu, com capacidade não-horticultural de produção de planta selvagem de similar domesticado, na sociedade. Este ‘modo de produção’ corporal invertido (produtor do vegetal que normalmente deve sustentar o corpo), não consegue se ancorar no interior da sociedade. É questionável que um tal ciclo de vegetal-dejeto-vegetal seja viável a longo prazo, e a sua eliminação, significa o reconhecimento desta impossibilidade.

### *conclusão*

No primeiro capítulo desta Parte, passei pelo exame dos mitos dos animais sedutores em que se os efeitos para a sociedade se mostram semelhantes, persistem algumas diferenças. Tamakori puniu o animal sedutor com a morte, e a esposa com o consumo literal de seu amante, mas não excedeu a vingança ao ponto de eliminar a única mulher no mundo, naquele momento, e interromper seu casamento. Wahpaka foi seduzida pela atração sexual, conjuntamente com a abundância de bens oferecidos pelo macho, mas a sua transformação em animal mostra-se limitada a ela: a perda de uma mulher solteira mas não o fim da sociedade regulada, de onde ela sai. A ‘Anta aquática’ foi eliminada como competidora e, ao que tudo indica, redefinida como “caça”. O ‘Peixe-boi terrestre’ também termina por ser consumido e, neste sentido, transforma-se em “caça”, embora, como veremos mais adiante, Parte VI, em outro mito ocupará o mundo em forma animal.

A diferença mais saliente do mito de origem dos queixadas encontra-se no seu caráter englobante, interno à sociedade, e na inversão do agente que se transforma em caça. Nos mitos anteriores, a sedução afeta o social principalmente pela atração que sua potência exerce sobre uma sexualidade feminina não domesticada, mas a reação masculina tenta corrigir esta brecha. Tamakori, mais rigoroso, o que o mantém como agente mais potente no mundo, elimina o concorrente e recupera o controle da mulher. No mito da Anta, o grupo social se vinga mas perde uma fonte de fertilidade vital. Em contraste, o mito dos queixadas vai ainda mais além, e a metade masculina da sociedade elimina a concorrência mas também provoca a reação de todas as mulheres: elas não se contentam em se transformar num pássaro (o gavião) que acompanha o ex-amante (ele mesmo assume sua condição animal), elas mesmo se metamorfosiam num grupo de animais sociais que reúne tanto aspectos de sociabilidade, quanto o de ser “caça”.

O que causa a reação forte dos homens é a ameaça implícita de sua substituição pelos sedutores aquáticos. É interessante notar que o mundo subaquático se revelou mais perigoso, até aqui e neste aspecto, do que o domínio do mato, por envolver a possibilidade de modificar uma relação sexual em uma relação efetivamente afinal, um casamento em que Gente-animal assume as devidas funções masculinas. Não é por acaso que os *Kotsa* são animais sociais também, em oposição ao Peixe-boi e à Anta: congruentemente, são poucos os protagonistas do lado do social nos primeiros dois mitos. A ‘mensagem’ básica do último consiste em mostrar a existência de uma complementaridade entre os gêneros, que implica numa troca constante e diária que não pode ser interrompida, sob pena de uma clivagem que dividira a sociedade em duas partes igualmente inférteis, desprovidas dos meios da reprodução social humano. A conduta das mulheres parece mais fortemente desaprovada, mas a resposta dos homens merece igual desaprovação. Mesmo que haja reconhecimento de uma força maior masculina, o final do mito comprova a relatividade da proposição.

O outro mito de origem dos queixadas, ou do complemento masculino do bando, reforça sua característica de ter uma organização interna que se assemelha à sociabilidade humana e permite considerá-los tanto como excepcionais, por terem donos de animais particulares, como animais somente um grau afastados do estado humano. Ou seja, a caça por excelência, animais preferidos para fornecer a carne, item indispensável à sobrevivên-

cia humana e à própria manutenção do circuito de trocas entre os gêneros, consiste de um bando a um passo do humano e essencialmente feminino. A primeira sociedade se inviabilizou mediante um conflito interno, que a dividiu em duas metades inviáveis mas, no final, expulsar as mulheres permitirá, graças a sua transformação, a futura manutenção da correta ordem na fundamental relação social entre os sexos. Neste sentido, este mito inverte a relação de afinidade potencial dos primeiros mitos e da situação no seu início: se no começo o externo se expressa através de afins potenciais masculinos, agora a predação humana se exercerá sobre uma caça que se assemelha a um grupo caracterizado como feminino e vinculado por uma afinidade real anterior. De certa maneira, o incômodo de predar o epígonos da caça atual, deriva de sua posição de afim feminino em primeiro grau, sobreposto a um animal afastado do humano também em um grau.

## Conclusão Parte III

Nas conclusões dos dois capítulos anteriores, já comparamos, com relativo detalhamento, as versões dos três mitos de animais sedutores nos traços contrastivos das relações sociais envolvidas e nos resultados aos quais conduziram. Vale a pena retomar o mito de origem dos queixadas e colocá-lo num jogo, à primeira vista espelhar, do mito de origem do mesmo animal descrito para os Kulina. A comparação, na terminologia do “E cru te le cuit”, que discute o mito aparentado das lontras Bororo e que declara que este animal raramente figura como sedutor, formula-se da seguinte maneira: os dois mitos usam a mesma “armadura”,  $0 \neq \Delta$ , a disjunção sociológica entre os gêneros; transmitem a mesma “mensagem”, a “origem dos porcos selvagens”, o animal de carne de caça por excelência; para a transformação, o mito Bororo emprega a “função” dos grunhidos dos porcos, o “código acústico” (1991a: 97-99). O último código também funciona para os Kanamari e Kulina. Para os primeiros, vimos como as mulheres, ao se transformarem, gritam na trilha e, para os segundos, quando elas se levantam (depois de “morrer”), já dão o grito característico. Mas, simultaneamente, os dois mitos divergem, numa distinção sociológica, quanto aos meios de transformação e aos resultados alcançados. Ou seja, uma comparação mais minuciosa detectará diferenças em mitos com a mesma mensagem, mesma armadura e até o mesmo código. Para facilitar a comparação, tracei um diagrama lévistraussiano, mas em que só figuram os segmentos divergentes, deixando de lado os convergentes (v. página seguinte).

Mito Kanamari	{ o filho avisa o pai { os homens mandam a { cobra	$\Delta$ pede 0 tirar espinho do pé	pinga podre
Mito Kulina	{ os jovens pedem a um { velho para mandar a { cobra	$\Delta$ pede 0 tirar piolho	pinga sangue fresco

Δ batem nelas e "moram"	todos os Δ agem	a pele do porco resulta do chicote vegetal
Δ agarram e as matam com rapé	os velhos resistem os jovens insistem	eles jogam fora as redes delas que viram suas peles

elas atacam e ameaçam matar	elas matam um, adquirem glande eles viram pássaro e cupim	não sobra niguém (animais)
elas voltam e eles matam as "esposas"	excesso de porco podre, eles viram urubu, criam outros animais	os animais se dispersam

Diagrama 3. Comparação dos segmentos divergentes Kanamari e Kulina do mito da origem dos queixadas.

Apesar das notáveis semelhanças, os dois mitos, variantes próximas acima de qualquer dúvida, nos pormenores exibem algumas diferenças sutis. Nos Madiha há uma clivagem entre os mais novos e os mais velhos que já se exprime no momento de mandar o espião. Quando da vingança, os homens mais velhos hesitam, tolerantes e com mais vontade de ficar com as suas mulheres aparentemente velhas, mas conhecidas e queridas esposas. É possível que aí se reflita algo da realidade, em que os jovens maridos se enciumentam bem mais fácil e radicalmente do que um homem que já cumpriu o ciclo de reprodução doméstica. Para Pollock, a fase reprodutiva do casal jovem agudiza a afinidade real, dado que é preciso 'afinizar' as relações, enquanto que passada a fase, para o casal velho ocorre uma 'reconsanguinização' (1985c). Talvez o aspecto sexual do casamento diminua em importância. É interessante observar, que está em jogo a classe dos velhos, e que as "velhas" se transformam todas em tamanduás, ao passo que para a variante Kanamari basta uma só mulher velha.

Não se menciona no mito Kulina que as mulheres foram enganadas e comeram seus amantes antes que se tenha amarrado a carne crua na porta. Os homens Kulina parecem não preparar a carne para ser cozida e tudo acontece mais rápido: pinga sangue, agarram as mulheres logo e assopram rapé de tabaco. O meio de transformação diferente, apesar dos gritos e das redes para completá-la, relaciona-se com a atual posição dos queixadas como

as almas transformadas dos mortos, e com o papel do xamã como seu condutor até à manada<sup>70</sup>. Com isso, a parte da devoração se desloca para o além-vida também: as mulheres não comeram os amantes, disfarçados de carne que elas mesmas ainda virão a ser mas, no futuro, os queixadas comem as almas recém-chegadas para que se transformem neles mesmos. A posição masculina é tão fortemente marcada que, além de não se ocuparem de qualquer tarefa feminina ou da preparação do seu estágio anterior, os homens caçam muitas “esposas” e não dão conta de toda a carne, que sobra. Não está claro se todos eles se transformam em urubus para comer a carniça, ou se alguns permanecem e criam outros animais de caça (na sua rápida análise, Pollock nem menciona o final). A ação dos queixadas é passiva, só voltam e precisam ser espantados. Quase toda ação ativa cabe aos homens, espantando, matando em excesso, comendo e criando mais caça. A vingança dos porcos, quando muito, é póstuma.

Este mito se insere no argumento de Pollock a favor da complementaridade e necessidade mútua entre os gêneros, na concepção Kulina. O dom metafórico máximo do homem é a carne da caça, particularmente a de queixada, e a contraprestação feminina é a caiçuma. Neste sentido, as concepções dos dois povos coincidem. No entanto, da discussão do mito emerge a concepção de uma assimetria mais acentuada entre homens e mulheres Madiha do que entre os Djapa. No mito Kanamari os homens se impõem com inteligência e força física, mas as mulheres os enganaram primeiro e, numa versão, até canibalizam um dos oponentes depois de sua mudança em animal, numa clara demonstração de contra-força. O resultado é a esterilidade, o fim do social e a incomunicabilidade entre duas espécies bem diferentes. No caso Kulina, os homens matam as mulheres e as transformam num animal associado às almas, o que parece criar uma distância, até sobrenatural, que as impede de exercer um papel ativo neste mundo (além de ‘afinizar’ muito mais claramente o animal de caça por excelência). Por hipótese, na

---

70 Como todas morrem pela aspiração do rapé, não deve ter havido nenhuma xamã entre elas. Pelo pouco que sei, no Juruá todos os xamãs atuantes são homens. Curioso é que no mito de origem Kulina uma mulher tenha desempenhado papel tão importante, e talvez haja equívoco em chamá-la de primeira xamã, podendo existir uma explicação complementar para a situação atual. De fato, Pollock afirma que, se uma mulher prepara rapé de tabaco, este perde em potência, o que indica sua dificuldade de ser xamã (1985b: 37).

concepção Kulina, a relação de gênero seria concebida como complementar, mas assimetricamente inclinada em favor dos homens.

Nos dois casos, a iniciativa pelas transformações pertence aos seres qualificados como *homens*. Não obstante, ao contrário dos Kulina, a ‘guerra dos sexos’ Kanamari tenha terminado num rígido empate, em compensação, Tamakori e seu irmão “companheiro” manifestam que o ser humano, em primeira instância, é um ser masculino. Se a ‘prática’ Kulina no mito do conflito entre os gêneros humanos já realçou uma assimetria entre estas metades de um Madiha, para os Kanamari a diferença se restabelece pelo par transformador. Como visto, os Kanamari partilham o ideário de que os homens são mais fortes, mais trabalhadores e, neste sentido, superiores às mulheres. Eles também trabalham mais duramente na acumulação de sêmen e garantem a reprodução de novos membros do grupo. De certa maneira, Tamakori, por ser único e masculino, reúne em si mesmo a proeminência sexual mas, por outro lado, como visto na Parte II, Kirak se aproxima mais dos humanos e, neste sentido, talvez seja mais representativo.

Apesar de assumir tarefas femininas quando na ausência de uma mulher e, de algum modo, englobar o ser humano em seu todo, Kirak também é homem. No momento da feitura da mulher de pau, seu desejo sexual é o desejo normal humano, em contraste com a intenção de Tamakori. Ao que parece, Tamakori casa para ter uma esposa que complete a divisão sexual de trabalho, importante para sua função modelar, excetuado o aspecto que o separa dos humanos. Kirak deseja o seu complemento: para iniciar o pequeno Djapa dos irmãos, ele precisa de uma mulher em todos os aspectos, participando-se, pela sexualidade, na sucessão das gerações. Ou seja, o homem pode ser o primeiro, notadamente na figura da divindade mais englobante, mas a verdadeira reprodução exige a complementaridade, patente no mito dos queixadas. Afinal, Tamakori detém a capacidade de por a criança na barriga sem passar pela sexualidade, mas os homens só podem “trabalhar duro” se tiverem uma mulher a ser ‘trabalhada’.

Por hipótese, é possível, e existem alguns indícios, que haja uma medida de tensão entre a simetria e assimetria relativas refletidas na vida cotidiana: a mesma tensão entre o pai de Wahpaka e sua filha se reproduz atualmente, do mesmo modo que entre marido e mulher a fidelidade sempre está em jogo. Mas mesmo Tamakori não matou a sua mulher ao buscar puni-la: o dualismo no caso é desigual, mas predominância não significa

hierarquia absoluta e o polo ‘inferior’, imprescindível, revela uma tensão entre complementaridade e assimetria que para os Kanamari parece pender para o lado do primeiro, tanto em noção atitudinal quanto valorativa. Desse modo, a modalidade sexuada de reprodução cria uma oposição tensional que introduz uma etapa essencial no quadro evolutivo proposto ao fim da Parte anterior. Na verdade, ela se interpõe entre a origem dos Kanamari e o último estágio dos seres atuais, ao mesmo tempo que adiciona um elemento de grande importância na corrente divisão de gênero e concomitante divisão sexual de trabalho.



# PARTE IV

## afinidades aguáticas, selváticas e arbóreas



## **Parte IV: introdução**

Na Parte anterior comecei com um mito que tratou da relação de um animal sedutor com a mulher de Tamakori, e a reação deste ao rechaçar uma atração puramente sexual externa, possibilidade introduzida pelo imprescindível complemento ao ser ‘homem’ e a consequente modalidade de reprodução sexuada. Nos mitos seguintes, o foco da atenção recaiu sobre outros animais sedutores e a crescente ameaça que acarretam para a ordem social, originada na complementaridade entre os gêneros, concluindo-se que a disposição sexual funda uma oposição sociocultural básica, sem a qual não se viabiliza a própria sociedade. Entretanto, as relações entre a sociedade e os animais que habitam os diversos domínios circundantes aos seres humanos, não se esgotam nos mitos já discutidos, e o *corpus* contém uma série de mitos que exploram a possibilidade, até então mais implícita do que claramente posta, pelo menos até o último mito sobre a mulher caititu, de estabelecimento de relações duradouras de casamento e afinidade com gente-animal.

Para passar em revista o leque de virtualidades propostas pelos mitos, retomarei o mito do roçado do Urubu, em que Tamakori e Kirak contraem uma aliança externa, que contrasta com o mito que abriu a Parte anterior, e que mantém a função exemplar do par, ao mostrar, pelo menos uma vez, como procedeu num movimento de aliança inverso. A partir deste mito, que ainda se enquadra no primeiro tempo, em que os dois ‘heróis’ se aventuravam pela terra, iniciarei o trajeto que cobre as alianças com o céu, que dará origem à macaxeira, e com as águas, de que se trata no próximo capítulo, que darão origem aos botos e à redefinição das relações com os quelônios.

No capítulo seguinte, continuarei com o mesmo tema da aliança, mas de uma perspectiva que passa ainda mais pela concepção do incesto e da exogamia, e suas consequências para as relações entre os Djapa. Aqui, refletir sobre as interrelações entre a tentativa de estabelecimento de relações ex-

ternas e a guerra, a paz, a devoração canibalística, a relação com os animais (particularmente do domínio da mata), a morte e o xamanismo. Por fim, no terceiro capítulo desta Parte, trato da mesma temática num mito que é o equivalente Kanamari do mito de referência das Mythologiques, em que o papel principal é reservado à Preguiça (Mawin), e que configura a conclusão de uma série de distinções no ambiente circundante: mato terrestre, mato arborícola (a Preguiça), águas paradas (lago), águas correntes (rio) e céu.

## **10. Afinidades (Urubu, Boto, Tracajá)**

### *introdução*

Ao discutir o mito da roça do Urubu e a busca de flecha por parte de Tamakori, pus em relevo somente alguns aspectos, mas outros pormenores interessantes permaneceram de lado. Tamakori e Kirak, após a viagem pelo rio, moraram numa casa com uma Cotia. Eles a chamavam de *tsotsó*, (FZ) e sogra (WM), e ela os guiou para perto da roça do Urubu. Tal fato não é de estranhar, dado que se considera a cotia uma notória visitante noturna de roças, para desfrutar dos seus produtos<sup>71</sup>. O termo usado conota uma certa distância e ambivalência, uma relação de cooperação e de possível antagonismo. Não há menção a uma outra mulher presente, isto é, uma parceira possível para o casamento. A categoria de *tsotsó* se inclui no rol dos parentes incestuosos, donde se conclui que a ausência de uma mulher na categoria apropriada vai permitir a aliança temporária que inverte a direção do sedutor animal quando ela está presente (de homem sedutor à filha sedutora). Neste sentido, em termos lógicos de sequencialidade, este mito precederia à origem da mulher de Tamakori, o que é consoante com sua inserção no final da viagem dos irmãos. A tentativa de assegurar uma parceira por meio de uma aliança externa e da uxorilocalidade numa maloca de gente-animal teria, desta maneira, falhado antes, e dá relevo à necessidade de autonomia na reprodução da sociedade e de um Djapa.

---

71 É curioso notar que os Makú conseguem, caso único entre os três roedores maiores, chamar a cotia quando, por exemplo, o animal, de madrugada ou no escurecer, se encontra roubando mandioca no roça (Silverwood-Cope 1990: 56-7).

### *a roça e as flechas Urubu*

A Cotia buscava macaxeira na roça do Urubu, mas escondia a perinha que tinha tecido e em que juntou as batatas. Para tanto, ela cavou um buraco no chão e o cobriu de folhas, para disfarçar. Assim, ela tentou esconder a origem das batatas até de Tamakori e, quando este chegou aonde ela estava no mato, ela se ocupava em tecer uma pera para a coleta de frutas. Ela indicou a árvore cheia de frutas e pediu ajuda na coleta, e os dois (Kirak estava junto) escalaram o pau. Entretanto, ela recomendou que não espissem para um determinado lado, no intuito de esconder a localização da casa e da roça do Urubu. Ou seja, ela envidou esforços neste sentido também quando escondeu a macaxeira. A fruta em questão talvez tenha relação com a mesma conduta, porque é comestível e em gosto se aproxima ao da macaxeira assada. Isto é, ao esconder a macaxeira verdadeira, a Cotia dirigiu a atenção para a obtenção de uma fruta que a substitui, de algum modo, embora, talvez, imperfeitamente.

A atividade da Cotia se torna mais compreensível pelo fato de que roubava a macaxeira dos outros mas, além disto, ela se esforçava para não revelar a maloca de um povo diferente, que se mostrará valente e perigoso, agindo até de uma maneira protetora para com seus “sobrinhos/genros” (BS/DH). Da árvore, do alto, já caracterizado como posto de observação privilegiado, Tamakori, apesar de seu assentimento em não fitar certo lado, avistou a maloca dos Urubu. Lá havia roça, até uma “frechal”, planta utilizada como suporte principal de uma flecha. Tamakori resolveu juntar caroços de fruta e, para isto, furava os caroços no meio e os enfiava num galho. Ele mandou Kirak se ocupar com a coleta de frutas e ele mesmo pegou o conjunto de caroços, que ficou pesado, para jogar bem em cima da maloca do Urubu. Vale reparar que, embora comestível, a mesma fruta não se inclui na categoria de *warapikom*. Tal exclusão faz com que Tamakori não utilize o caroço de uma fruta que serviria para rituais e festas, principais meios de sociabilidade entre os diferentes Djapa.

Jogar estes caroços pesados, por duas vezes, sobre a casa do povo do Urubu marca bem a potencial hostilidade envolvida. Deve-se lembrar que nestes momentos usa-se em Kanamari “Urubu Djapa”, de modo semelhante a um Djapa humano e que, naquele tempo, os Urubu constituíam um grupo Djapa de gente-animal. Os Urubu reagiram logo e saíram gritando de sua casa, portando armas. Eles estavam *nok*, o estado de agressividade para com

inimigos, que facilmente redundará em violência. Não é difícil interpretar o ato de jogar semente no teto da maloca, mas é curioso que entre os Apurinã se atirasse semente de palmeira no teto da casa de inimigos para avaliar a sua força, pela reação desencadeada por este sinal de guerra. A depender da reação, atacavam ou se retiravam (Gonçalves (org.) 1991: 134). Nesse caso, não resta dúvida quanto à intenção e à capacidade dos habitantes da maloca dos Urubu. Não dispomos de nenhuma informação sobre a existência deste gênero de ação praticado por Tamakori entre os Kanamari, mas o ato aqui o leva a avaliar o estado de espírito e a capacidade de guerrear dos Urubu. Talvez o episódio refira-se a alguma tática conhecida entre os antigos Kanamari.

De qualquer forma, Tamakori e Kirak desceram e todos voltaram para casa. No dia seguinte, Tamakori disse a Kirak que iria buscar flecha na maloca do Urubu, e se pôs a caminho. Quando ele andou um pedaço, encontrou uma Nambu na sua frente. Esta tem uma “casa”, ou seja, a “galinha” deve ser também uma das “primeiras gentes”. A Nambu o chamou, exortando-o a beber de seu *kuya*, pelo termo *itsakwa*, ZS/DH. Ela pretendia, como a Cottia, exercer uma influência benéfica, protegendo-o. Observe-se que os dois animais se complementam na forma de um casal de tio/sogro que mantém o aspecto positivo da relação sobrinho/genro: a mulher na esfera da casa e da alimentação vegetal, o homem na esfera exterior da intermediação com outros Djapa, e da morte. Em função disto, justifica-se um encontro numa trilha dentro do mato, espaço externo à casa e intermediário entre os Djapa.

Tamakori concordou em beber a caiçuma da Nambu e esta pegou uma cuia, tirou água e “lava o cu dele” até encher o recipiente. Tamakori bebeu todo o líquido, não sobrou nada, e a Nambu constatou que agora seu *itsakwa* não morrerá mais e pode seguir seu caminho. Não está de todo claro como se deu a associação entre a Nambu e um líquido que se presume ser “podre”, a não ser o detalhe de que não tem rabo, facilitando a lavagem (Santos 1979a: 29). Faltam-nos elementos Kanamari para compreender a relação que Lévi-Strauss (1991a: 294) já discerniu em outras culturas indígenas. Também para Lévi-Strauss (1981: 557) trata-se mais de uma dedução transcendental do que dedução empírica, na ausência de elementos etnozoológicos, embora ele sugira a possibilidade de se tratar de uma caça sem banha, carne sem a essência da carne de caça. Por outro lado, no que toca à caiçuma, ela consiste de um líquido com certa espessura, e não de excrementos, o que leva a pensar numa analogia animal com a caiçuma produzida pelos humanos. Como a nambu também se alimenta de sementes e frutinhas, talvez o processo de digestão se

aproxime ao processamento humano, e o *kuya* resulte de uma transformação natural do *warapikom*, semelhante ao processo cultural dos humanos.

De qualquer modo, justifica-se considerar o *kuya* da Nambu como o produto mais bem acabado de um processamento natural de frutas. Isso nos leva a duas associações: por um lado, o *warapikom* de frutas normalmente é utilizado para cimentar alianças políticas externas, também uma forma de proteção; por outro, estima-se ser o *kuya* humano um fortificante por excelência e, por analogia, o *kuya* da Nambu funcionaria do mesmo modo. A estes aspectos, que conotariam a segurança pretendida, junta-se ainda a característica de ficar podre. De certa forma, o processamento do cru ao podre natural já antecipa o que os Urubu também visam alcançar posteriormente. Para se aproximar da maloca, Tamakori assumiu a forma de um peixe e entrou n'água do porto, antes que as duas bonitas moças, filhas do Urubu, chegassem para tomar banho. Elas enxergaram o peixe, tentaram pegá-lo, mas falharam e Tamakori saiu d'água para reassumir sua forma humana (M5.1).

Numa versão mais detalhada, Kurau se esqueceu deste episódio e, quando indagado a respeito, o substituiu por uma chegada batendo sapopemba, como se faz para anunciar a chegada de gente (ou no ritual Piçda, por ocasião da chegada dos caçadores, antes de entrarem na aldeia). Aí Tamakori insiste em ser gente e nega, explicitamente, sua identidade para o Urubu, antes de aceitar casar com uma moça da maloca. A chegada no porto revela-se interessante porque ele está escondido sob uma outra aparência, e não só nega a sua identidade como deixou que as moças se empenhassem em capturá-lo. Já que elas não conseguiram o intento, fica claro que Tamakori se deixa casar com uma delas por sua livre vontade. Não deixa de ser significativo que o peixe em questão tenha o tamanho de uns quinze centímetros, o que o narrador indicou com uma mão junto com um dedo estendido. Como o *tsapapohnim* provavelmente é uma piaba, não parece coincidência a analogia com o pênis de Kirak, do que se originou um peixe: assim, provavelmente, são da mesma família (Santos 1981a: cap.VI)<sup>72</sup>.

---

72 Lévi-Strauss observa que brincadeiras n'água facilmente têm conotação de uma abertura erótica (1974b: 193). De certa forma, trata-se de um pega-pega do órgão masculino, muito apropriado para o que segue. Para um mito Mundurukú, em que o Sol e a Lua fazem o pênis dos homens ser flácido, Lévi-Strauss alega que isso implica em reverter à infância (ib.: 201). Aqui as associações são outras. Mais próximo fica um mito Mundurukú em que o homem que não se engaja em sexo, termina jovem, enquanto outro, que tem uma ereção e mantém relações sexuais, acaba velho e feio (ib.: 205-206).

De fato, algo essencial se desenrolou naquela noite, quando os recém-casados se retiraram para a rede, na maloca. Destacou-se a beleza da moça, mas o teste para Tamakori consistiu em não se sentir tão estimulado a ter uma ereção e manter relações sexuais. O teste, aliás, foi conclusivo, a moça insistiu e mexeu, à vontade, para excitá-lo. Porém, Tamakori se manteve firme e não se engajou numa relação sexual. Ao lado da rede de algodão – que o Urubu plantava e as mulheres teciam, demonstrando seu domínio horticultural – colocou-se uma cuia para receber o “leite” de Tamakori. Se o esperma “derramar” aí dentro, da substância virá logo uma criança. Como o Urubu, de manhã, não achou nada, ele quebrou a cuia. Prefigura-se a intenção devoradora do Urubu na destruição de um utensílio cultural que teria servido para auxiliar na passagem de genro para presa apodrecida.

Vale observar que, ao ser substituído o ventre pela cuia, este utensílio ganha, deste modo, uma dimensão extra no mito da mulher de Tamakori: um recipiente para receber esperma masculino é bastante apropriado para chamar o Peixe-boi. Passado o teste, o Urubu, pai da moça e sogro de Tamakori, mandou o genro aceitar uma brincadeira, em troca da qual ganharia as flechas que desejassem. Dentro da maloca, todos os Urubu se aprontaram para atirar as flechas em Tamakori. Este, entretanto, passou urucu, se transformou em beija-flor (uma espécie pequena) e descobriu um buraquinho no teto, quase invisível, para escapar. Apesar da grande quantidade de flechas atiradas, Tamakori saiu ileso. Depois de prender o genro dentro da sua maloca e “brincar” com ele, o Urubu reconheceu que Tamakori merecia ganhar muitas flechas. Ele, por outro lado, somente escolheu umas dez, dizendo, quando perguntado, que voltaria algum outro dia. Ao retornar à casa, dividiu as flechas em partes iguais e presenteou Kirak com a metade.

Kirak, naturalmente, não se satisfaz e quer conseguir algumas flechas por conta própria. Assim, ele saiu de manhã cedo e quando topou com a Nambu, bebeu somente um pouquinho de *kuya*, rejeitando o resto. Diante disso, a Nambu lhe disse que iria morrer. Quem beber como Tamakori, não morrerá, nem terá uma relação sexual, porque o membro só terá “o couro” e não “a carne”. Na versão mais resumida, Kirak se transformou no peixe *iyaná*, o tubarana. Trata-se de um peixe um pouco maior do que os anteriores (no máximo 50 cm), que é um caçador de peixes menores. Em compensação, o peixe costuma caçar em águas rasas e corre até pela flor d’água, o que seria um traço para explicar sua presença no porto (Santos 1981a: 70-71). Note-

se que o modo de aproximação de Kirak se assemelha ao de Tamakori mas que, fiel ao que discernimos antes, o peixe em que se transforma relaciona-se analogicamente com o primeiro: semelhante mas não idêntico.

As moças também não o apanharam e Kirak saiu d'água por sua vontade e logo casou com uma delas (obtém-se a impressão, em uma versão, de que cada um casou com uma irmã diferente, o que explicaria a presença de duas filhas do Urubu). O pai logo concedeu a mão da moça e arrumou-se um lugar para o novo casal. Um casal jovem, uma moça nova e atraente, condições de que resultou terem se deitado rapidamente e Kirak se aprontado imediatamente para o ato sexual. Pelos seus antecedentes, seu comportamento não surpreende, mas na hora de atingir o clímax, ele tirou o pênis e o “leite” se esparramou na cuia, constituindo-se logo em uma criança. Os Urubus se animaram: amanhã ele morrerá! Realmente, de manhã, na mesma brincadeira, Kirak se transformou em *badjoba*, abano tecido de palha de palmeira, e acabou sendo alvejado e morto. Os Urubu puseram-no, todo quebrado, num camburão, junto com o filho, para que apodrecesse. A mosca *manaron*, aquela do pênis de Tamakori, apareceu para colocar larvas (*bitsi*) e acelerar o processo, confirmando a sua associação com a podridão<sup>73</sup>. A moça, filha do Urubu, primeiro comeu o olho de Kirak e, em seguida, os Urubu devoraram tudo e jogaram os ossos fora.

O fim de Kirak merece alguns comentários. Primeiro, parece justificar-se a conclusão de que o apetite sexual de Kirak se relaciona, por um lado, com o fato de não ter tomado o *kuya* e, por outro, com o nascimento bem acelerado da criança. Kurau estabeleceu a relação entre o ato de beber e de não ter ereção, para o caso de Tamakori. Conforme a teoria Kanamari da concepção, o sêmen acumulado constrói o feto, o que torna compreensível a fertilidade no mito (lembamos a Anta de Wahpaka). Subjaz a esta diferença entre os protagonistas algo que pode ser fundamental, ou seja, Kirak comporta-se como homem normal, sexuado, e produz um filho, uma descendência potencial. Já Tamakori comporta-se como um ser único, sem pais, não tem filhos por via sexual, que conserva sua força transformadora e não

---

73 Entre um grupo Karib de Suriname, a “mosca verde” é o mensageiro dos urubus, e desempenha a função de avisá-los da existência de carniça (Jara 1988: 22). Portanto, a associação entre os dois animais não surpreende.

morrerá, nem agora, nem quando se retirar desta terra. Em que pese haver contribuído com uma filha para Kirak, ele se exclui, de fato, da vida sexual e, portanto, da sequência das gerações<sup>74</sup>. Pelo visto, esta disposição enseja-lhe a possibilidade da imortalidade, pois, na concepção Kanamari, engajar-se na sexualidade implica em desgaste para os parceiros (“muito trabalho”, segundo os homens), e fará surgir uma nova geração que tomará o lugar da antecedente.

Não é outra a visão presente na lembrança, várias vezes referida, de que o pai deve ensinar o filho e de que, no decorrer o tempo, de pai a filho chega-se à geração do narrador. Num processo acelerado, Kirak submete-se ao desgaste e envelhecimento normal dos seres humanos, que termina com a morte. Evidentemente, os Urubu se empenharam em matá-lo, não havendo uma morte natural, em idade avançada, como também seria concebível. No entanto, em primeiro lugar, praticamente toda a morte Kanamari é atribuída à ação dos *djohko*, mandados pelos estranhos exteriores, o que significa uma morte ‘cultural’. Em segundo lugar, Kirak contraiu um casamento exogâmico e a hostilidade potencial entre os Djapa e o ideal endogâmico mostra ser este tipo de união altamente perigoso. Somente depois do teste, Tamakori se tornou *tawari*, um amigo, e lhe dão presentes, enquanto que Kirak literalmente apodrece para ser o “*kuya* do Urubu” (M5.4)<sup>75</sup>. Na verdade, apodrecer também é liquidificar, a caiçuma do Urubu até é reforçado com a ação dos bitsi, como acontece ao se misturar uma batata vermelha na caiçuma de macaxeira. Deste modo, o “*kuya* do Nambu” protegeu Tamakori, ao ‘apodrecê-lo’ antes de se tornar alvo da transformação no “*kuya* do Urubu”.

---

74 É interessante observar como uma metáfora Kaxinawá se aplica ao que ocorre no mito: após o ato sexual, o pênis do homem é como uma flecha quebrada. McCallum interpreta a asserção como uma neutralização temporária, por parte das mulheres, da capacidade dos homens para violência, em função de caçar ser um processo de sedução ('afinal') do caçador (1989: 154-155). No mito acontece algo semelhante, i.e. a neutralização da capacidade de responder à violência similar à da caça, mas a ênfase recai mais sobre a interdição da endogamia e a sequência geracional, embora coincida em desaprovar deixar de se seduzir por um animal ou gente-animal.

75 Tamakori estabelece a relação correta: não entra numa aliança matrimonial externa com os Urubu Djapa, mas acerta a troca em outros níveis. De certa forma, ele recusa a afinidade real e persiste na afinidade virtual.

Por fim, já mencionei como Tamakori reconstruiu Kirak a partir das partes duras do seu corpo, sendo que se transformou em calango para buscá-las. O calango se chama *kadjohkirak*, ou seja, algo como “pintado como jacaré”, ironicamente um similar em aparência ao homem cujos restos mortais buscou.

### *a origem dos venenos de pesca*

A associação do urubu com plantas domesticadas e com o podre, expressa-se também muito claramente na origem dos venenos de peixe, o *makiari* e o *kupiná*. Na versão de Djo’o (M42.1 e 2), ele situa a tomada de conhecimento do *makiari* e do *kupiná* num momento em que os índios não conheciam ainda a horticultura. O Urubu trouxe a raiz do *makiari* do mato para mostrar ao sogro. O *makiari* é um cipó que pode ficar bem grosso e lenhoso. O sogro levou a raiz logo para o lago, pois o rio tinha vazado e a pesca nos lagos é particularmente rica. Lá ele bateu o cipó, botou dentro d’água, e não demorou para o peixe “está virando” (o que quer dizer que os peixes sentem falta de oxigênio e tentam captá-lo no ar, ou morrem asfixiados). A pesca foi boa porque o veneno era forte e também matou peixes maiores. O Urubu, nesse tempo, está claro, era gente mas, fiel à sua natureza futura, deixou que os peixes apodrecessem para somente então se alimentar deles. Um jovem, seu “cunhado”, viu o Urubu neste momento e resolveu flechá-lo, acertando-o no olho. O Urubu “morre”, mas depois reavivou, soprando-se e se recuperando. Ele se queixou ao seu sogro e, em represália, tirou a força do *makiari*, hoje em dia o mais fraco dos venenos. Vale reparar que o Urubu aparentemente é casado com a filha de um sogro índio, como acontece com o Urubu responsável pela transferência das plantas domesticadas. Também vê-se que a mesma hostilidade demonstrada pelos Urubus manifesta-se aqui para com o genro Urubu, embora talvez se justifique considerá-la atenuada, em função da sua dádiva<sup>76</sup>.

O sogro se zangou com seu filho, já que o cipó se enfraqueceu por causa do seu ato hostil. A relação não se rompeu e o Urubu, num outro

---

76 Acertar o olho Urubu, evoca o ato de um outro Urubu, num mito anterior, característico real do animal, de bicar primeiro o olho de uma presa. O cunhado trata-o como caça, mas em analogia com o tratamento da carniça pelo próprio urubu. Mais um indício de que o urubu, pelo seu regime alimentar, incorpora a podridão que o alimenta.

dia, mostrou ao sogro o *kupiná*, em um roçado no mato. O vegetal também se chama *huaca* entre os regionais, e é um arbusto do qual se colhem as folhas, que são colocadas num buraco, no chão, para serem batidas e, em seguida, desmanchadas n'água, sob a forma de bolas. É, em geral, utilizado em igarapés, com bons resultados. Note-se, ainda, que o arbusto pode ser plantado na roça, além se ser encontrado no mato. O interesse do Urubu já ficou bem patente e quando os homens matam peixe por este método, sobra peixe, ou ainda morre peixe depois, servindo para alimentar os urubus. Como não aconteceu nenhum incidente desagradável, o *kupiná* não perdeu a força. Neste momento, a aliança funciona a contento e traz benefícios para os seres humanos.

A versão de Kurau difere, em alguns aspectos, da mencionada até agora. Aqui os índios foram pedir o veneno ao Urubu, prometendo-lhe deixar peixe para apodrecer, em troca. O Urubu deu-lhes primeiro um tipo de *makiari* mais fraco e os índios voltaram para pedir uma variante mais forte. O Urubu atendeu ao pedido, mostrou o *makiari tam* (*makiari mesmo*), e armados somente com um pedaço preto de raiz mataram muito peixe. Os índios insistiram que queriam algo mais forte ainda, uma vez que o *makiari* demora para produzir efeito, e o Urubu forneceu o *kupiná*, que causa um efeito rápido no igarapé. Ao contrário da primeira variante em que este último aparece como detentor de conhecimento, todos estes venenos agora derivam do corpo do Urubu, mais precisamente de suas penas: uma das primeiras penas deu origem ao *makiari* mais fraco, umas do meio da asa à variante mais forte e uma das últimas, ao *kupiná*. Não é fácil imaginar uma conexão simbólica para esta sequência, de frente para trás, talvez se tratando simplesmente de uma relação mais geral entre o primeiro mais visível e o que vem atrás, mais escondido, ou, alternativamente, entre o que está mais à superfície e o que está mais na profundidade.

Invariavelmente, as versões se apoiam no estabelecimento de uma relação forte entre o Urubu e a podridão, um ‘ser podre’, ao ponto que as suas penas pretas, numa causalidade corporal renovada que evoca a Nambu, carregam os venenos que causam a podridão dos peixes. A associação entre veneno e podridão sugere que a ação do primeiro n’água tenha conotação de ‘apodrecer’: talvez uma espécie de processo digestivo das águas, na mesma série do *kuya* da Nambu e do Urubu. Na segunda variante, o narrador se restringe ao *makiari* forte, em pescaria coletiva. Como o Urubu se identi-

ficasse corporalmente com o veneno, o papel de um genro gente-animal, que toma conta do veneno, cabe ao Jakwari (dono dos quelônios, v. adiante). Por fim, sem nenhuma explicação etiológica, Kurau mencionou um veneno que mata toda a vida aquática, chamado *kanahuam*, que teria o nome regional de “sacó”.

### *a origem da macaxeira*

A relação apontada por Djo'o em uma das versões, entre o início do tempo sem horticultura e os venenos, tem uma razão de ser. Normalmente, quando se indaga a respeito da primeira macaxeira, o *staplefood* exemplar das plantas da roça, obter-se-á a resposta que o Urubu trouxe o *tawa*. Na primeira vez que Djahuma contou este mito, ao encerrar, ele apontou para a panela cheia de macaxeira cozida e disse: “foi isso que Urubu trazer”. No início da conversa, ele explicara que algumas coisas somente chegaram a ser conhecidas com a penetração dos cariú, e ao ser perguntado sobre a roça, começou a expôr que Tamakori mandou a maniva, o *tawa*, num feixe grande lá do céu. Isto é, afinal de contas não há uma contradição, para ele, entre os mitos já discutidos na Parte III (a busca da macaxeira no céu, por Noé), e a versão do urubu. Os índios já roçavam o mato, arrancando, com a mão, as plantas menores e derrubando as árvores com a ajuda do fogo. Neste tempo, comia-se “casca de pau”, de “cedro de águia” (*tsimaha*), que dá uma casca grossa e também palmito cozido de “moro-moro” (*koonan*, passível de ser comido cru)<sup>77</sup>. Eles cozinhavam em panelas de cerâmica, *morokom*, atualmente em desuso.

Um dia, um Urubu sobrevoava a clareira da maloca e avistou uma menina pequena. O pai dela a pegou e mostrou para o Urubu, dizendo que ali estava sua mulher e propondo casá-los. É interessante notar, que a narrativa se reporta aos tempos antigos, em que os casais se comprometiam a casar entre si seus filhos, desde a mais tenra idade<sup>78</sup>. Algo semelhante acontece aqui,

---

77 Observe-se que a casca de pau tem várias utilidades e, se serve para comer como vegetal, torna mais compreensível a sua transformação em pássaros, operado por Tamakori.

78 Para os Kulina, Pollock (1965c) afirma que isso se fazia particularmente entre cunhados efetivos (ZH - WB), mas que dificilmente chegava a se concretizar. Pela lógica dravidiana, dois casais Kanamari relacionados também deviam ser “afins” em metade dos parceiros. Pelas informações disponíveis, os Kanamari poucas vezes mantinham o compromisso.

porque a menina ainda era muito nova e o Urubu precisou lançar mão de paciência, durante vários anos. Um dia a menina “já corta cabelo” e já “tá de bode” (menstruação, M43.2, versão de Djo’o), e o Urubu voltou para conversar com ela (o detalhe do cabelo reforça a incongruência apontada para o Jakwari, na viagem pelo rio, Parte II). A menina estava sozinha na maloca, todos os outros haviam se embrenhado no mato, procurando palmito. Na versão de Kurau (43.5), eles travaram um diálogo, após a aproximação lenta do Urubu, rememorando o compromisso antigo. Ele lhe deu o que trouxera, macaxeira, banana, beiju e tapioca, para que ela mostrasse aos pais.

O Urubu se aproximou no momento em que os outros se empenham na busca de vegetais naturais (numa outra versão é patawa). A atração procede de dentro para fora e o genro potencial tomou o cuidado de chegar discretamente e deixar presentes de todo tipo de planta da roça para os seus futuros sogros. Na versão de Djahuma, o Urubu a aconselhou a esconder as dádivas das outras pessoas da maloca e a mostrá-las somente aos pais. Ele também lhe avisou que voltaria no dia seguinte para se encontrar com o seu sogro, trazendo mais coisas. Quando a mãe chegou, a filha lhe disse que iria se casar com aquele homem mesmo e lhe mostra, aos poucos, o que ganhara. Juntas, elas chamaram o pai para contar o acontecido. Observe-se que a primeira pessoa com quem ela partilhou o segredo foi a mãe, após o que ambas se reportaram à autoridade do pai, que deve dar seu consentimento. Como ele oferecera a menina e se depara com abundância de vegetais desconhecidos, consentiu logo e decidiu esperar o genro no dia seguinte.

A mãe, entretanto, discordou do conselho recebido pela filha, argumentando que casca de pau é ruim demais para acompanhar a caça (jacaré, tatu, peixe) que os homens trouxeram. Seguindo as regras da partilha, apropriadamente sob o comando da mulher, e que, salvo muito excepcionalmente, não seriam possíveis de rompimento dentro de uma maloca, se dividiu a macaxeira entre os seus habitantes, pelo que, pela primeira vez, puderam comer uma refeição decentemente equilibrada para os padrões Kanamari. O narrador ainda comentou que viviam dois tuxauas na maloca, sendo o pai da moça o principal, o que induz a pensar que este exerce seu justo papel de intermediador com o mundo exterior, visando o bem-estar de todos. Vale observar, neste sentido, que numa visita de uma tarde aos arredios do alto Jutaí, os Warikama Djapa, os Kanamari constataram a existência do mesmo

sistema, sendo o tuxaua ‘júnior’ uma espécie de porta-voz. Talvez o mito preserve a lembrança de um sistema semelhante.

Não consta se o Urubu se opôs à divisão operada por sua sogra. Quando ele retornou, o sogro entabulou conversa com ele e logo lhe disse que a filha era uma mulher e que devia casar no mesmo dia. Todas as versões enfatizam, neste ponto, que o Urubu se apresentou como homem, jovem, e às vezes se especifica que era bonito e pintado. Djo’o acrescentou que um dos seus adornos não era conhecido e que o Urubu o introduziu entre os Kanamari. Trata-se do *tsiropɔrɔ*, confeccionado de um molusco de rio que, ao ser polido, acaba tomando a forma de uma lua crescente para ser introduzido no septo nasal. Este adorno caiu em desuso, embora Djo’o afirme que as gerações anteriores à dele ainda o usavam. Isto é, na sua versão, evidencia-se que, pelo menos uma parte do padrão de beleza e da horticultura foram adquiridos conjuntamente, advindo daí as bases para a verdadeira sociedade humana. Uma sociedade pré-horticultural, que exigia de investimento grande parte de tempo em andar pelo mato (todos foram, exceto o pai, no segundo dia), à procura de um alimento inferior, defrontava-se com um Urubu que possuía abundância de produtos, em qualidade e quantidade, e um conhecimento aplicado, de tal modo, que não soa estranho que ele pessoalmente tenha se apresentado com certa superioridade em algum aspecto (Vale lembrar que em Kanamari “muito bom” e “bonito” são sinônimos). Djahuma, neste ponto, lembra que o Urubu era Tamakori, algo omitido nas outras versões. A possibilidade desta sugestão não surpreende, pois, nada mais lógico que um ser bonito e dono de grande abundância seja relacionando com o mestre de tudo.

De qualquer modo, o Urubu conversou com seu sogro, percebeu o estado de penúria e se propôs a remediar a situação. Ele casou e logo, como disse Kurau, estava tendo relações sexuais com sua mulher. O Urubu não trouxe somente macaxeira e bananas maduras, dentre outras coisas prontas para o consumo. Lá do céu, ele também se encarregou de transportar sementes e maniva para plantar, e “nunca mais se perder neste mundo”. O índios já experimentavam plantar um roçado, já implementavam toda a operação plantando “pau de veado” (*bahtsi nawa tawa*, macaxeira do veado). Só que esta planta crescia bem mas não produzia nenhuma raiz semelhante à batata de macaxeira. A escolha da planta faz pleno sentido, já que a maniva se parece com a macaxeira (pelo menos para um leigo, quando Daura me indicou o

“primeiro *tawa*”). Os Kanamari, portanto, se mostraram mais do que prontos para receber a horticultura que aqui não se introduziu, como antes, pela transformação da planta selvagem análoga à variante domesticada, mas pela importação da planta verdadeira, num espaço já preparado, na tentativa de produzir com o vegetal natural similar. Evidencia-se que o Urubu era “dono” das plantas cultivadas mas não detinha a força transformadora de Tamakori, demonstrada na Parte II.

Enquanto a plantação se desenvolvia, o Urubu sustentou o consumo da casa com remessas de sua roça, lá do céu. Até o capim da roça ele entregou, introduzindo o trabalho da capina da roça. Tudo corria bem e nada da plantação se perdeu, e quando a macaxeira quase atingia o ponto para o consumo, a mulher do Urubu estava prestes a dar à luz. Antes do nascimento, o Urubu instruiu as pessoas para que dessem o primeiro banho do menino com água quente e folha de mandioca. Entretanto, em vez disto, o recém-nascido ganhou um banho frio e de repente morreu. O Urubu se zangou e, apesar do apelo do sogro por que permanecesse, dado que, no futuro, poderá ter mais filhos, se retirou totalmente. Na sua retirada, ele “secou” a roça, no intuito de que toda a plantação morresse preta e ressecada. Assim, o pessoal ficou sem o produto do seu trabalho, o sogro sem o genro, e a mulher sem marido e filho.

O banho do menino com água fria contraria o atual costume (segundo João Manelão), de esquentar a água para que seja ao menos morna, o que é praxe até que caia o umbigo<sup>79</sup>. Neste sentido, então, o tratamento dispensado revela-se inadequado para um ser humano e a reação do pai se justifica. Aparentemente, a água fria causou a morte e estimulou o Urubu a romper a aliança. Um outro costume normalmente figuraria neste mesmo momento, isto é, o homem e a mulher que executam o primeiro banho se tornam *ikidak* da criança. Ora, o *ikidak* muitas vezes é uma pessoa do mesmo nome e literalmente significa algo como “meu velho”, o que aponta para uma concepção de similaridade entre o mais velho e o mais novo, portadores do mesmo nome. Em outros termos, o banho estabelece, provavelmente, uma relação análoga, mesmo quando não se constitua, necessariamente, como momento

---

79 Entre os Kaxinawá também se lava o recém-nascido com água esquentada (McCalum 1989: 100).

de nominação e os padrinhos não exibam o mesmo nome. O banho instaura, normalmente, uma relação, além da relação mais biológica com os pais. Os “padrinhos” assumem a obrigação de ajudar a nova criança, uma relação cultural modelada pela relação dos pais com os seus cuidados normais, paternos e maternos.

O mito não menciona nada a respeito deste ato, mas a criança morreu por não ter sido posto ao seu serviço o fogo humano para esquentar a água necessária. No fundo, a falha cometida expõe uma não-aceitação da sociedade humana, com os seus instrumentos culturais, justificando-se o radical rompimento por parte do Urubu: tanto não utilizar o fogo quanto a possibilidade de não desfrutar da relação cultural que amplia a rede social da criança logo ao nascer, são indícios de que a aliança proposta não prospera. Se seu filho não ganha aceitação humana, o outro produto da aliança igualmente não prosperará, e ele destrói a roça. Evidencia-se uma óbvia analogia entre a concepção e o nascimento humanos, a fertilidade humana, e o crescimento da plantação, representado pelo produto principal, a macaxeira, que requer cerca de nove (ou dez) meses para amadurecer mais plenamente, ou seja, a fertilidade vegetal<sup>80</sup>. Vale rememorar que no mito da roça do Urubu o filho de Tamakori, que não nasceu, e o nascimento do filho de Kirak anunciam o destino final dos respectivos pais, o que ressalta a mesma identificação próxima de pai e filho.

Está implicado no mito que o Urubu acionou um meio para atingir a roça, o que configuraria ou um calor excessivo, ou uma falta decisiva de água. Para ambas as possibilidades existem alguns indícios que relacionam o Urubu com estes fenômenos. O urubu não gosta de tomar banho mas, segundo João Manelão, se ele tomar banho de sol, no calor, no dia seguinte certamente cairá uma grande chuva. Não se definiu claramente a que espécie de urubu pertence o protagonista. No mito anterior, Kurau especificou, uma vez, que se tratava do Kodak Padja Bwawa, o “urubu novo”, também

---

80 Entre os Karib da Guiana há a noção de que o nascimento do primeiro filho deve coincidir com a primeira colheita da roça de mandioca. Este fato levou Magaña a estabelecer uma relação entre a estação das chuvas, a abertura da roça e a aliança matrimonial em oposição à estação seca, à primeira colheita e à consanguinidade (1988: 23-24). Sem uma clara relação com as estações, o final do mito corrobora as mesmas relações e proclama, dessa maneira, que a afinidade contraída não prospera numa relação de consangüinidade, representada pelo filho.

conhecido como urubu branco. Esta identificação é plausível porque houve referências, em outras ocasiões, ao fato de ser este urubu o único pássaro a dormir e viver no céu, ao contrário dos outros urubus. Deste modo, evidentemente, torna-se um excelente mediador entre céu e terra, para a qual desce também. Isto, muito provavelmente, o identifica como uma espécie de urubu-rei, do qual se sabe que costuma demorar mais para descer e se apresentar no local de uma carniça, do que o urubu preto, mas quando se junta ao bando, logo se impõe sobre os outros animais (v. Descourtiz 1983: 29-30). A mesma fonte o caracteriza ainda como arredio ao homem, o que está de acordo com a sua lenta aproximação antes do casamento.

Estas observações, portanto, facilmente fornecem os passos para uma associação celeste, e até de dominância, entre o Urubu e a localização original da horticultura, bem como o lugar de onde advém a chuva e os raios de sol, enquanto que a coloração (particularmente na cabeça) o destaca entre o preto menos chamativo dos urubus majoritários. Compreende-se melhor como o urubu se posiciona como um dono da horticultura, e até de um elemento cultural ligado à cabeça, e no mito anterior também como dono de uma maloca, como um Djapa, com roçado e flechas<sup>81</sup>. Nos dois mitos a aliança não se perpetua: no primeiro, entra um genro que obtém objetos culturais, flechas, pela sua destreza, e um outro acaba sendo canibalizado à moda natural do Urubu; no segundo, o Urubu gente-animal entra na sociedade mas acaba rejeitado, apesar do esforço bem maior, especialmente no início, por parte dos humanos, na atração e, pelo sogro, de manutenção da aliança.

No segundo mito, a sobrevivência da horticultura dependerá de uma quantidade mínima de maniva deixada à parte na floresta e que foi recuperada, roçando-se ao seu redor depois que as plantas já tinham nascido. A aliança rompida causou o regresso à vida pré-horticultural, à pouca macaxeira antes abandonada, o que também, de certa forma, implicou no retorno a

---

81 Nisso, os Kanamari também não estão sozinhos. Entre os Karib da Guiana, mais uma vez, os urubus são os chefes do céu. Ademais, para os Kaliña, os urubus servem como modelo para a sociedade humana, na estrutura social. Para Magaña, a transformação do fresco para o podre é a analogia externa da transformação de fresco para cozido (o que evoca a caiçuma do Urubu e o mito do Mawin, v. mais adiante). Esse povo também deixa peixe podre para os urubus comerem (Magaña 1988: 292-293).

um estágio pré-social. Na ausência de Tamakori não se trata de transformar o similar selvagem em domesticado, mas da transformação do simulacro de horticultura em uma roça verdadeira e da recuperação da planta domesticada do ambiente natural. Ausente a força transformadora de Tamakori, a ação do Urubu consiste em transferir as plantas de um domínio para outro, enquanto que, no segundo momento, se trata de renovar a transferência das plantas de um pedaço de mato (não de uma roça) para o espaço transformado do roçado. Neste último aspecto encontra-se uma semelhança com Tamakori, que age também no sentido de importar plantas do espaço natural. A sociedade verdadeira, mais completa, somente se desenvolveu a partir deste momento.

#### *a aliança com o dono das águas e a origem do boto*

Falta, então, retomar as relações da sociedade com o domínio das águas, que já se comprovou ser de alto poder de sedução mas sem que houvesse empenho em algum tipo de aliança, que implicasse mudança do local de moradia e uma forma de casamento. Tal mito existe na história de Jakwari, que Kurau apresentou, dizendo que “aquele Jakwari casar uma mulher”. Na verdade, o Jakwari em questão é o mesmo que Tamakori jogou no rio, depois que ele “matou” Kirak na praia, apertando seus testículos. O objetivo de Kirak era se apropriar do menino para se aquecer quando estivesse com frio. Ora, esse Jakwari se tornou um ser que habita uma casa dentro d’água e é “o dono dos *kawz*”, o senhor dos animais quelônios (M17.3). Segundo Djahuma, tal ofício ele exerce junto com o jacaré, o que indica a noção de potência que habilita um ser para a função. Também não é por acaso, que a mesma figura foi mencionada entre os habitantes da aldeia abaixo d’água no mito dos queixadas.

Numa primeira versão mais resumida do mito de Jakwari, Kurau descreveu, no início, como um índio se excedia ao apanhar tartaruga e tracajá. O caçador construiu um curral, uma armadilha para pegar tartaruga, peixe-boi e peixe. Nas primeiras noites, ele alcançou um alto nível de captura, o que levou o narrador a qualificar esta quantidade como sendo “demais”. Em outras noites não achou nada (como o homem usou tarrafão também, provavelmente o narrador refere-se a uma cerca feita de estacas, que se fecha com a tarrafa). Na quarta vez, o índio tirou um meninozinho, com cabelo lon-

go e de beleza própria. A descrição conforma-se, portanto, às características anteriormente dadas para o Jakwari e o dono dos quelônios, na viagem do par de irmãos primordiais pelo rio. O Jakwari se associa aí, num primeiro momento, mais ao rio do que ao lago, o que se confirmará no final, quando se transforma em boto no rio. Mas, por outro lado, a distinção entre águas paradas e correntes não parece tão rigorosa e o mito de origem do matá-matá associou o quelônio, em primeira instância, ao lago. Sendo assim, o dono desta categoria relaciona-se com o lago em segundo lugar, como ocorre para os quelônios também com o rio.

Quando o homem pegou o menino para retirá-lo d'água, uma piranha o mordeu no dedo, ele sangrou e até manchou a canoa. Este incidente talvez se relacione com o fato de o homem ter ultrapassado o razoável na captura de tartarugas e peixes, provando que o mundo das águas é capaz de reagir e infligir perdas. De certa forma, como se considera o sangue como algo essencial e que dá força, ele retribuiu, com um pouco de sua força, à vida que daí retirara antes. Este modo de ver encaixa-se no conceito Kanamari de “pagar” na mesma moeda. Como o homem ganhou um ser aparentemente humano, uma outra analogia possível é com um parto, também com perda de sangue. Recordamos ainda, o sexto dedo de Tamakori que se transformou num ser vivo de sangue, pintado com sangue na cabeça (provavelmente o pica-pau-de-cabeça-vermelha, Descourtiz 1983: 85).

No mesmo momento, Oba, o primeiro homem, não cedeu ao apelo do seu irmão para ficar com o menino, argumentando que a sua filha era capaz de criá-lo. Possivelmente aí já se encontre um sinal da discordia posterior que Jakwari causará, já que entre consanguíneos próximos a recusa do pedido pode soar como ofensiva. A filha solteira cuidou do menino que, como de costume, dormia na mesma rede. Ele cresceu e ela teceu adornos, como braceletes, para embelezá-lo. Quando ele ficou maior, eles se casaram e outros homens da aldeia sentiram-se desgostosos por uma solteira do seu grupo casar-se deste modo. Ou seja, os homens se enciumaram pelo fato de se subtrair uma mulher às candidatas potenciais do casamento endogâmico. Conforme este ideal, ela deveria casar com um primo cruzado, dentro do seu próprio grupo. Diminuir a quantidade de mulheres casáveis, mesmo em uma, pode implicar em perda real para algum homem, numa comunidade demograficamente pequena. Um “outro”, vindo do exterior do Djapa, tomou o lugar de um homem legitimado pela injunção.

A filha que criou o menino o chamava de irmão e este respondia com o recíproco. Como se consideravam irmãos no início, justifica-se o comportamento inicial dela, mas eles continuaram a se chamar assim após o casamento, bem como Jakwari chamando os seus sogros de pais. Se não houvesse a interdição do incesto, o desejo de casar com o próximo, expresso no ideal de troca com o primo cruzado bilateral, a modalidade mais próxima de casamento sem infringir a injunção, no limite terminaria em casamento entre irmãos. Este casamento encaixa-se neste princípio Kanamari mas, é óbvio, o casamento singular em questão quebra a troca de mulheres, inerente ao ideal do parceiro prescrito, e efetua uma completa independência da família de pais e filhos. Ao nos depararmos antes com a possibilidade, mais ou menos explícita, de incesto, depois da enchente que matou todos os outros, tratava-se de uma prática forçada pelas circunstâncias. Aqui, portanto, a criação e o tratamento mútuo de “irmãos” estabelece um certo conflito com o casamento posterior e, tecnicamente, poderia ser qualificado como incesto, não forçado pelo contexto.

Agindo como parte de um casal, o narrador frisou que, apesar do tratamento mediante termos consanguíneos, eles não eram irmãos, mas marido e mulher, desfazendo, assim, a sobreposição em favor do não incestuoso. Um dia, eles se juntaram a outros para pescar num lago, e ela se ocupava em fabricar um bracelete na beira d’água, quando outros pescadores entregaram ao Jakwari uma porção de peixinhos enfiados num galho, para que eles comessem mais tarde. Ele aceitou e os colocou em um canto. Nas duas versões de Kurau, trata-se de espécies de peixes diferentes e até a maneira de manejá-los se modifica, mas permanecendo constante o fato de que são peixes de tamanho pequeno. Os outros parecem já ter voltado para a aldeia, quando a ‘irmã’ terminou seu trabalho e chamou o marido para tomar banho.

Aparentemente, Jakwari participou pouco ou nada na pescaria, quando o normal seria ele mesmo ter juntado seus peixes e não ganhar dos outros<sup>82</sup>. O fato de ganhar peixes evidencia que os homens não o excluem do circuito de trocas. Com o banho, entretanto, Jakwari revelará sua verdadeira

---

82 Situação reservada para um antropólogo que assiste a uma pescaria coletiva, em que os homens não querem que ele deixe de cumprir a tarefa masculina por excelência!

natureza, diferenciando-se dos pescadores. Ele tomou um banho em que mergulhou n'água e depois empurrou uma tartaruga para a beira. A mulher lhe disse que a tartaruga não era suficiente para levar para os pais e ele mergulhou de novo, para retornar com uma tartaruga grande (literalmente em Kanamari, *kaw3 nhanim*). Uma variante explicitou que ele até avisou que iria mergulhar durante muito tempo e que ela não se preocupasse com isso. Ele capturou rapidamente uma caça excelente e construiu um curral na beira d'água para guardar lá o que não iria levar. Com tanta fartura, os peixinhos acabaram apodrecendo no mato, já que não foram levados para a aldeia.

Ou seja, Jakwari domina a esfera d'água com tal superioridade que ele ignorou os peixinhos inferiores dados pelos outros. Ademais, este parece ser o contraste relevante, embora seja possível pensar que a doação de peixe inferior não implicaria a intenção da reciprocidade da troca, mas um insulto em face do valor inferior da dádiva. Em outras palavras, a diferença entre uma dádiva metonímica e uma dádiva metafórica (Schwimmer 1974). Não deixa de transparecer na narrativa, que Jakwari buscava a aprovação da mulher e que ela o estimulou a abastecê-la de maneira tão compensatória. Ele carregou primeiro uma tartaruga menor para a aldeia e, antes de entrar, começou a cantar Warapikom para que sua mãe soubesse que trazia caça boa. Ela se animou e à noite foram cantar Warapikom no terreiro. Jakwari cantava a canção da tartaruga, da espécie que ele havia capturado. Numa das versões, o pessoal se animou face a perspectiva de comer o animal grande, já preso, e numa outra, repetiram a festa na noite seguinte. De qualquer maneira, os outros homens resolveram aproveitar a festa para se livrar de Jakwari. Ou seja, queriam se vingar do “outro”, tomador de mulher bonita e superior na tarefa masculina por excelência, que desprezara aquilo que conseguiram neste campo, e ainda por cima, se revelara grande cantador também.

No momento de seu maior triunfo social, os homens chamaram Jakwari para partilhar do rapé de tabaco. Eles propuseram-lhe aspirar pelo nariz, mas, inicialmente, ele se negou, alegando que não conhecia, nunca tomava tabaco e que iria morrer por causa dele. Os homens insistiram que não podia ser verdade, que tomasse pelo menos um pouco. Jakwari cedeu e morreu logo. Kurau comentou a respeito: aonde já se viu *kaw3* tomar tabaco? Ou seja, a sua natureza animal não suportou uma substância que é das mais fundamentais para o bem-estar da sociedade, por sua função no xamanismo. Provavelmente não é por acaso que o nome do seu pai, quem, simetricamen-

te, o introduziu no mundo social, seja Oba, “tabaco”. Ao mesmo tempo, comprova-se que Jakwari não é nenhum *djohko*, já que as pedras necessitam de uma provisão constante de tabaco. Obviamente, soprar tabaco faz parte do aprendizado de um aspirante a xamã, e sabe-se muito bem que a sua ação pode derrubar o pretendente. Jakwari morreu e imediatamente os homens o enterraram. As pessoas continuaram no terreiro (ou na praia), e sua mulher se casou tão rápido que logo se retirou para ter relações sexuais com seu novo marido.

Observe-se, portanto, que a mulher, que, afinal, recebia todos os cuidados de Jakwari, aceitou até de bom grado seu desaparecimento, não respeitando nenhum período de luto. Os Kanamari têm até um ritual para encerrar o luto de uma pessoa enviuvada, enterrando os pertences do morto no meio do terreiro, no terceiro dia do ritual Piôda que, naquele momento se transforma em ritual de despedida definitiva do morto (nunca tivemos oportunidade de assisti-lo). Apesar de criar e casar com Jakwari, a ‘irmã’ viúva não expressou nenhum sentimento aparente devido a um marido humano. Como um dos homens que o mataram se casou com ela, restabeleceu-se a endogamia e ele devia ser um ‘parceiro prescrito’. Note-se, aliás, que, tecnicamente, Jakwari poderia ser um “irmão” do concorrente, estando na mesma posição em relação à mulher. Entretanto, embora isto possibilitesse aos Kanamari incorporar, na prática atual, um outro Kanamari à rede de relações da aldeia, tal virtualidade não encontra respaldo no mito.

Jakwari não encontra aceitação verdadeira dentro da sociedade e mesmo um estranho que fosse criado dentro de uma família humana, não se transformaria em um gênero que entra de fora para dentro e viabiliza sua posição social, de modo estável. A aliança também se rompeu porque provocou contradições em demasia, e o “cunhado” – neste caso a ênfase recai sobre os concorrentes da mesma geração e não sobre o binômio pai/sogro, evocando os sedutores aquáticos da Parte anterior – termina eliminado do grupo local. É digno de menção, que expressões “como nós também”, ensejam tomar o grupo local como um Djapa exemplar para a sociedade Kanamari. Jakwari reavivou, como os iniciantes, e voltou para a aldeia, perguntando à sua mãe sobre sua mulher. Ao descobrir que ela já se entregara a outro, avisou-lhe que se retirasse para terra alta e se dirigiu para o terreiro, onde ensinou os outros a cantar a cantiga de Jakwari. Ele agarrou dois homens, um do seu lado esquerdo e outro do direito, para dançar e cantar. Em algum momento

parecem tratar-se dos dois antagonistas anteriores, mas num outro ponto do relato se especifica que um deles, aquele que casou, pereceu na enchente, e não fica claro quem é quem.

Jakwari chamou uma enchente do rio e, enquanto cantava bonito, a água ia invadindo o terreiro, encobrindo tudo. Ele e os dois companheiros se transformaram em boto, *mapikarə*. Um cachorrinho e um papagaio que passou voando avisaram, pelo choro e pelo grito, que a água já vinha, mas ninguém prestou atenção. Todos os outros se afogaram e foram comidos pelo jacaré, salvo os pais dele que se refugiaram na terra alta, embora uma referência obscura indique que a mãe teria sofrido algum corte na perna (deixarei de lado uma possível simetria com o que aconteceu com seu marido, no início). A vingança de Jakwari reduziu a sociedade a um mínimo mas, por outro lado, as canções que ele cantou eram desconhecidas e se integraram ao acervo do ritual Piṣda. Os cantos de parte importante do domínio aquático advêm de um dos próprios donos de animais e o que este ensinou às pessoas se transmitiu de geração em geração. Kurau encadeou este mito com referências rápidas à sua versão da enchente de Tamakori e é possível reconhecer, facilmente, que vários elementos deste mito se incorporaram a relatos já discutidos. Vale lembrar, nesse sentido, a menção do boto entre os animais perigosos, listados no mito do Peixe-boi como moradores do fundo das águas. Como traço em comum, os donos de animais, como visto, são concebidos como mais fortes e perigosos do que os animais dos quais tomam conta, e o boto é carnívoro. O Jakwari, entretanto, se transformou na espécie chamada “boto preto”. No entendimento Kanamari, este animal anda sempre em três, e daí, é claro, a etiologia implícita do acompanhamento de dois homens.

### *a origem do boto vermelho*

A outra espécie, *mapikarə pə̯hnim*, “boto vermelho”, tem uma história etiológica própria e curiosa, mas da qual dispomos somente de uma variante incompleta, o que faz pensar que a importância do primeiro seja maior. O mito indica a razão: Jakwari é um senhor de animais, com poderes próprios, enquanto o boto cor-de-rosa (ou ‘boto branco’) deriva de um bando de mulheres e crianças. Um grupo de mulheres cavou embaixo de uma samaúma, na beira do rio, até que caiu neste. Depois que a árvore flutuou n’água,

elas a abordaram e botaram seus filhos aí também, entre os sapopembas. A samaúma é reputada por ser uma maiores árvores da floresta, e por criar largas sapopembas para ajudar a sustentá-la. Embarcados todos, os homens se reuniram e perseguiram o tronco descendo o rio, tentando prendê-lo e detê-lo, mas os seus esforços foram em vão. As mulheres viraram boto, cada uma mantendo a cor da pele na sua nova aparência (de morena a branca)<sup>83</sup>. Enquanto desciam o rio, cantavam e ensinavam a cantiga do boto, sendo mais uma vez o próprio animal o responsável. Neste curto relato, falta a razão da transformação, com as mulheres inventando um meio de transporte para se separarem de seus maridos, supondo-se que, como na maioria dos mitos, exista alguma.

### *a armadilha da aliança com os quelônios*

Há, no entanto, um mito que combina o tema do afim gente-animal, a ser atraído, e o tema de uma caça preferida, para uma gente-animal do domínio da água. Jakwari realmente casa e entra na sociedade, mas neste caso trata-se de uma virtualidade, de uma aliança buscada por um homem que se acerca de quelônios. Como Jakwari é o “dono” dos mesmos “bichos de casca”, o mito se encontra em posição suplementar ao primeiro. O inicio até se assemelha, quando dois homens foram pescar ao longo do dia, pegando somente peixes não muito apreciados (os mesmos que, numa variante, deram ao Jakwari), e um deles acabou ficando pela beira do lago. Este viu duas mulheres, moças bonitas, sentadas ao sol, num pau acima d’água. Quando ele se aproximou, elas caíram n’água. ou seja, elas agiram como tracajá se comporta até hoje e, na verdade, pertencem a esta espécie. Ele continuou no lago até de noite, o peixe já ficando podre. O nome do homem era Kawam Nohmam – as duas versões coincidem aqui e, em larga medida, no resto da narrativa, M16.1 de Kurau e M16.2 de Pairo, e o que segue combina as duas, complementando-se entre si.

No dia seguinte, tudo se repetiu de novo, elas permanecendo arredias. Ele levou somente algum peixe para casa. A esposa reclamou que os outros

---

83 Essa espécie agraga-se, pelo menos de vez em quando, em grupos. Isso explicaria o caráter grupal da transformação, em oposição ao que vimos para o boto escuro.

não passaram o dia no lago como ele, mas trouxeram bastante comida enquanto ela não comera nada. Ou seja, ao se empolgar com as moças, ele não cumpriu seus deveres conjugais. As moças conversaram com seu pai, lá em baixo d'água, e este as liberou para falar com o homem e trazê-lo para conversar com ele. Certo dia, elas o convidaram, assegurando que não estão “com raiva” (de novo, *noktɔ*). Ele receou descer n’água, mas elas o tranquilizaram, dizendo que lá tem casa e tudo. Na versão de Kurau, o homem introduziu, no mato, um *djohko* na barriga, antes da descida. Elas o conduziram, cada uma segurando um braço e, deste modo, todos mergulharam. Quando chegaram “no porto”, o beliscaram na barriga para ele ficar em pé, já que não havia mais água. Lá é “igual como aqui”, mas de uma maneira particular, porque o jacaré e a cobra funcionam como “cachorro”, embora comam gente. O mundo debaixo d’água se espelha no mundo da terra, mas o conteúdo exato do similar pode ser diferente<sup>84</sup>.

O homem e o pai das moças conversaram. O Tracajá falava como gente e afirmou que lá em baixo tinha tawa, caça, tudo. Quando o índio lhe respondeu que tinha muita banana, o Tracajá se interessou e pediu que ele limpasse um grande caminho da beira do lago até lá. O homem consentiu e combinou de avisá-lo buzinando *hori* quando a trilha e o terreiro perto de sua maloca estivessem prontas, com muita banana para comer. Conclui-se que a atração e intermediação iniciais correm por conta da presença das moças, mas o que se propôs não foi um casamento, embora a dádiva das bananas caiba perfeitamente numa obrigação de genro. A aliança move-se mais na direção de uma relação política, entre povos, ou Djapa. O humano oferece os produtos da roça, dos quais já dispõe, e convida os outros para partilhar da sua riqueza vegetal e construir uma relação aparentemente pacífica, segundo os cânones das relações externas entre Djapa (v. Parte I).

O homem avisou o pessoal da maloca e juntos trabalharam para aprontar tudo. Como provedor de carne, este comportamento o faz se redimir do desempenho fraco anterior, porque desde o início deste trabalho pretendia-se apanhar o máximo possível de quelônios, caça cobiçada. Uma vez tudo arrumado, o homem se pôs a buzinrar o *hori* no porto, ao lado do lago, e todo tipo

---

84 Segundo uma versão de Pairo, tudo lá embaixo é de tamanho bem menor também (o que evoca uma certa simetria com algumas diminuições no céu).

de *kaw̢* saiu d'água e começou a caminhar pela grande trilha preparada. No caminho, no entanto, o pássaro *tsuipa* estragou parte do plano, cantando que a gente queria comer tartaruga e tracajá, e parte deste contingente escapou, ao ouvi-lo. O pássaro, aliás, talvez seja o surucuã, identificação incerta, cujo hábito de se postar a meia altura das árvores e ficar aí parado bastante tempo, e sua incomestibilidade, pudessem ajudar na compreensão desta associação (Descourtiz 1983: 70-5). Nunca mais os quelônios confiaram na oferta de comer banana com gente, como acrescentou Pairo, o que implica, mais uma vez, que o resultado final parece ser a transformação de gente-animal em seu estado animal atual, definido como uma caça preferida<sup>85</sup>.

Aro, que terminou a história de Kurau, ainda comentou que um capitari (tartaruga macho) foi amarrado e amansado por uma mulher. Ela lhe mostrou o “periquito”, a genitália, elogiado como “coisa boa”, e casou com ele. Trata-se, entretanto, de uma viúva, uma mulher que podia ter tido dificuldade em arranjar novo marido, de maneira que esta aliança visou preencher uma lacuna real na sociedade. Seduzido pelo sexo, o homem-tartaruga se transformou em marido, caso quase excepcional entre as seduções e alianças vistas nos mitos. Ao que parece, somente a forte atração sexual serve para explicar o fato, o que não surpreende tanto, tendo em vista a importância atribuída à sexualidade, tema que aflora sempre nas relações entre sociedade e domínios circundantes, e entre os gêneros. Vale ressaltar que, neste caso em que foi bem sucedida a transferência e o casamento, é a própria caça que se transformou em homem e mudou de residência, conforme as tentativas atuais nas aldeias Kanamari de sempre atrair gente de fora para dentro (v. Parte I).

### *conclusão*

A introdução da horticultura lembra o último mito da Parte anterior, quando houve a tentativa frustrada da mulher caititu que, assim, deixou a sociedade incompleta na sua base de reprodução. A aliança que introduziu

---

85 Um coadjuvante no relato do mito, bem conhecido aparentemente, acrescentou que as casas dos *kaw̢* são grandes e feitas de pedra, bem como de tijolo. As casas se parecem, assim, com as casas humanas, mas construídas com material diferente.

uma mulher-animal não frutificou numa horticultura verdadeira, mas numa coleta similar à atual predileção, por parte dos caititus, de procurar tubérculos selvagens. Isso poderá servir para caçadores e coletores como os Tsunhuak Djapa, que também aproveitam espécies de tubérculos comestíveis do mato, mas que o mito condena como uma afinidade que não efetuou a transição para uma horticultura sustentável. A mulher do mato, desta camada do mundo, nora na sociedade humana, resolveu o problema da alimentação vegetal temporariamente, ao passo que o homem do céu, da camada superior, um “outro mundo”, resolveu o problema de modo convincente, conferindo à plantação uma reprodução durável. A aliança temporária do Urubu, no seu papel de genro e na direção de fora para dentro, revela-se mais eficiente do que a tentativa de atração da mulher-caititu, do mato para o social. Sem dúvida os homens parecem mais eficazes e o domínio do céu fonte de origem mais segura, elementos que, ao que tudo indica, se relacionam com Tamakori e sua moradia após terminar seu período na terra.

Mas, em todos os casos, a aliança e a comunicação entre os domínios terminam por ser cortadas, tanto entre sociedade e mato, como entre sociedade e nível celestial. Uma ruptura tão forte, que o caititu virou caça e a macaxeira só se salva para a sociedade, porque uma quantidade mínima estava fora do circuito paralelo de fertilidade da mulher do Urubu e da roça dos homens (aquele apoiada na ajuda do mesmo Urubu). Somente no que concerne à mulher, há menção, em uma das variantes, a um outro homem, o seu irmão, que permanece casado na sociedade, no fim do mito. Aparentemente, é mais concebível a passagem de um homem-animal externo para dentro do espaço social, do que o mesmo trânsito para uma mulher-animal e a consequente fixação em forma humana. Mesmo assim, é digno de nota, como, até este momento, num conjunto amplo de contraentes afins externos, tão poucos casos se tenham efetivado na passagem definitiva de (gente-) animal em gente, sendo o contrário a praxe para a explicação etiológica das espécies. Não obstante tenha ficado estabelecido antes que gente e gente-animal se misturavam – e gente neste sentido sendo anterior aos animais – , a reversão de animal para gente é muito mais difícil após a transformação primeira em animal.

No céu vive-se como aqui na terra, mas a aliança contraída temporariamente transferiu a horticultura para a sociedade, permanecendo o mundo de cima com a diferença de ser habitado pelos mortos, como veremos no

próximo capítulo. As águas constituem uma barreira a transpôr, semelhante a uma subida ao céu, e o mundo debaixo das águas espelha-se também no mundo da terra. A analogia se estende, de acordo com uma informação de um narrador, na semelhança com certos elementos que, no mundo subaquático, também se reduzem em tamanho. Mas, a diferença entre os domínios existe e, apesar de ter “tudo” lá embaixo, a horticultura humana produz uma abundância que atraiu os *kawã* (Tamakori já provou a sua predileção por frutas, v. Parte II). Neste sentido limitado, a diferença terra:água reproduz a diferença inicial céu:terra, sendo que, supostamente, a reprodução vegetal se tornou mais um privilégio da sociedade terrestre.

## **11. Djapa (Incesto, Morte, Xamã)**

### *introdução*

Casamento externo e animais, particularmente caça, correm em linhas paralelas e às vezes se confundem, mas, como visto no fim do capítulo anterior, raramente verificamos um casamento bem sucedido. A endogamia como valor prevalece firmemente para a sociedade, e em princípio, para todos os antigos grupos Djapa. Por um lado, em certos momentos, e em graus diferentes de nitidez, ela atingiu, nos tempos históricos, o limite máximo do incesto. O casamento entre parentes, entretanto, observa a interdição do incesto, muito embora, atualmente, sejam contraídos muitos matrimônios formalmente interditados. O valor da prescrição do parceiro terminológico persiste, como também não ocorrem uniões de parentes consanguíneos realmente próximos. Djo'o, após contar o mito pan-americano das manchas da lua, notou, logo em seguida, em tom de lamento, que um bom tuxaua, antigamente, teria contido este tipo de afrouxamento. No passado, todos concordam, as regras teriam sido mais rigidamente seguidas e controladas.

Ao condenar a prática atual, Djo'o esclareceu que hoje isto é “picado”, e que Tamakori saberá disso e diminuirá o pênis do morto chegado ao céu. Bom somente é a “filha do sogro”, com a qual se mantém relações sexuais permitidas e de quem se pode pedir a mão ao pai. Para Djo'o, o mito se relaciona diretamente com um presente condenável. A endogamia e o seu inverso se relacionam diretamente com a autonomia do Djapa, e nos mitos seguintes envolvem a guerra e a paz, a morte e a origem do xamanismo e o

seu papel nas relações externas e na possibilidade de cura. Consequentemente, os mitos tocam inclusive nas relações dos vivos com o céu habitado pelos mortos, expandindo a analogia já apontada no capítulo anterior, além de versarem sobre as relações dos vivos entre si e o dinamismo temporal xamânico na atualidade do presente. Veremos que o problema da historicidade se apresenta aqui de modo mais agudo.

### *as manchas da lua*

O mito foi contado rapidamente. Numa casa onde morava só uma família, a filha da casa recebia um visitante noturno desconhecido com quem mantinha relações sexuais. Para saber quem era a pessoa, ela preparou jenipapo, deixou embaixo da rede e passou no rosto do amante, à noite. No dia seguinte ela descobriu que o amante era seu irmão, que, envergonhado, se mudará para a lua, onde as marcas no seu rosto serão vistas especialmente na lua cheia. Em certo momento, Djo'o afirma que *wadja* (lua) é Tamakori, em outros atribui-lhe o fato de colocar a lua no firmamento. Colocá-la ali, serve, no seu entender e com a concordância do co-narrador, como lembrete permanente “para nós saber”. Na narrativa se dissocia, pelo menos em boa parte, Tamakori de *wadja*, mediante a distinção entre Tamakori e o “anjo” que toma conta dos movimentos reais da lua (M45.1 até 4; elementos presentes na visita do americano à lua, Parte II). Ao que parece, mesmo Tamakori sendo a lua, a culpa não recai nele.

### *a guerra com os Kaxinawá*

A quebra da injunção contra o incesto termina por expulsar da sociedade o infrator, que, aparentemente, se relaciona muito fracamente com Tamakori, também dado como a Lua, provavelmente em função do seu papel de instaurador e guardião de valores sociais. No exterior do social se localizaram as grandes ameaças à vida social, como se comprovou reiteradamente, e a expulsão dos infratores condiz com a premissa de que o exterior contém um alto potencial anti-social. Um certo dia, Djahuma, tuxaua de Nauá, homem com excelente memória, contando sobre os tempos antigos, passou a narrar um acontecimento revestido do maior antagonismo possível: uma guerra real externa com os Kaxinawá. Os Kaxinawá, “Djapa”, gostavam

de brigar e desceram o rio até uma grande maloca Kanamari. Ao chegar, buzinaram com taboca, avisando que vinham para a guerra, e as mulheres Kanamari gritaram e fugiram para o mato, com medo. Um homem, usando um escudo de couro de anta muito duro (*mokdak*), tomou a frente e conseguiu se defender de todas as flechas inimigas até que seu estoque se esgotou. Ele era um homem que sabia “rezar”, como quase não se sabe mais hoje em dia (o narrador também é xamã, o que lhe confere mais autoridade). Dessa maneira, ele sobreviveu às flechadas e até aos cacetes dos Kaxinawá, apesar de o mesmo conflito (talvez não neste dia) ter matado alguns homens, dentre os quais um tuxaua.

À luz destas afirmações, parece justificável considerar que existe uma certa ‘mitificação’ do herói guerreiro, que suportou tudo sozinho e detinha conhecimento de como invocar eficientemente a ajuda de Tamakori. Os Wadjo Paranim, Potso e Naatok Djapa aliaram-se, logrando estancar o ataque do exterior, demonstrando alguma competência na guerra, indispensável para a sobrevivência de qualquer sociedade indígena naqueles tempos antigos. Depois, os Kaxinawá vieram de novo, mas com intenções de estabelecer a paz: todos os homens e os chefes se reuniram, e os Kanamari reclamaram que não haviam iniciado esta guerra. Como o outro lado afirmou querer por um fim às hostilidades, selou-se a paz. Apesar das perdas inicialmente infligidas, os Kanamari reagiram e se aglutinaram para resistir com sucesso, comprovando que a concepção de sua origem em comum viabilizava alianças políticas efetivas: não mediante a hierarquia do sistema segmentar mas da unidade básica de segmentos iguais e igualitários.

Dois anos depois, os Kaxinawá vieram passear, trazendo suas mulheres e portando adornos para trocar com os Kanamari. Estes plantaram uma roça grande e, desta vez, receberam os visitantes como se deve recepcionar os “outros” com quem se mantém uma aliança política e pacífica. Conversaram, beberam caiçuma, cantaram, ficaram animados, tudo, enfim, o que se prescreve para a boa recepção que transforma os desconhecidos em aliados, os *tawari*. A observância desse procedimento correto contrasta com o comportamento anterior dos Kaxinawá, e evocou no narrador o comentário de que eles infringem regularmente as boas normas da conduta social. Na aldeia deles, acrescenta, os “Djapa” gostam de comer gente, de preferência gente gorda, e de combinar este consumo com o beber rami. Assim, ele os acusa de até desenterrar os mortos que os parentes próximos enterraram,

introduzindo o corpo num camburão e cozinhand-o até que a carne fique bem mole, ou, ainda, de matar suas próprias crianças para satisfazer este desejo canibal. Quando há uma moça nova e crescida, alguém passa veneno no seu cabelo e ela morre ao tomar banho. Aí, como eles costumam fazer um curral fora da casa, cheio de ossos, aproveitam para pendurar os ossos humanos e tirar os dentes para confeccionar um colar. Alguns Pano da região (Mayoruna, por exemplo) realmente colecionam ossos dos animais abatidos na caça (Erikson 1990).

O requinte do colar se inseriu na narrativa pelo estímulo das referências aos outros adornos que os Kaxinawá trouxeram para os Kanamari, de dente de cachorro, jacaré, cobra-d'água e macaco. Os Kanamari já conheciam miçangas, presentes do padre que os visitou, enquanto eles ainda estivessem, à época, em estado “bruto” e não conhecessem a “fala do Brasil”. Caso não se trate de uma inserção posterior, este elemento permite localizar o evento por volta da segunda década deste século. Entretanto, como nesta altura da história os Kaxinawá (podem ser, perfeitamente, outros Pano) já se encontravam muito desbaratados pela frente extrativista, é de se esperar que o relato se situe pelo menos antes do início do século, no último quartel do século passado. De todo modo, trata-se de um confronto com índios Pano antes da implantação definitiva do domínio dos kariwa.

Ao indicar esses outros como canibais, de forma gratuita e até ‘endogamicamente’ (dentro do seu próprio grupo), o narrador os repudiou totalmente como antissociais terríveis. Ele ressalvou, no meio, que os Kanamari nunca praticaram algo deste gênero, com o argumento “nós caça, né”. A caça configura o meio adequado de predação para o acesso à carne e não o canibalismo indiscriminado. O narrador acrescentou que os Kanamari não visitaram a maloca dos Kaxinawá, cuja diferença sociocultural, marcad-a desta maneira, torna mais compreensível o fato de terem merecido um mito de origem, em que derivam de um itapuru associado à carne podre. Tudo isso contrasta com as relações entre os Djapa, para o exterior, mas intra-Kanamari, referida na Parte I. As boas relações entre os Djapa que são, indiscutivelmente em princípio, *tʒkʒna*, gente, compõem-se de trocas de visitas com toda a animação que isso implica, sem, no entanto, se estender ao plano matrimonial. A aliança de amizade consolida-se mediante a troca nos níveis simbólico e econômico, nas visitas recíprocas dos e nos grupos locais.

Com esta modalidade relacional constrói-se o estado de não-agressão, o *nokt̃* referido, que inclui a ‘paz xamanística’. Os não conhecidos, como os do Pauini mencionados pelo mesmo narrador, com os quais inexistem laços, são perigosos e fontes de ataques xamanísticos. Conversar, conhecer outra maloca e participar conjuntamente dos rituais, constitui a receita para dissipar as desconfianças iniciais. Referi ainda, na Parte I, aos confrontamentos entre os Djapa com a prática do “peixe-boi” para testar a força de cada lado. Não coincidentemente, o seu nome em Kanamari é *mokdak*, couro de anta, o mesmo que funcionou como escudo de defesa. Na Parte anterior, vimos a Anta e o Peixe-boi como sedutores animais e como os externos são potenciais sedutores e, neste sentido, afins virtuais (internamente realiza-se o “Peixe-boi” entre afins reais): o couro de anta e o “Peixe-boi” associam-se diretamente à sedução e afinidade. Para os Kaxinawá, inicialmente, além da afinidade virtual, havia só a guerra e o couro de anta como escudo contra a violência direta e eliminadora desta. Não por acaso, são canibais explícitos, o fato de terem sido deslocados para uma distância vicinal, que eliminou a guerra direta, não excluiu a continuidade da violência do canibalismo dos Kaxinawá.

### *a origem do tabaco e do xamanismo*

Ao falar do assunto, o narrador fez a associação com o mito de origem do tabaco, em que se delineia um conflito original entre malocas de gente-animal e se mistura o problema da exogamia com o canibalismo, como móvel do xamanismo. Naquele tempo, havia duas malocas com gente-animal, a Paca e o Veadinho moravam em uma, e a Anta e o Jabuti na maloca vizinha. O último, aliás, também se denomina Djo’o, nome dado a Kirak por uma das vertentes mitológicas na aldeia de Queimado do alto Jutaí (do narrador Djo’o, parente do tuxaua). Todos estes eram “primeira gente”, mas ao final serão “tudo caça”. O filho da Paca se casou com a filha da Anta e foi morar na maloca dos sogros. De fato, como o genro deve ao sogro, quando não se observa a endogamia, o lógico – e o que se verifica na prática, como ocorreu com Kurau – seria uma forma de uxorilocalidade, pelo menos temporária, para cumprir uma espécie de ‘serviço de genro’. É claro que isto implica morar em outra aldeia, antigamente seria outra maloca, em que, teoricamente em tempos históricos, somente habitavam não-parentes potencialmente perigosos.

Como todos os externos antigos não eram, segundo os cânones Kanamari, parentes consanguíneos, o casamento exogâmico transformava aqueles situados numa afinidade virtual em afins reais, mas urge perguntar se tal laço dirime a ameaça sempre virtual. Ao realizar-se a exogamia, o pai do menino, genro da Anta, ao visitar a maloca vizinha, depara-se com a concretização do perigo: o filho da Paca estava sendo cozido dentro de um camburão, no fogo da Anta. Esta lhe convidou a partilhar da refeição, mas o *Kiwa* (paca) se recusou porque percebeu o acontecido. Na versão de Djo'o (M56.2), a Paca parece desconfiar porque o pessoal da Anta fez uma grande animação, buzinando e buscando buriti para fazer camisas de festa. A Anta deu a desculpa de que o seu genro estava caçando, mas o Kiwa não se deixou enganar<sup>86</sup>. O pai disse que não iria deixar por isso mesmo, que vai enterrar o filho e se vingar do *Mok* (anta). A Paca voltou para sua maloca e, conforme alegou como pretexto à Anta para não comer seu próprio filho, comeu o que sua mulher preparara. No início, a Anta não se comporta como gente, o que ainda é, mas se utiliza da oportunidade proporcionada pelo casamento exogâmico para uma conduta anti-social de predador indiscriminado<sup>87</sup>.

A vingança da Paca exigiu a introdução do tabaco e do rapé, meios indispensáveis ao xamanismo. Implicitamente, apesar do modelo ideal das

---

86 Não consegui esclarecer porque, na variante de Djahuma, a Paca percebeu a cilada. Ele afirmou, rápida e obscuramente, que a mãe do rapaz já se pintara de jenipapo quando o pai chegou. Como deve ser um sinal de luto, somente se pode conjecturar que tenha havido os sinais de morte, corretamente interpretados por ela. Recordo que a morte provoca chuva e trovão, como no mito de Wahpaka. Vale também notar que entre os Matis os mesmos sinais ocorrem, sendo o trovão uma mensagem da chegada do morto ao seu destino. Ademais, matar uma anta também faz chover (Erikson 1990: 259,267). Kurau foi o único a mencionar que o *ikunanim*, a “sombra” de alguns animais, ao morrer, também sobem ao céu (entre os quais a anta). Segundo João, matar uma caça grande pode provocar os sinais da morte. Não somente isso demonstra porque a Anta causa este efeito destes sinais, mas aponta para a proximidade de alguns animais dos humanos.

87 Trata-se de uma das variantes Kanamari do fato, muito comum nas mitologias amazônicas, do sogro canibal que, ao ceder unilateralmente uma mulher, abre um crédito contra os tomadores. Desse modo, o caçador, atributo referido pelo sogro Anta, vira caça. Ao contrário de muitos outros casos, não há menção a provas às quais o sogro submete o genro, nem passagem de bens culturais do sogro ao genro, ou tomadores de mulheres. Em contraste, o xamanismo caracteriza-se por ser uma reação de vingança por parte dos últimos (Viveiros de Castro 1990b: 41).

relações exteriores serem pacíficas na proximidade e perigosas e xamanísticas à distância maior, a relação de casamento não assegurou um elo estável e não-agressivo entre as malocas vizinhas. Mesmo para os vizinhos próximos, a união não fortaleceu a aliança que normalmente regeria o relacionamento entre vizinhos que se frequentam reciprocamente. Ademais, diga-se de passagem, que isto pode ocorrer na prática da vida atual, pois, rara e confidencialmente, há referências a casos em que se atribui ataques xamanísticos a grupos locais com os quais, supostamente, se mantêm relações de troca e se trava conhecimento. O mito corrobora esta atitude mais velada e induz a pensar que, no fundo, todos, externamente aos Djapa são suspeitos em potencial.

No mito em foco não há concordância completa face ao valor modelar de que cada Djapa deve viver, em primeiro lugar, fechado em si mesmo, em princípio capaz de autorreprodução, porque duas espécies animais coabitam nas malocas. Talvez o evento seguinte revele alguma justificativa para esta aparente transgressão de morar somente com os seus (e não com mais de uma espécie). Antes de mais nada, vale lembrar que se usa, em evidente analogia, Kiwa Djapa para “o povo da Paca”, ou Mok Djapa (Povo da Anta) para indicar que uma espécie equivale a uma comunidade de parentes, iguais e idênticos. No entanto, quando a Paca retorna para sua maloca e planeja vingança, ela precisa da ajuda do seu companheiro de maloca, o Veadinho capoeira (*bahtsi parawa*). Preserva-se, pois, a cooperação entre animais diferentes, mitigando o efeito da desconfiança total que o mito proclama pela conduta da Anta. Nas duas versões, o Veadinho casou com uma irmã da Paca, o que faz com que sejam cunhados e se preserve uma cooperação idealmente concebida para este laço, mesmo que tenha falhado para o exterior. Os afins internos (reais, na mesma geração) ao grupo local comportam-se segundo a ajuda que se espera entre cunhados.

Como havia relativa “mistura” na maloca, o cunhado ‘interno’, seu ZH direto e não afastado (o Veadinho), ajudou a Paca em oposição ao WF do filho (a Anta), e franqueou o acesso ao tabaco forte que possuía. A origem do tabaco resulta, então, muito mais da necessidade de recorrer ao xamанизmo do que de outra motivação possível, tal como servir de estimulante, sob a forma de rapé, que é mantido sob o lábio inferior diariamente pelos Kanamari. A Paca era xamã, único qualificado para a operação mediante a qual o pai do filho morto aspirou o tabaco pelo nariz, vomitou e tirou duas

cobras da barriga. A Paca postou as cobras na beira do igarapé, uma mais embaixo, outra mais em cima, e quando a Anta veio para tomar banho, elas a morderam e mataram. Muitas outras Antas, homens e mulheres, morreram e o Kiwa retirava os corpos, soprando para não deixar nenhum traço de sangue, com o objetivo de não despertar desconfiança e não alertar as Antas.

Apesar da dissimulação, as Antas desconfiaram do sumiço de sua gente, e uma mais gorda, cheia de banha, mandava outra buscar água, com medo de tomar banho no igarapé. A Paca recolheu as cobras, mas as substituiu por uma arraia. Depois de algum tempo, o irmão da Anta maior – recorda-se que a nação morava junta – a convenceu de que não persistia perigo. A Anta foi, caiu n’água e, como acontece atualmente, nadou e mergulhou até que a arraia a ferrou e matou<sup>88</sup>. O Kiwa chamou todo seu pessoal, para dar sumiço ao corpo, invocando a ajuda da Caba, Waikom Djapa, e limpar tudo. Kurau, numa variante cujo registro se perdeu em viagem, acrescentou algo acerca das Cabas moqueando as Antas na beira da roça, mas sem que a Paca ou o Veadinho participasse desse festim. Na versão de Djo’o, o Veadinho pôs uma cobra inofensiva contra a Anta, ao passo que a Paca colocou a eficaz arraia contra a mesma (marcando-a como melhor xamã), para que dividissem, em partes iguais, a Anta morta e a assassem também. Não se refere, porém, ao fato de que a tivessem consumido naquele momento.

O que se comprova, apesar da tática xamanística como meio de vingança, é que o Kiwa e o Bahtsi trataram o Mok como caça, bem similar, portanto, ao tratamento dispensado ao genro. É interessante observar como os protagonistas principais, entre os quais se desenrola a ação, são da geração dos homens mais velhos, provavelmente os líderes de suas malocas, em consonância com a dimensão política do conflito e com a influência que o pai normalmente pretende exercer sobre o casamento dos filhos (e com sua própria dimensão política). Pelo menos na versão de Kurau, até este momento tratar o outro como caça ainda não conduziu a ação ao seu fim lógico, o

---

88 Lévi-Strauss (1974b: 309) considera que o seu material mítico revela a arraia como um “pênis sedutor invertido” e que o uso deste para matar a anta serve para transformá-la em “outro”. De fato, matá-la confirma a interrupção de qualquer reciprocidade possível, e o final da dispersão dos animais significa o distanciamento total nas relações. Diferentemente, no entanto, do material de Lévi-Strauss, nota-se que a Anta atraiu um genro com a sua filha, não sendo o potente sedutor, como anteriormente no caso de Wahpaka.

consumo da Anta gorda, epígono, em função da banha e tamanho, de uma caça de primeira qualidade e corporificação de todas as Antas. O que sobrou deste Djapa se zangou profundamente e, para provar a culpa do Kiwa, levou, com o seu pessoal, uma garrafa de rapé na sua visita à maloca da Paca. Mas, e por causa disso não comeu nada, quando sopraram tabaco no seu nariz e a Paca vomitou, só acharam fruta e macaxeira, sua comida normal atual. O mesmo ocorreu com o Veadinho e todos os outros habitantes da maloca, mas na vez das Antas, acharam um pedaço de paca no vômito. Apesar das evidências, as Antas negaram a acusação que a Paca logo formulou, e retornaram para sua maloca.

Ficou evidenciado que a Paca se restringira à sua dieta normal, que a caracteriza na sua forma animal de hoje, valendo o mesmo para o Veadinho. Eles agiram, comprovadamente, mais como gente ao não fazerem a equivalência entre a gente vizinha e caça, erro cometido pela Anta. A alimentação atual de todos os três animais consiste de vegetais, nenhum sendo carnívoro. O que talvez ajude a entender a escolha dos protagonistas é o fato de que a paca frequenta, às vezes, a roça de gente e que o veado possivelmente frequenta roças abandonadas (lugares de crescimento de tabaco; entre os Barasana cultiva-se o tabaco nos locais de casas abandonadas e queimadas, o que não deixa de ser numa clareira abandonada; Hugh-Jones 1979: 226-227). A anta, segundo um caçador experiente, é capaz de reagir agressiva e perigosamente quando atingida, e atacar, com perigo de vida, o caçador. Ou seja, ao contrário dos primeiros, é um herbívoro potencialmente agressivo (cf. Adams 1963: 36). É interessante notar, ainda, que ecólogos perceberam uma relação justamente entre vegetação antropogênica (resultante da ação humana) e os três animais, principais protagonistas deste mito (o próprio nome veado capoeira é significativo). Miniflorestas antropogênicas atraem a caça, criando zonas biológicas de transição favoráveis “(...) a antas, veados, pacas e cutias” (Morán 1990: 217). A associação, portanto, não é fortuita mas, provavelmente deriva da etnozoologia.

Desse modo, as Antas voltaram para casa sob a acusação de serem canibais. Na primeira narrativa, o narrador abreviou um pouco o relato e mencionou uma “reunião” que durou até de madrugada, terminando na solução de virar animais, antas, e se espalhar pelo mundo inteiro. Isto é, todas as Antas habitavam a mesma maloca, conforme o valor próprio a um Djapa, até que se transformaram em animais e se dispersaram. O canibalismo jus-

tifica esta mudança de estado e aqui se destaca um traço que opõe a “caça” aos humanos, ou seja, o fato de que os animais se dividiram para habitar os rios e igarapés do mundo (alguns mencionados), enquanto a forma humana de ocupar o espaço é a de se concentrar num mesmo local com os seus semelhantes, na mesma casa. A Paca e o Veadinho seguiram o exemplo pouco tempo depois. Concentração versus dispersão marca a distinção entre humano e animal. Sabe-se que os maiores mamíferos terrestres vivem solitariamente, com exceção, significativamente, dos porcos do mato e o queixada em particular (Morán 1990: 154).

A versão de Djo’o fornece alguns pormenores a mais. Primeiro, a reunião é um ritual Pīda, inclusive com as vestes e a buzina *kui* (de casca). Tal ritual é bem apropriado, por descrever nos seus cantos uma longa série de animais, ressaltando um seu traço dos mais salientes, e podemos supor que cantam principalmente o seu próprio canto, prenunciando e, de certa forma, induzindo à mudança; mais, como os botos cantando antes da sua transformação em animais, provavelmente se cantou os seus “passes” pela primeira vez (cada um possui o seu)<sup>89</sup>. O Jabuti se associa à Anta, na visão Kanamari, por ser considerado como seu *pitsim*, carrapato, tanto assim que quando um caçador de anta topa com o primeiro, diz-se que foi a anta que o deixou para trás e não será mais alcançada (fato comprovado na prática por João Manelão). Como o Jabuti não dançou direito, a Anta lhe cortou a perna, justificando sua forma atual. Ao visitarem a Paca e o Veadinho a maloca da Anta, alguns dias depois do ritual, encontraram lá somente uma velha (que chamam apropriadamente de sogra, *tsotsó*). O Veadinho até queria matá-la, caindo numa tentação canibal, o que não se deu, mas mostra que a quebra da endogamia e a vingança os condenaram também a se transformar e deixar de ser gente. Quando o Veadinho voltou para a maloca, no intuito de matar a velha, ela também não estava mais lá. Ironicamente, ao virar animais, todos são bem apreciados pelos caçadores humanos.

---

89 Na versão de Djo’o, parece que o Kiwa e o Bahtsi também participaram neste mesmo ritual, reforçando a interpretação. Parece consolidar-se uma vertente “linguística” de transformação. Como nomear as coisas, cantar o “passe” induz à transformação do animal objeto do canto. Talvez, o próprio verbo cantar possa ser interpretado desta forma: *waikpa* se decompõe em *waik*, cantar, e *-pa*, ‘virar’, com a conotação de transformar.

### *o conflito entre os macacos-prego*

Exogamia, matar para comer, canibalismo, o ritual Pi<sup>3</sup>da, as relações entre Djapa, tudo isso converge para dar conta da introdução do tabaco, rapé, do xamanismo e da transformação de gente-animal em caça. No fundo, tudo que se localiza no exterior de um Djapa parece ser caracterizado como perigoso e daí, talvez, a ênfase do narrador principal (Djahuma) em mostrar como é que se processa a troca para o estabelecimento de uma paz estável entre Djapa. Não é por acaso, por exemplo, que depois de uma reunião no Juruá e o contato mais direto com os Kanamari do Xeruã, não se atribuiu mais ataques xamanísticas aos índios de lá. Evidentemente, outros meios de matar existem, como a guerra relatada, e à boca pequena correm histórias (poucas, comparadas com o xamanismo) sobre envenenamento por meios vegetais para a eliminação de inimigos. Os Kanamari costumam atribuir a tática do veneno aos Kulina, arqui-malvados. Esta ação, como lembrou João Manelão, só funciona quando já há intimidade suficiente para poder misturar o veneno na comida ou bebida. Que tal ato seja concebível, apesar de ser pouco comum e não atribuído aos Kanamari, transparece claramente no mito dos *Wadjo*.

Trata-se de dois tipos de “macaco prego”, o Paranim, “branco”, e o Tiknim, o “escuro” ou preto, portanto, diferentes mas parentes próximos. Uma mulher, com seu filho pequeno, saiu em busca de frutas e deixou a criança sentada, apesar de seu choro. Um Wadjo tiknim passou e introduziu *pehe*, veneno para flecha de zarabatana, sob a unha do menino, que morreu. A mãe conseguiu reviver o filho, chupando seu dedo afetado, e eles retornaram à aldeia. O pai, uma vez informado sobre o acontecido, queria vingança, mas o filho lhe lembrou que os outros eram muitos e que era melhor espiar antes. Cada um morava na sua maloca, caçando e coletando frutas, e se tratava, de fato, de dois Djapa vizinhos. O Wadjo paranim fez mingau de fruta, convidou os Tiknim e os confrontou com o evento, acusando-os de estar *nok*, o que os visitantes negaram, *nokt<sub>3</sub>*. O Paranim não se convenceu e terminou por romper relações. Por fim, como no mito anterior, as dois povos se espalharam para comer frutas pelo mundo inteiro (M64).

Este mito, embora somente contado por uma pessoa, confirma a conclusão do mito antecedente. O xamanismo, se vale considerar isso como

tal, restringiu-se ao ato de chupar o dedo e sugar o veneno, e a vingança se limitou ao confronto e rompimento da amizade. Uma versão mais elaborada combina os temas mais fortemente, assemelhando-se mais ao mito do tabaco e da dispersão. A mãe resolveu se vingar e tirou do seu peito, de modo análogo ao leite, fogo, para incendiar o mato na direção da maloca do malfeitor. Como a vítima é uma criança pequena, aos cuidados da mãe, que se afastou um pouco demais, é justo que esta mesma pratique a vingança e utilize o leite como “querosene” para alimentar o fogo (é bem possível que a criança ainda amamentasse de vez em quando, como se observa hoje em crianças de três ou quatro anos; num mito Kulina, o leite de um ser irado, por não conseguir uma criança, situação inversa, é tão quente que incendeia a aldeia, CIMI 1986: 27). O fogo se alastrou e queimou as árvores, que tombaram na direção da maloca dos Tiknim. Neste momento dá-se algo relacionado a um outro tipo de xamanismo: para contornar a ameaça, os Wadjo cortaram casca de árvore, *omamdak*, para bater e imergir em água, a fim de beber a infusão e soprar e rezar (*pſu*, *pſu*, *tso tso*) contra o fogo. Desta maneira apagaram-no.

Esta defesa do agressor original para que não morressem todos, evoca uma prática xamanística infelizmente pouco conhecida. O xamã se embrenha no mato, e bebe uma casca de pau que se reputa mais forte do que o rami (seria uma espécie de Virola?). Ele sopra, de modo provavelmente semelhante ao descrito no mito (o canto do rami termina com a repetição de *tso*), chamando a doença de febre de crianças pequenas para si, e curando-as do assolamento febril. Percebe-se facilmente um uso análogo no mito para afastar o fogo, enquanto que a febre talvez seja considerada como um tipo de fogo no corpo. Talvez até tenhamos aqui a origem da prática, embora nada no mito autorize a hipótese, o fato do pivô ser uma criança pequena apontando para esta possibilidade. O narrador em questão se permitiu resumir grandemente a segunda variante, o que abre a possibilidade de ter omitido a razão da agressão original, aparentemente gratuita. Se não for o caso, bastou a rivalidade inerente entre os Djapa para que fosse aplicado o veneno. Da agressão resultou o fim da concentração e a dispersão atual em função do constrangimento ecológico da dispersão das árvores frutíferas, cujo ciclo influencia diretamente os padrões de ocupação de vários animais.

### *a origem do fogo*

Enquadra-se neste mesmo elenco de preocupações e temas interligados o curto mito da origem do fogo. Pelo seu tamanho e pouca frequência pode concluir que a introdução do fogo na sociedade não recebe uma atenção muito elaborada, mas a sua obtenção obedece à mesma lógica dos outros animais que infringiram as injunções da vida social. Mitos sintéticos, curtos e claros, às vezes se resumem ao essencial e consensual, aproximando o conteúdo explícito à mensagem que carregam (Oliveira Filho 1988: 107). Segundo a versão de Kurau (M20.1 e 3), os macacos possuíam o único fogo no mundo, protegendo-o com valentia e não o entregando para ninguém. O *Kadjo* (uma coruja ou caboré), com sua habilidade de voar atirando-se de um galho e se atracando com algo no chão, conseguiu tirar um tição. Como gente-animal, o pássaro-homem “deu uma reza grande”, reforçando sua capacidade (e lado humano) e confirmando, novamente, a presença da ‘fala’ em todas as ações decisivas na transformação do cosmo. Na primeira vez, o sapo *Ho*, mandado pelos macacos, apagou o fogo, e na segunda tentativa o *Kadjo* levou-o para mais distante e o guardou numa seringueira seca. Como anteriormente também se verificou nas origens de peixe, caça e plantas domesticadas, foram necessários dois estágios antes da aquisição definitiva de elementos provenientes do exterior ao sociocultural. O *Kadjo* passou o fogo aos homens que, por gratidão, não matam este pássaro até hoje. Por causa de queimaduras, alguns macacos ganharam as partes pretas que os seus corpos exibem atualmente.

Talvez seja com relação ao último ponto que a variante de *Djo’o* (M20.2) dá como donos do fogo exclusivamente o *Hudja*, o “macaco preto” na linguagem regional, e o *Kamudja*, o guariba. O primeiro, macaco aranha, é conhecido por jogar galhos em protesto à presença humana (Macedo 1991: 23), o segundo é um notório barulhento e incontinente. O narrador também substituiu a ave por um pássaro noturno que roubou o fogo à noite. Ao final, o mito é mais elaborado e explícito do que as versões anteriores: os Macacos guardaram o fogo armados com paus e outras coisas, expressando verbalmente sua agressividade, muito mais ainda na segunda tentativa, quando ameaçaram matar o pássaro, e, uma vez derrotados no seu propósito, permaneceram junto ao seu fogo até que a lenha acabou. Consequentemente, transformaram-se em animais e se espalharam pelo

mundo. Mais uma vez uma gente-animal, um Djapa de Macaco, por se negar à dádiva do instrumento por excelência transformador do natural em cultural, consolida-se como animal disperso na terra. O Macaco, como “dono do fogo” original, defendia o seu monopólio, que o mantinha como gente-animal, mas a avaréza induziu-o a uma conduta anti-social incompatível com esse estado e a concentração humana se dissolveu na dispersão animal. Por fim, o que parece estar em jogo é o fogo em si e não temos notícia de um mito sobre a aquisição da técnica de fazer fogo: o fogo se extingue por falta de lenha.

### *a origem da morte definitiva*

Nos últimos mitos a causa da morte se localiza no relacionamento com o exterior, já referida como causa principal para os Kanamari. Ao mesmo tempo, sendo a causa um *djohko* (ataque de desconhecido, raramente de conhecido), ou o veneno (traição de aliado), como seria de esperar, a origem da morte liga-se a um evento em que figuram Tamakori e Kirak. Numa primeira versão, a morte existe hoje exclusivamente em função da conduta humana equivocada, naquele momento, por parte de Kirak. Quando o filho de Tamakori morreu, ele o enterrou, mas não chorou e o filho voltou depois, vivo novamente. Quando o filho de Kirak morreu, apesar da advertência de Tamakori, Kirak chorou e o morto não retornou (M31.1). Percebe-se o mesmo encadeamento causal já apontado em outras instâncias, quando o primeiro estágio funciona como motivo para desencadear a consequência a que está associado (por exemplo na chamada do amanhecer, Parte II).

Na variante de Djo’o (M31.2), Tamakori morreu primeiro, mas parece ter rezado a si mesmo e voltado vivo, batendo sapopemba para avisar da sua chegada. Apesar de rezar, Tamakori pensou que dormia e que não tinha morrido. Provavelmente, na visão Kanamari, dormir assemelha-se à morte pela perda de consciência (já referida como “morte”) e, no caso de Tamakori, isto lhe permitiu o retorno. Quando Kirak morreu, por outro lado, ele não sabia rezar para voltar e Tamakori o deixou morrer, o “manda[ou] pra frente”, para o céu. Mais ainda, Tamakori não morreu, mas sabia rezar para subir ao céu de corpo inteiro. Ou seja, Tamakori domina a morte mesmo ao “morrer” uma vez, mantendo a imortalidade já apontada, o que inclui um poder sobre

a vida e morte de Kirak, liberando sua subida ao céu na modalidade humana atualmente prevalecente. Kirak é o primeiro a experimentar o modo de vida e de morte humanos. Bem diz Djo'o: "Cadê nós? Mesma coisa". Tamakori, por outro lado, quando retorna à vida sem saber ter morrido e rezado, demonstra ser uma espécie de 'mortal imortal'. Ele não domina conscientemente a morte de si mesmo, o que indica limitação à sua onipotência, mas se diferencia marcadamente dos mortais comuns.

Tamakori, em suma, controla vida e morte, de si mesmo (em termos) e de outrem. Toda a baixada de Tamakori e Kirak e as suas aventuras anteriores na terra terminam sob este privilégio: após participar ativamente da origem e transformação do mundo, até sua retirada "desse mundo" procede sob seu comando. Quer ele suba pela força de sua reza, quer ele acabe descendo o rio e subindo pelas bordas da terra, como indicado antes, ele alcançou o céu devido à sua própria capacidade. A partir daí, Tamakori influí permanentemente na vida cotidiana, mas, lá da segunda camada celestial, não mais como uma pessoa física presente. Como mencionado, ele recebe os que acabam de morrer na terra e, na visão de Djo'o, quando a pessoa merece, ele reza seu corpo para recompô-lo e mandá-la para a aldeia dos parentes.

Com a sua subida, Tamakori se retirou "deste mundo", instaurou a morte definitiva e uma nova época, em que os seres humanos morrerão e viajarão para a sua camada celestial, para reassumir uma forma de vida enquanto morto. Na sua chegada, segundo algumas informações, Tamakori se empenha numa triagem, mandando embora aqueles que não se comportaram segundo as valores sociais. Djo'o lembrou o "picado" (pecado), como um ladrão, e que o culpado iria para o inferno, o "cão", numa óbvia adaptação cristã. Mas, pouco depois, prosseguindo o comentário após o mito da morte permanente, ele lembrou do incesto e acrescentou que os infratores voltam à terra e se transformam em queixada e cupim. A segunda posição relaciona-se com o final do mito (Parte III) que gira em torno do excesso de desejo sexual e da quebra de reciprocidade entre homens e mulheres, sendo sua escolha dos animais para os infratores reveladora da mesma lógica com que abri este capítulo. Ou seja, depois da morte também há a possibilidade de se transformar em animal e, vale acrescentar, os Kanamari supõem que os infratores de regras sociais que, ainda vivos, somem no mato, se transformam diretamente em animais (possivelmente os mesmos).

### *a visita ao céu*

Ao contrário de outros xamanismos, no caso Kanamari os xamãs não detêm a capacidade de subir ao céu para visitar os mortos, ou se entreter com Tamakori. Normalmente a pessoa morre, sua “alma” sobe e a sua carne e ossos viram terra. Algumas pessoas afirmaram que o transporte do morto até lá em cima seria feito com a ajuda de um *djohko*, que um xamã introduz no corpo para este fim e que depois de cumprir sua função, retorna ao dono. Em vários momentos já se testemunhou a força dos *djohko* e o seu uso, com esta finalidade, tem credibilidade (mas deve ser averiguado melhor).

Existe um relato principal sobre um xamã poderoso que realizou a façanha de subir ao céu e voltar vivo. Como inicialmente referi no exemplo da subida de Tamakori, Djo'o comparou o xamã, Djanim, a “Tamakori mesmo”, o que suponho ser afirmação metafórica para ilustrar sua capacidade extraordinária. As variantes narradas para esta subida coincidem em grande parte, mesmo que, inspiradas pelo ambiente social de um momento em que o perigo do *djohko* predominava, várias pessoas tenham contado a aventura (M46.1,3,8,9). O filho do xamã, Kiripam, faleceu e Djanim resolveu subir para interceder junto a Tamakori. Ele “botou” um *djohko* grande na barriga – geralmente trata-se do *təhnim* (garça grande), e às vezes também do *pawərə* (um gavião) – fechou os olhos e subiu. Chegando lá em cima, tirou o *djohko* e entrou na maloca dos mortos. Logo uma mulher o convidou para manter relações sexuais, aparentemente um passatempo apreciado no céu. Porém, ao se consumar o ato, no momento em que o pênis foi introduzido, a mulher gritou que não aguentava: seu membro era duro demais (neste momento da narrativa muita gente sorria). O corpo do morto, também conhecido como *Kohana* (Parte I), parece menos forte do que o corpo terrestre (mais duro). Também, vale lembrar a intervenção que Djo'o atribui a Tamakori, diminuindo o pênis do recém-morto. Por estas razões, a mulher descobriu que Djanim veio “vivo” e não passou pela morte.

Djanim alcançou seu objetivo e seu filho, cujo corpo ficou aos cuidados de um colega na terra, voltou à vida. Djanim passeou uns dias lá no céu, bem ao gosto Kanamari, e trouxe coisas de lá, tais como cana, cubiu (*koimaron*, fruta boa para aprendizes de xamã, e que não por acaso tem um gosto um pouco ácido, ao contrário do doce incompatível com a pedra; Clement 1992: 37), jenipapo, enfeites (entre outros, um de fios tecidos que caem sobre os

ombros e se cruzam no peito, chamado *mapiri nhanim*, cobra grande) e o *kui*, uma buzina<sup>90</sup>. Ele ainda participou da festa. Ao retornar à terra, ele buzinou um aviso, como fez também para anunciar sua chegada em cima. Ele jogou ou desceu com estas coisas, para convencer os incrédulos da realidade de sua visita. Depois contou sobre tudo o que vira, como, por exemplo, o cunhado que encontrou e como a maloca estava pronta mas ainda não coberta.

Outras pessoas se interessaram em conhecer o céu também, mas Djanim explicou que os Kohana não queriam ninguém “inteiro” (de pleno corpo, como no incidente), ou ainda, que Tamakori não desejava esse trânsito (em um caso alegando uma razão que, na verdade, era somente para enganá-lo), ou ainda, que alguém abrira os olhos na subida e caíra. De qualquer modo, Djanim levou a mulher uma vez, Bimtiwi, para conhecer as plantações e o ritual. Novamente se empenharam na festa: os homens traziam muita banha de tartaruga para as mulheres, tiravam *wakoama*, “camisa” para o dançador, enfim, praticavam o ritual como deve ser executado. Quando desceram de novo, em duas versões foram recebidos por um círculo de gente, para festejar o retorno. Djanim, então, mandou tirar buriti para confeccionar camisas e ovo de tracajá para comer. Em todas as variantes ele comprovou seu grande domínio xamanístico ao mandar a “pedra” lontrinha pegar peixe, na sua forma animal, enquanto, ao mesmo tempo, os outros pescaram só pouco peixe. A lontrinha costuma juntar as suas presas antes de iniciar sua refeição (Lévi-Strauss 1974b: 201).

Alguns narradores especificaram que o ritual em questão era o Kohana, atualmente um ritual praticado para chamar os mortos, as “almas”, conhecidas sob este nome. Implicitamente, em um caso explicitamente, o que o xamã aprendeu com os Kohana é dado como o ritual deles mesmos, o Kohana. Como mencionado na Parte I, neste ritual os *djohko Kohana* cantam por intermédio dos homens cantadores, e tudo indica, portanto, que o ritual deriva sua origem da aprendizagem do grande xamã, que o repetiu logo que retornou à terra para aí permanecer, a comunicação só se verificando

---

90 O ornamento que cruza o peito encontra-se nos Matis, onde é um presente significativo das mulheres dado aos homens. É possível que o uso pelos mortos lhes seja exclusivo, embora não saibamos a seu respeito no passado. Isso seria interessante, tendo em vista que Erikson (1990: 217-218) desconfia de uma relação entre o ornamento e o coração. O *diwahkom*, o coração, é a parte do corpo que sobe para o céu e a parte de um animal-*djohko*, que foi morto em forma animal, que retorna ao dono.

de cima para baixo, exatamente por meio do ritual. Como se dá no ritual Piðda, os protagonistas que figuram nos cantos ensinaram os “passes”, daí a expressão *Kohana na konin*, “a fala/palavra dos Kohana”. Djanim obedeceu à injunção e nunca mais subiu. Por um lado, tal proibição implica numa perda da eficiência do xamã, como sua intervenção provou. As próprias pedras que se encarregaram do transporte – por razões não claras, Kurau sugeriu veladamente que Djanim as teria levado consigo na sua morte (ou melhor, que a pedra o carregou para cima) – não figuram mais entre os *djohko* disponíveis para os xamãs atuais.

Por outro lado, a injunção estabelece uma clarificação da fronteira entre os vivos e os mortos, concordando-se que a vida no céu é “igual a nós aqui”, porém, mais uma vez, se evidencia que dentro desta concepção de similitude operam algumas diferenças que fundam a alteridade entre os dois lados. Agora, quem morre vai para o céu, para virar gente de novo, mas Djanim continua sendo uma exceção, mesmo ao morrer normalmente. Ao invés de subir como “alma”, quando a noite caiu o seu corpo enterrado saiu da cova, dentro da maloca, segundo o costume antigo, e, com um grande estrondo (os sinais meteorológicos já conhecidos), subiu diretamente para o céu, até causando um buraco no teto da casa. Em função deste fato, afirma-se que ele foi ao céu de corpo inteiro, diferentemente dos mortos comuns. Em retrospectiva da Parte II, verifica-se aqui que havia mais de uma razão para o “americano” usar “pedra” como combustível e uma boa razão para que se encarasse sua empreitada tanto como difícil quanto perigosa. Ou seja, a concepção ‘antiga’ informa o quadro de interpretação desta viagem aparentemente ‘aculturativa’.

### *Padre Conceição e a história*

O fim do Padre Conceição – ou Contesino, que quase com certeza é o padre francês Constantin Tastevin – encaixa-se na mesma lógica. Segundo Muyawan, que, quando menino, o conheceu pessoalmente, foi ele quem instruiu os Kanamari a enterrar seus mortos fora da maloca, invocando a legitimidade de descendente direto de Tamakori, “Deus”. O mesmo narrador diz que ele morreu afogado e nunca mais se achou o corpo, apesar de todo o esforço dos kariwa pelo seu resgate. Claro, disse o narrador triunfalmente sobre esta insistência inútil, “ele já foi para o céu inteiro”. Final interessante quando

se sabe que o padre retornou à França e morreu lá. Como Tastevin se apresentou como intermediário privilegiado junto a Deus e decidamente influiu na interpretação do mundo dos brancos, a sua figura histórica surge na narrativa como pessoa de força sobrenatural excepcional. Muito justamente, já que se apresentou como mediador privilegiado dos Kanamari com o sobrenatural, o Padre ganhou uma morte idêntica ao passamento do maior xamã conhecido.

Do mito de Djanim, com a transferência de conhecimento e objetos resultante da conexão entre céu e terra, obtém-se a impressão que ele se situa nos tempos antigos, na série de Tamakori. Todavia, todos concordam que Djanim era Kadjikiri Djapa (exceto uma pessoa), sendo que Djo'o afirmou que ele morreu no rio Pedra, no Jutaí, e Muyawan que seu pai pediu para Djanim botar pedra nele para aprender o ofício, no Juruá. Ou seja, os dois coincidem ao atribuir-lhe uma datação recente, não obstante o chamem de “primeiro pajé” e o situem no contexto do “Primeiro Mundo”. Mesmo os eventos ainda alcançados pelos mais velhos, como Muyawan, já são dados como pertencentes à história sob o termo “Primeiro mundo”, embora se diferencie os mitos de Tamakori e outros como sendo anteriores a estes episódios. Mesmo assim foi possível Djahuma comentar que o mito do tabaco era antigo mas que não fazia tanto tempo assim. Tudo indica que se distingue um desenrolar histórico, em linhas gerais, não muito rigidamente sequencial, e que a profundidade dos tempos antigos não implica a ideia de tempos longínquos. Isto sugere porque se viabilizou a interpretação de Tastevin como neto de Tamakori e porque, passada a onda maior a respeito de Djanim, ainda tenha aflorado uma referência a um outro xamã que alcançou o céu também.

### *o outro contato com os Kohana*

Menos referido, o outro xamã ganha menos destaque por ser menos significativo socialmente, como pessoa e pela sua atuação xamanística. Ele também era Kadjikiri Djapa, de nome Wars’im, mas vivia num tempo mais turbulento, em que o seu grupo se tinha deslocado para Aracati (bem abaixo de Eirunepé, hoje a maior parte do grupo mora no Itacoai), sendo que ele morava sozinho e fazia questão disto. À noite, ele ia buscar mulheres Kohana para cantar com ele no terreiro. Mulheres, aliás, reputadas como bonitas, que só vinham por ele ser solteiro e que traziam o próprio *kuya*, lá do céu,

porque a caiçuma da terra pesava demais e se a tomassem, não poderiam mais voltar! Ou seja, por um lado persiste a virtualidade de ultrapassagem da barreira entre a terra e o mundo de cima, mas, por outro lado, impuseram-se certas condições que restringem o contato e, pelo que contam, parece que a presença das mulheres Kohana não durou muito tempo. Não há referência a ganho de conhecimento ou objeto, como ocorre no caso de Djanim.

Os atuais xamãs não repetem a façanha, embora se comente sobre tentativas feitas, até num esforço conjugado, para atingir o objetivo. De certo modo, o feito de Djanim estabeleceu relações entre os níveis do mundo, terminando por colocar vivos e mortos em relações semelhantes às de dois Djapa, o que os mitos anteriores exemplificaram para as relações entre essas unidades. Hoje os Kohana, sob a forma de *djhok*, constituem parte das coleções de pedras dos xamãs e, às vezes, expressam a vontade de cantar no “bicho” dos homens, assemelhando-se, neste sentido, a visitantes que vêm participar de uma festa para selar ou confirmar uma aliança entre Djapa. Seria interessante saber se, sendo Djanim uma figura histórica ‘real’, da sua ação se originou o ritual naquele momento histórico – uma criação, portanto, até possivelmente relacionada às mudanças do ‘contato’ – ou, se ele repetiu algo preexistente. A existência de outro posterior a ele representa uma indicação a favor da última possibilidade, mas não tenho elementos suficientes, neste momento, para escolher uma das alternativas.

### *conclusão*

Neste capítulo emergiu particularmente a reversibilidade da exogamia e endogamia. No capítulo anterior passei em revista a aliança temporária, não sexual, de Tamakori e a aliança malsucedida de Kirak, em função de sua prática da sexualidade com a consumação externa do casamento na maloca do Urubu. Aqui a Lua não conteve sua sexualidade nos limites sociais internos ao grupo da unidade postulada básica e auto-reprodutiva. O excesso de desejo, que ultrapassou o limite mais estreito interno, é simbolizado permanentemente nas manchas da lua visível. Pelo menos para alguns, os que o infringem, atualmente, incorrem no mesmo equívoco e responderão pelo seu ato perante Tamakori, num destino post-mortem análogo ao da Lua, sendo expulsos da convivência dos mortos bem comportados em vida. O princípio, está claro, é o mesmo que já encontramos nos mitos quando os

infratores terminam sempre a um passo de pelo menos um grau afastado da humanidade, ou como Kirak, na sua exemplaridade, morto.

Não surpreendentemente, neste capítulo o mesmo padrão subjaz aos mitos de origem do tabaco, da briga entre os Wadjo e a passagem do monopólio do fogo dos macacos para os humanos. No último mito detecta-se um esquema já distinguido, quando, mais uma vez (vide por exemplo a Onça, dona do peixe, ou até a família que recebeu a primeira macaxeira e uma quantidade mínima deste produto que assegurou sua continuidade para os humanos) uma categoria de seres detém a posse de outro elemento crucial: *um* fogo original, como os elementos primordiais também eram únicos, o constante sendo o movimento do uno ao múltiplo. Esta armadura, de certa maneira, não difere de outro traço ressaltado anteriormente, ou seja, quase todas as vezes que uma gente-animal transgride uma injunção e se metamorfoseia em animal, trata-se da mudança simultânea de uma *unidade* localizada e concentrada para uma ocupação dispersa sobre a terra. Isto é, não somente a dispersão contrasta com o padrão humano da unidade social concentrada, mas concomitantemente se expressa, como invariante, a passagem do uno (todos os membros da gente-animal numa só maloca) para o múltiplo (desfeita a casa e a ocupação de todo o espaço terrestre).

O caso de Kirak já demonstrou a sobreposição entre exogamia e canibalismo, e o mito de origem do tabaco reforça a constatação da profunda desconfiança existente para com tudo e todos fora do círculo restrito da unidade fundamental. Os Kaxinawá representam a terceira posição distante, em que a distância associa seguramente o canibalismo da pior espécie à uma gente que mal merece ter sua inclusão na categoria de “gente” (na parte II). A exogamia, a ultrapassagem do outro limite da aliança, que transforma aliados virtuais em reais, sistematicamente se mostra uma relação de ameaça potencial predatória para quem sai do seu grupo. A posição externa ao próprio grupo significa uma ausência de consanguinidade e uma relação de afinidade virtual que não deve ser transformada em afinidade real, sob pena do afastamento em um grau servir de pretexto para uma relação de predação. Como estamos no campo das relações externas e o xamanismo se relaciona intrinsecamente à distância externa, a exogamia da Paca levou ao canibalismo da Anta e daí à utilização do tabaco para a invenção do xamanismo.

O xamanismo se originou no conflito externo e sua razão de ser se constitui na relação predatória resultante. Neste sentido, o xamanismo tam-

bém é corporal, porque afeta diretamente o interior do corpo, e é uma relação de predação, porque, de certo modo, os *djohko* devoram o corpo que penetraram, e causam a morte. Neste sentido ainda, se os Kaxinawá são depravados canibais endogâmicos, e nunca se mencionou nada semelhante para os Kulina, a sua posição de Outro próximo não os distancia tanto, quando levamos em conta o fato de que são predadores xamânicos por excelência: na verdade, trata-se de outra modalidade de predação corporal. Aliás, o que agrava a infração da Anta, e da Paca na sua reação, é que vizinhos Djapa idealmente não praticam esta agressão xamânica, o que demonstra um modo de manter este ideal e a tensão latente de suspeita generalizada para com todos externos ao grupo. Pelo menos assim é possível argumentar que a associação de xamanismo predatório com o distante desconhecido (do modelo na Parte I) se mantém no conflito entre a Anta e a Paca.

A importância do mito de origem do tabaco mede-se portanto, pelo fato de que, ao ceder à tentação canibalística (todos fora da ‘espécie’ são afastados suficientemente em semelhança consanguínea para serem ‘predáveis’), se introduziu um xamanismo que constitui a maior causa mortis entre os Kananari. A morte definitiva estabelece-se com a ação de Kirak de chorar pelo morto, o que induz a pensar que não é por acaso que o ritual de término do luto, já referido (capítulo anterior), está ligado à afirmação de que constitui o momento a partir do qual se deixa de ter saudade e de chorar pelo falecido. Como no mito do tabaco, no final do Piçá os animais assumem sua forma atual, este mesmo ritual sendo aproveitado para o término do luto, o que não deixa de ser fundamentalmente a mesma metamorfose: num outro ex-humano pleno, pondo em analogia a transformação definitiva em animal e a aceitação da transformação definitiva em morto.

Se a origem do tabaco funda a relação de predação autorizada para com alguns dos principais animais de caça (semelhantes aos outros, desde o queixada aos macacos), fixando a relação entre o social e o domínio do mato, em termos gerais, com o corte ontológico entre humanos e animais, a morte definitiva e xamânica fixa o estatuto ontológico analógico dos mortos. Como vimos antes, nas águas do Peixe-boi, no rio, e nas águas do lago dos Quelônios, enfatizou-se o caráter seco do mundo debaixo d’água e o fato de ser um domínio (como demonstra Jakwari, pescado no lago mas causando a enchente do rio, os dois ambientes estreitamente ligados) semelhante mas diferente simultaneamente do mundo social. De certa maneira, a semelhança do mato se desfez no tempo mitológico a partir da armadura mencionada,

embora veremos na Parte V um tipo de equivalente atual. Mas para o céu a mesma analogia (que “é como aqui mas ...”) se apresenta: depois de ser fonte da horticultura, mediada pelo Urubu, a morte do filho causou uma ruptura que interrompeu a relação entre terra e céu, confirmada com a atitude de Kirak perante a morte do seu filho. Em ambos os casos a morte do filho precipitou a ruptura e a instauração de uma linearidade ao invés de uma circularidade: a mesma que beneficia Tamakori e que o torna o único imortal. A mesma ruptura inicia a *semelhança dissimilar* para com o domínio do céu.

É interessante observar que a missão de Djanim concernia em tentar recuperar a vida do seu filho. Num mundo de reprodução sexuada e com a exclusão de um circuito terra-céu-terra que renova a vida e é uma forma de imortalidade que dispensa a necessidade desta modalidade de reprodução, cresce a importância do filho como representativo da geração que garante a continuidade da vida e do grupo social. A ênfase que recai novamente sobre a geração adjacente é significativa porque a introdução da reprodução sexuada realmente se mostra incompatível com a imortalidade e ter filhos deve ter como consequência a existência da morte. Esta, por sua vez, deve ser resultado de uma ação de Kirak, principal divindade intermediária entre o humano e o sobrenatural, comprovando sua relação com a temporalidade, e em função disso a primeira morte definitiva é a do seu filho. Tamakori, enquanto isso, permanece detendo o poder último sobre vida e morte, comprovado quando ele “manda Kirak na frente”<sup>91</sup>. Não aleatoriamente, Tamakori

---

91 Vale acrescentar algo ao modo como Kirak se tornou responsável pela ‘vida breve’ dos homens. Ele chorou pelo morto, contrariando a instrução de Tamakori, o que impediu a sua volta. Isto é, um retorno de modo semelhante ao que se demonstrou ser possível no mito de origem da noite, quando os dois irmãos se comem mutuamente, mas ambos retornam, depois da refeição de sua carne em forma animal. A carne, a substância parece substituível, viabilizando o ressurgir da morte. Kirak, entretanto, chorou quando deveria ter pretendido que nada acontecera. Ora, dois aspectos se destacam aqui. Primeiro, trata-se de uma modalidade de ressuscitar, à que a análise do material disponível a Lévi-Strauss lhe permitiu atribuir uma solução em termos positivos, por exemplo sentir ou ver (1991a: 161). Aqui, pelo contrário, a solução era a de não fazer algo, solução que o mesmo material atribuiu à outra modalidade, a de devolver a juventude aos vivos. A causalidade Kanamari diverge, assim, da apresentada proposta de Lévi-Strauss, mas ela é consistente com a ideia mais geral de causalidade implícita nos mitos. Por exemplo, Tamakori criou os pássaros que anunciam a chegada da manhã, no intuito de criar a sequência natural de eventos diários. Ou seja, existe a concepção implícita de uma sequência normal em certos processos, e basta introduzir o primeiro estágio para que se inicie a sequência na sua totalidade. Ao não chorar, Tamakori usou o princípio causal para negar a morte; ao chorar, Kirak desencadeou o processo atual, reconhecendo a perda do morto para os vivos e que, portanto, este não voltará.

se retira para o céu ao ocorrer a ruptura entre terra e céu, sendo o único que não passa pela morte para alcançar a camada celeste.

Djanim salvou seu filho ao intervir diretamente no céu, preservando o produto da reprodução sexuada, fundamental para a sequência regular das gerações, necessárias num mundo com esta modalidade de reprodução, mas rompendo o limite entre os dois “mundos”, ao usar os *djohko* para repetir o que somente Tamakori conseguiu. Este interveio para acabar com esta possibilidade e manter a fronteira entre vivos e mortos, mesmo que isso implicasse em diminuir a eficácia do xamã e reduzir a sua atuação à dimensão horizontal. Mesmo assim, como mostra também Warz’im, continua-se acreditando firmemente na sua eficácia geral e até que seja possível um dia restabelecer a ligação. A visita de Djanim foi de grande importância, porque comprovou a semelhança diferente dos mortos e informou sobre seu modo de vida. Além disso, ela estabeleceu o contato possível, o ritual Kohana, em que os Kohana de certa forma visitam a terra, cantando sobre o céu.

Por fim, Djanim permaneceu um humano excepcional ao subir de corpo inteiro depois de sua morte definitiva. Ou seja, aonde os humanos normais não sobem “inteiro” mas em forma de alma, provavelmente com a ajuda de pedras, de um modo mais essencial e não de todo corporal, Djanim sobe de uma maneira intermediária entre os comuns e Tamakori: de corpo inteiro mas morto. A aceitação da posição destacada do Padre Tastevin se expressa desta mesma forma, e o que une os dois protagonistas é que ainda estão na memória alcançável dos mais velhos, sendo Djanim o mais antigo. Aceitar o Padre como neto de Tamakori e, em contrapartida, Djanim como figura histórica (em vias de mitificação) deriva de uma concepção de tempo do Primeiro Mundo como constituído de poucas gerações anteriores às gerações dos mais velhos ainda vivos, e até chegando a incluir no fim deste tempo eventos deste limiar, alcançável pela memória dos mais velhos (como fez o homem mais velho quando localizou o Padre, que conheceu, neste Mundo)<sup>92</sup>.

---

92 O avanço da “mistura” e a aceitação de elementos externos ao Djapa ao qual supostamente se pertence, mede-se muito claramente no caso de Djanim. Todos o aceitaram unanimamente, e todos atribuem-lhe ser Kadzikiri Djapa (exceto uma pessoa), reputado como, atualmente, habitando, principalmente, no Itacoai.

Esta concepção aponta para a noção de que não é casual que os mitos de xamanismo se situem numa posição temporal intermediária depois da morte definitiva e da saída de Tamakori. Como visto, o xamanismo dá dinamismo ao campo das relações externas atuais e, na verdade, é a dimensão que preserva o dinamismo da transformabilidade dos tempos antigos (de pedra para animal ou ser, e vice-versa, note-se a semelhança com os caroços, es-sências duras que deram origem aos povos!): xamanismo é intrinsecamente dinâmico e, portanto, relacionado à temporalidade. A sua capacidade transformadora introduz dinamismo nas relações externas e, ao mesmo tempo, dinamismo nos estados de saúde das pessoas e da virtualidade e realidade da morte, ou melhor no bem-estar geral do grupo local. A história do grupo local é profundamente ligada à sua história xamânica, o que não é diferente do que os mitos deste capítulo demonstram.

## **12. Mawin**

### *introdução*

O Mito que equivale ao paralelo Kanamari mais próximo do mito de referência de toda a obra das Mythologiques recebeu o número 0, apesar de a sua inserção na sequência corresponder ao número 56. Ele se inclui entre os mais conhecidos, parcialmente devendo sua frequência no *corpus* à minha procura em verificar a extensão do seu conhecimento. Depois da primeira versão de Konin (M0.1), bem contado e muito bem registrado por Ma. Rosário Carvalho, estimulei Djo'o a contar a sua versão (M0.3), mas as versões em Kanamari, de Muyawan (M0.5) e Kurau (M0.7) surgiram espontaneamente por sua própria iniciativa. As últimas sofreram um pouco de improviso, particularmente a de Muyawan é breve e confusa na sequência, mas também Kurau não estava em sua melhor forma no momento da gravação e se atrapalhou um pouco. A variante de Djo'o, na verdade, resultou muito mais de um diálogo, numa gravação, que se complementou com comentários adicionais, em seguida. Por fim, João Manelão (M0.8 e 9) comentou amplamente as versões em Kanamari, fornecendo, na realidade, uma variante suplementar. Usando-se a primeira versão como fio condutor, integrar-se-ão elementos complementares nos momentos oportunos.

### *o mito*

1. “É tempo de sorva, de hiwi, da árvore de sorva, hiwimam e o pé carrega muito fruta madura”.

A árvore da sorva produz, além de frutos, um látex que até se pode misturar à borracha verdadeira, da seringueira, para aumentar o peso e que, em tempos passados, se vendia separadamente. Deste modo, a árvore se assemelha à seringueira que encontramos numa posição importante em relação à origem do peixe. O tempo dos frutos (segundo Tewin) se estende do final do verão até o início do inverno, e quando maduros os *hiwikom*, “caroço de sorva”, caem no chão. O fruto não é somente comestível, mas é, na linguagem regional dos Kanamari, “manco”, de cor escura e *pitsi*, doce. Estas qualidades definem o fruto como bastante desejável e já vimos a relevância dos frutos, do Warapikom em geral, e dos caroços anteriormente (Parte II). Hoje, as pessoas se empenham, às vezes, em expedições, homens e mulheres muitas vezes juntos, em busca de frutos maduros, para comê-los no local e trazer parte para a aldeia.

No mito de Konin, o pessoal andava no mato, caçando, quando reparou em um pé de sorva baixo e cheio de fruto, o caçador resolvendo voltar no dia seguinte. Ele caçou com “primeiro arco”, expressão que situa o evento em tempos passados, e matou macacos para abastecer a casa. Aí, após “assar, cozinhar, comer”, ele conversou com sua mulher sobre a sorva, em seguida ao que foram dormir. Vale observar que estes *paiko*, primeiros índios, eram bons caçadores, afirmação corroborada por um naturalista que visitou os Kanamari do Itacoá nos anos cinqüenta (Carvalho 1955: 52-53). Os atuais Kanamari do Jutaí admiram e invejam as qualidades de caçador dos Tukano, dos quais dizem que são capazes de afirmar, antes da caçada, com que animal irão retornar e cumprir a palavra. Observe-se também como a noção de vida boa nos padrões Kanamari compreende matar caça, assar, cozinhar e comer bastante carne, para dormir satisfeito, o que define – aqui e em outros mitos – a rotina cotidiana de bem-estar almejada.

2. O homem decidiu realizar uma expedição familiar com suas duas mulheres para “ajudar a comer” a sorva.

Como bom marido, ele partilhou a abundância da árvore localizada no mato, fora das trilhas por onde andam, normalmente, as pessoas. Ou seja, partilhou a riqueza natural de frutos da natureza e foi comendo e

juntando aqueles caídos no solo. O narrador frisou que tinha muito fruto caído e que as mulheres teciam uma pera para encher de fruto, enquanto iam comendo muito, simultaneamente. A abundância e a ênfase na demora são ilustrados por uma frase do *paiko* quando viu o pé pela primeira vez: “eu vou comer essa sorva, comer só do chão”. Insinua-se, na narrativa, que bastaria ter recolhido o que já despencara de cima, não se necessitando demorar tanto, ou subir no pé baixinho.

### *3. O homem sobe na árvore para coletar mais frutas de sorva.*

Veremos que várias vezes que alguém escala uma árvore, a sua pretensão é de introduzir distância e afastar-se do perigo, ou do alto servir-se de um posto de observação para fatos ilícitos. Num mito Adjaba, assunto da Parte que segue, um homem subiu e se colocou numa posição análoga aos macacos; aqui ele subiu e alcançou um resultado, no fundo, mais preeminente ainda: coletar frutos quando se sabe que os macacos (e a preguiça) adoram se locupletar de frutos e frutas. Num certo sentido, o homem não somente se posicionou num lugar associado ao perigo e a uma comunicação entre o alto e o solo, mas fez uma clara alusão à concorrência com os habitantes arborícolas. Vale lembrar que a etnozoologia Kanamari contém uma categoria genérica que inclui os animais desta zona ecológica. Toda vez que um homem sai do chão, seu ambiente natural, e no qual seu maior oponente consiste do *Pi3da*, justamente por ser o maior predador concorrente, ele penetra numa zona perigosa (também tópico da Parte que segue). Neste caso, ele entrou em competição direta com os habitantes legítimos da área.

### *4. Chega a Preguiça e se posiciona embaixo da árvore frutífera.*

*Mawin*, a preguiça, é um animal que anda normalmente sozinho e é reputado como comedor de sorva e outros frutos como cacau, popa (no dialeto regional) e, na sua ausência, apela para olho de palha novo (quando brota) e até um tipo de capim (*tsiki*). O Mawin se locomove raramente sobre o chão, às vezes para atingir outra árvore com frutos. Os Kanamari classificam o *mawin* – mais uma vez com as variantes “escuro, vermelho e branco” – como um animal de mau cheiro e, por causa disto, como não comestível. Estes pormenores o qualificam como uma gente-animal que pode se encarregar de uma função análoga à de um dono de animais, como os predadores ou as espécies maiores de conjuntos menores diferenciados, por exemplo

os tamanduás, cujo chefe é o maior, o bandeira (como os felinos, todos não comestíveis)<sup>93</sup>.

*5. Mawin dialoga com paiko e pede para jogar frutas de cima para ele, que está embaixo. O homem procura atingi-lo fisicamente e consegue matá-lo.*

Mawin era gente e chegou andando pelo chão, quando pediu ao *paiko*, em cima, para lhe jogar sorva também, para “ajudar a comer mais o caboclo”. Aparentemente, Mawin propôs partilhar a abundância dos frutos e ainda se apresentou numa forma humana. Compartilhar com ele a riqueza natural implicaria em tê-lo como parceiro de troca num dos planos mais salientes em que esta se apresenta, e, de certa maneira, em reconhecer o seu direito, ou até sua humanidade naquele momento. O *paiko* recusou uma relação de sociabilidade, e jogou um fruto no intuito de matá-lo. Ao que parece, o *paiko*, com sua ação demarca a distância e divergência fundamentais entre homem e gente-animal, redefinindo a relação nos termos atuais e como já afirmado no início, quando matou o macaco. Não há relação de troca ou sociabilidade possível com animais no domínio do mato, sejam terrestres ou arborícolas, e o *paiko* antecipou esta situação. Na segunda tentativa, ele alcançou o objetivo e “matou” o Mawin. Ele acertou, segundo umas versões, o coração da Preguiça com um fruto verde. Na primeira empregou um maduro, mas, por ser mole não teve eficácia, e jogar um verde, ainda duro, na segunda tentativa, traduziu bem seu propósito (a não comestibilidade traduz a recusa da relação social).

---

93 O fato de um animal tão marcadamente das árvores estar associado com macacos, primeiro não é de estranhar pelo uso do mesmo habitat. Em segundo lugar, sabe-se que os animais arbóreos costumam ser gregários, salvo a preguiça, e os animais do solo solitários, exceto, principalmente, o queixada (Jara 1988: 19-20). Acrescente-se que dados ecológicos destacam que a fauna vertebrada é predominantemente arbórea (40-70%) e que animais frugívoros necessitam de uma área 25 vezes maior do que os folívoros. Ou seja, essa zona ecológica é importante para a adaptação humana. Entre os Makú esta população animal contribui com mais de 60% da captura, os animais do solo sendo mais rápidos, escassos e espantadiços (Silverwood-Cope 1990: 53). Mesmo descontando-se que a adaptação dos últimos é no interfluvial, a zona e o uso da zarabatana constituem uma área de atenção social justificável em termos práticos.

## *6. O Mawin revive e se vinga.*

O Mawin, entretanto, lentamente se recuperou do golpe no coração. O homem permaneceu lá em cima, em situação liminar, e as mulheres se engajaram na coleta no solo, ao passo que o Mawin rezou e a árvore cresceu, ficou bem alta enquanto todas as folhas e frutos caíram. Ao mesmo tempo que o tronco e os galhos se desnudaram, em volta do pé tudo também ficou limpo. Ou seja, o homem ficou isolado numa árvore do tamanho de uma samáuma, num pé completamente “seco”, e sem nada próximo ao seu redor. O crescimento e a total limpeza do pé evocam um pau chamado *djohkomam*, a “árvore dos *djohko*”, árvore xamanística, potencialmente cheia de *djohko* e caracterizada pelo seu terreiro limpo, em volta. Todavia, quando indagado a respeito, Djo’o negou qualquer influência xamanística na ação da Preguiça e alegou que bastava rezar. Por outro lado, estudos ecológicos constataram que há uma clara relação entre a estação seca e uma maior queda de folhas de árvores, e algumas espécies até se desnudam completamente (Morán 1990: 134,195). Ou seja, a noção em si não é estranha na floresta amazônica.

Já encontramos muitos indícios do poder da palavra e da relevância de “rezar” até no cotidiano, o que leva a pensar que este ato, e outros semelhantes anteriores, se devem à sua eficácia. Existe pelo menos um verbo para rezar em Kanamari, mas o “rezar” pode ser descrito simplesmente, como fez Djo’o aqui, com a referência ao “falar” (verbo comum, *hoki*), ou ainda à “palavra” (que parece ter certa conotação de fala, *komin*). Mesmo que a referência para com o xamanismo não seja de denotação, o paralelo não deixa de ser algo relevante, já que, atualmente, este representa a dimensão em que se concentra a mesma capacidade de transformação dos primeiros tempos. Correndo em linhas paralelas, rezar pela palavra e agir pelo *djohko* se assemelham e não é estranho que, em algum mito na próxima Parte (Pízda Wana), vê-los-emos operando conjuntamente nas mesmas ações, parecendo se sobrepor. Em algumas versões, quando Mawin se apropriou das mulheres do *paiko*, ele rezou para que crescessem cabelos nas suas costas, para que, portanto, se parecessem com ele, com sua cabeleira ampla (pouco apreciado, sinal de “bicho”).

## *7. O homem quase morre e é finalmente descoberto no seu isolamento, no topo da árvore.*

O homem isolado no alto não dispunha de nenhum meio para descer, já que a árvore crescerá e seus galhos inferiores se distanciaram demais do

solo, o tamanho do tronco não permitindo descida, enquanto as vizinhas se afastaram e se tornaram inatingíveis. Deste modo, Mawin o isolou por completo, e pior, desprovido de qualquer coisa comestível. Sem comida e sem líquido para beber, *paiko* enfraqueceu e praticamente apodreceu. De fato, Djo'o atribuiu à árvore estar podre, indicado pelo seu estado desnudo. Apodrecido, o pau prefigurou o que ocorrerá com o homem preso nos seus galhos despidos. Sem água, ou, até que tenha acabado, reduzido a beber um pouco d'água acumulada num buraco, o homem bebeu sua própria urina.

Ou seja, ele apelou para o que normalmente seria rejeitado, tentando ‘reciclar’ o que seu corpo expeliu, numa tentativa de se auto-prover que, se bem sucedido, dar-lhe-ia autonomia total, prescindindo do ambiente circundante. Evidentemente, o que se comprova aqui é que nenhum ser humano é isolável do mundo e pode se subtrair às trocas circulares dos fluxos de energia. Ninguém detém a capacidade de se isolar, sob pena de deteriorar logo o seu estado, enfraquecer e apodrecer. No fundo, a predação, vegetal e animal, mantém as formas animadas vivas. A narrativa marca bem que o tempo de isolamento se estendeu e que *paiko* sofreu tanto que estava próximo de morrer. Sofrendo ao sol, ressecava ainda mais, “apodrecendo” até a sua pele. No fundo, de certa maneira ele morreu, tendo em vista seu estado físico e o afastamento do social e do mundo em geral. Em Kanamari, um narrador utilizou o verbo “morrer” para caracterizar o estado final corporal que o homem terminou assumindo.

Somente um Pica-pau finalmente o descobriu, mas, embora pertencente a uma espécie maior do que aquela do dedo do Tamakori (*t3w3k3*), não tinha tamanho para transportá-lo. O Pica-pau não podia transportar *paiko*, porque “sua canoa” era pequena demais. Trata-se de uma gente-pássaro, simultaneamente gente e pássaro. Ele se dirigiu ao homem como “*itsakwa*”, sobrinho/genro, e recebeu o tratamento recíproco “*ito*”, sogro/tio cruzado. Já encontramos anteriormente esta relação de respeito e ajuda, especialmente por parte da geração mais velha, e que simultaneamente possui um elemento de ambiguidade por se tratar de um afim terminológico. Em princípio, um membro de outro Djapa não poderia ser um consanguíneo, nos tempos antigos, segundo os Kanamari, e ao colocar-se na posição de potencial genro, *paiko* conota a possibilidade de executar serviços para o sogro.

O Pica-pau resolveu colaborar avisando ao Urubu que havia um homem preso à árvore<sup>94</sup>. Quando este chegou, ele pousou primeiro num galho que quebrou, porque fino e seco. O *paiko* avisou o Urubu a tempo, mas só na segunda tentativa ele aterrizou firme sobre o pé de sorva, indicativo, talvez, de como a árvore e o homem estavam frágeis e no fim. O *paiko* fez seu relato e o Urubu se decidiu ajudá-lo. O Urubu também era gente que ao mesmo tempo voava, adiantando que tem muita caiçuma. Ele possuía uma canoa suficientemente grande, o que nos remete aos pássaros d'água que começaram a flutuar na flor d'água depois de ganhar suas “canoas”. Aparentemente, então, é possível traçar uma analogia entre flutuar n’água e voar no ar, particularmente própria para um planador como o urubu, o que induz a atribuir aos pássaros do ar igual meio de transporte (que Djo’o chega a chamar, para o Urubu, de batelão). O meio de transporte por excelência, portanto, é a canoa, reforçando sua importância também pela baixada de Tamakori e Kirak (final cap.5).

#### 8. A descida de *paiko* pelo Urubu.

Para descer, o homem se segurou no Urubu e este não lhe permitiu abrir os olhos durante o vôo. Este detalhe remete-nos novamente à analogia com os xamãs, já que para subir e descer do céu com a ajuda de *djohko* preveleceu a mesma exigência. Emerge, assim, um padrão consistente em que ser transportado por outrem, e não por força própria, implica em se render ao meio e se limitar na comunicação com o mundo, logo no sentido que é o mais relevante para verificar o que acontece consigo mesmo. Vale observar que, segundo João, Mawin, de algum modo, tapou o olho do *paiko*, cegou-o enquanto tirava todo pau ao redor da árvore, para isolá-lo e impedi-lo de descer. Ora, este detalhe também aproxima a subida do homem ao mesmo tipo de transporte, e sugere que, como os xamãs, se não alcançou o céu, pelo menos atingiu uma altura respeitável que o deixou não muito longe da camada celestial.

Vale recordar ainda que as almas se deslocam para o céu e que esta associação reforça a ideia de que ele “quase morre” e de que seu retorno à

---

94 Paiko pode dizer ao Pica-pau e ao Urubu que “Deus”, Tamakori, colocou ele lá em cima, porque toda reza se dirige, apela e depende de Tamakori.

terra é a volta da morte iminente. Um Urubu, é claro, é um bom candidato a tomar conta de um moribundo isolado no alto e dar carona para ele. Ele instruiu *paiko* a só olhar de novo quando bem firme no chão, ao lado do igarapé, perto de sua casa. Outros Urubus chegaram, em algumas versões cheios de alegria pela perspectiva de um banquete, e uma filha do Urubu se aprontou para dar uma bicada no olho de *paiko* e comê-lo. Isto, aliás, conforma-se à conduta normal do urubu, que primeiro ataca o olho, porque assim se certifica da morte do animal (e o impede de se movimentar, no caso de estar inerte mas ainda vivo). As variantes diferem, mas o nó da questão não muda, somente se situa em momento posterior, quando a filha ou algum Urubu reclama de não ter comido o *paiko* logo no início: o Urubu explicou que este homem ainda vai matar muita anta para comerem, e, de algum modo, explicitou o que se afirma claramente, daí a expressão “pagar a passagem dele”.

#### 9. O restabelecimento do *paiko* e a sua estada entre os Urubu.

A ideia em foco gira simplesmente em torno da retribuição do *paiko* ao seu salvamento. Em vez de ele mesmo servir de ‘prato podre do dia’, o Urubu sabia que, ao cuidar do *paiko*, ele iria caçar depois para retribuir com carne podre. Então, os Urubu deram-lhe banho, um pouco d’água para beber, levaram-no para casa e instalaram-no numa rede para que iniciasse sua recuperação. De tão fraco que estava, o homem sequer podia andar ou beber com força própria. Konin, por exemplo, enfatizou a demora do processo de recuperação das forças mediante a ingestão diária de *kuya* de banana. Os Urubu, casados e com filhos e até uma mulher solteira, moravam todos juntos na mesma casa, no melhor estilo Djapa, como já ocorrido nos mitos em que figuraram antes. Eles exibem traços que autorizam concluir pelo seu estado de “gente”, como a casa e a abundância de arco e flecha, mas, diferentemente, nos produtos da roça destaca-se a banana, e, eventualmente menciona-se mamão, ananás e cará. Falta referência à macaxeira, pois o homem recebeu para seu sustento principalmente banana e caiçuma de banana. Esta ausência caracterizaria uma falta crucial para a horticultura Kanamari, para o complemento vegetal da refeição e para a força da caiçuma<sup>95</sup>. O contraste

---

95 Kurau deu um único indício de que poderia haver macaxeira nesta casa, ao mencionar a tapioca, mas a sua ênfase continuou na banana.

com o Urubu-genro do céu é revelador, neste sentido, e talvez possa ser entendido como resultado de um deslocamento da associação para o seu lado podre. De qualquer maneira, o homem se restabeleceu e melhorou seu estado de podridão.

#### *10. A contraprestação do paiko pelo seu resgate, quando vai caçar para fornecer carne ao Urubu.*

O *paiko* iniciou a caça para matar algum animal e, sinal de sua lenta recuperação, primeiro matou sapos Ho. Note-se a semelhança com a aprendizagem do primeiro homem e de Kirak que passaram por uma série bem semelhante, para aprender a ser *homem* e assumir a sua função social (v. Parte II). Desta maneira ele começou a caçar e depois se empenhou em matar anta, deixando a carcaça no mato para o Urubu buscar. Ele retribuía, então, o seu salvamento, “pagando” sua conta aos Urubu com caça. Observe-se, de passagem, que o episódio análogo no mito 1 de Lévi-Strauss se enquadra perfeitamente no mesmo raciocínio: os urubus comem os lagartos podres e a parte talvez mais podre do corpo do rapaz (as nádegas), sendo ele mesmo um podre como o *paiko*, e em troca, os pássaros o depositam embaixo. Note-se que, assim, não há nenhuma necessidade de apelar a alguma comparação com outro mito, ou de invocar um sentimento altruístico para explicar o comportamento dos urubus. Aqui, o *paiko* iniciou uma série (variável segundo as versões) de caçadas para matar antas para eles comerem. Ele se integrou à casa, para o que contribuiu o fato de ter firmado uma aliança com uma filha solteira do Urubu, mantendo relações sexuais com ela à noite.

Por outro lado, simultaneamente surgem indícios de que o Urubu estava em vias de, gradativamente, se tornar animal, perdendo seu lado de gente. A roça, ao que parece, não era uma roça completa e o homem ganhava o tempo todo, para comer, somente banana e *kuya* de banana. Mais: no que concerne à fala, tanto o Mawin como os Urubu, o que se evidencia nos relatos em Kanamari, não estavam à altura da verdadeira fala. As suas falas são permeadas de palavras idiosíncráticas, o que ainda poderia ser variação dialetal, mas a pronúncia deixava a desejar; o Urubu engolia as palavras e ambos falavam de modo nasalizado, “fanhoso”, como João o expressou em português. Mais ainda, o *paiko* agia de modo humano, como explicou o mesmo, cortando a orelha e rabo, tirando tripa, coração e bofe para mostrar e preparar uma primeira refeição em casa, batendo ainda sapopemba para

indicar que matou caça grande. Os Urubu, entretanto, não só não aproveitaram o que trouxera, como não buscaram a caça morta no mato, deixando-a apodrecer e quando todos foram lá, para comer, comeram-na crua, com sangue e tudo. Os Urubu já agiam como os animais da atualidade, não respeitando as regras que marcam o comportamento humano.

### 11. O rompimento do *paiko* com os Urubu.

Neste aspecto os narradores frisaram que os Urubu nada trouxeram do mato para o homem que caçou a anta para eles. Carne, o alimento essencial para a boa refeição, não lhe deram de maneira alguma, e ele teve de sair para pescar e suprir minimamente a lacuna. Em outras palavras, não existia reciprocidade por parte dos Urubu, e, apesar de ser genro de fato e caçador, desempenhar suas funções conforme estes papéis e da gratidão devida, *paiko*, em contrapartida, nada ganhava da caça morta. Por isto, sem a partilha de carne e restrito a banana, *paiko*, após morar aí algum tempo, geralmente indicado como longo, considerou sua dívida paga. Um dia, ele procurou um outro índio no mato, para contatar alguém de fora e iniciar percurso de volta para casa. As variantes versam diferentemente sobre este trajeto. Na versão de Konin, *paiko* matou mais uma anta, encontrou um parente, os dois comeram a anta e combinaram de construir uma carcaça falsa de anta, com o couro só, e voltou à casa como se nada tivesse acontecido<sup>96</sup>. Lá ele anunciou que matara mais uma, e quando todos os Urubu saíram em busca da caça, ele juntou rede, arco e flechas e se pôs a caminho.

Vale observar que levou objetos culturais não possuídos pelos Urubu, ato que se justifica em face da falta de partilha da carne. Em função disto, o couro, vazio de conteúdo, mostra-se bem apropriado para concretizar a falta cometida pelo Urubu, e todas as versões convergem sobre este truque. Também, em face da discussão sobre o couro de anta no capítulo passado, deixar “couro de anta” enfatiza o lado antagônico da afinidade, tanto real quanto virtual. Quando os Urubu se deram conta do engodo e de sua saída, a filha

---

96 É curioso notar que Tamakori iria se tornar genro do Urubu, quando, na sua casa, à noite, aconteceu algo semelhante. Seu pênis é descrito como “sem carne” e “só couro”, para que não seja consumido o casamento. Por não funcionar sexualmente, Tamakori não será servido como prato para o Urubu. Paiko rompe sua afinidade real com o “couro só” da anta morta: nos dois casos, a falta de carne (“sem carne”) impede ou termina a aliança real.

reclamou que devia tê-lo comido no começo, mas o pai replicou que ele contribuía com sua parte, a série de antas, e liquidara sua dívida. O Urubu se recordou ainda que ele tinha parente, afirmando que se não tivesse, tê-lo-ia deixado ser comido. Ou seja, expressa, com bastante clareza, a premissa geral de que o homem somente pode viver num grupo de parentesco – um Djapa de fato – no qual se apoia para a sua sobrevivência em todas as dimensões, inclusive, a relação política com o exterior, tem a predominante nesse mito.

## 12. A passagem do *paiko* do mato para sua aldeia.

Nas outras versões, a passagem do Urubu à sociedade deu-se de forma mais gradual e, no meu entender, mais consoante com a ênfase dada ao grande afastamento sofrido, até este ponto presente na própria narrativa de Konin, referência principal até agora. O homem demorou no alto e quase morreu, demorou para se recuperar, e dispender tempo nas caçadas para completar sua dívida. Tudo indica, portanto, que a quase morte e a convivência prolongada num grupo de gente que pende para o lado animal e consistentemente falha em termos dos verdadeiros valores humanos, proporciona ao mito o meio de por em relevo a distância que separa este grupo da sociedade real humana em que *paiko* se encontra. A sociedade imperfeita dos Urubu colocou o homem a caminho do retorno à vida social, mas isso não o satisfez. A distância diminuiu mas continuou grande e seria natural esperar uma série de passos neste passagem. Em parte, Konin cumpriu isto na retomada lenta das caçadas, mas o mais elaborado comentário acerca da passagem advieio de João, que listou uma sequência facilmente reconhecida como a de um gradiente (grosso modo) do mais próximo ao mais afastado e de maior porte: o lagarto (*kadjokirak*, do terreiro), *ho* (alvo mais fácil no mato), *tsip̗* (nambu), *hitsam* (caititu), *bahtsi* (veado), *wiri* (queixada), e finalmente *mok* (anta).

Sequência semelhante se distingue, com maior ou menor número de “gente-animal” nas diferentes versões, para os encontros no seu retorno. Aliás, o mesmo comentarista, que se baseia no que ouviu da mãe Kanamari, foi o único a mencionar que, ao chegar *paiko* às costas do Urubu, na beira do igarapé, este interveio com uma dura ameaça para impedir que uma mosca (a “varijeira”) botasse seus ovos no *paiko*. Esta mosca é conhecida por sua predileção por carne putrefata, para que os vermes devorem a carniça (Santos 1982b: 29). Por um lado, isso confirma a relação já conhecida entre

mosca e carniça com a podridão (mesmo que não tenhamos certeza que se trata da mesma espécie da caça de Tamakori), por outro, frisa mais ainda o estado lastimável de *paiko* e a sua distância da forma física perfeita, sua quase decomposição corporal.

A versão dada por Djo'o elaborou pouco mais a passagem do grupo social e fisicamente imperfeito do Urubu para a sociedade humana, embora Muyawan também mencionasse a Caba e o Mucura. Eles atribuíram o papel do primeiro encontro à Caba, Waikom Djapa (Povo da Caba), e à sua ajuda o truque do couro enganador. Na versão de Djo'o, *paiko* ofereceu partilhar a anta com a Caba, que também era gente, e esta consentiu em comer a carne. Na versão de Muyawan não fica de todo claro se isto aconteceu ou, como seria o caso do próximo animal, o Mucura, ocorre uma rejeição da oferta mas, pelo diálogo, parece que participou na refeição. A ajuda da Caba faz lembrar que numa outra ocasião, no mito da origem de tabaco, apresentado no capítulo anterior, ela figurou como coadjuvante para fazer desaparecer as provas da matança da anta, embora haja dúvida a respeito de sua participação incluir comer carne. No comentário de João sobre a versão de Muyawan, ele afirmou que *paiko* matou duas antas, depois de sair da aldeia, para dividir com o povo do Wai, na maloca destes. Comendo juntos, com caiçuma, o homem gostou da atitude dos Wai, e aí se discerne que, ao dar o primeiro abrigo ao segundo a caminho de casa, e partilhar a refeição, melhorou o aspecto da falta de reciprocidade alimentar registrada anteriormente. Melhorou igualmente a sociabilidade, não obstante os Wai Djapa não tenham se tornado plenamente satisfatórios, persistindo para eles também a fala truncada, da gente-animal.

O outro animal encontrado no caminho é dado como “mucura” por Muyawan, e *kaparahdak*, “mucura”, por Djo'o. Djo'o primeiro deu a espécie como sendo *kamatorz*, “mucurazinha”, possivelmente um marsupial de menor tamanho chamado catita (Conte s.d.: 1). O homem matou mais uma anta, chamou este Povo para comer, mas este não comia carne de anta. A versão de Muyawan explicita mais este aspecto da recusa, e como o Mucura (Gambá) maior não despreza sangue e carne, é provável que o mucura a que se referiu também seja da espécie de menor porte. O “mucurazinha” agradeceu a *paiko*, chamou-o de amigo, mas recusou a oferta argumentando que aquela anta é a “alma de um Adjaba”, o corpo de um anormal, portanto. De fato, sua dieta normal inclui grilo, barata e gafanhoto (segundo Djo'o;

cf. Santos 1984:cap.1). Djo'o não explicou a razão, mas acrescentou que os animais se dispersaram. Ou seja, defrontamo-nos com a indicação de que, pela analogia com os mitos precedentes nesta Parte, também se processou uma transformação simultânea de gente-animal (com malocas) em animais dispersos pelo mato. Ninguém mencionou isso explicitamente, mas para o Urubu a lógica apontada da ‘animalização’ resultaria no mesmo fim.

Na narrativa de Muyawan extrai-se a impressão de que o homem gritou para ver se tinha gente nas vizinhanças, com quem dividisse sua caça, sendo primeiro ouvido por quem não comeu (Mucurazinha), e só depois por quem partilhou a carne (Wai). Se tendermos a dar mais crédito a uma das variantes (identificação da catita por Djo'o), para em outro momento inverter a atenção (sequência Muyawan), devemos reconhecer que se trata de uma recomposição frágil, mas não totalmente desprovida de argumentos. Realmente, já se constatou que houve equívocos na narrativa de alguns narradores, e tanto Muyawan como Djo'o podem ter-se enganado (especialmente, pelo contexto, o primeiro), ou até podem ter acertado os dois e a sequência ser opcional. Por fim, João ainda comentou, na tradução, que a Caba teria se recusado a comer carne, argumentando que o olho da anta se assemelha ao olho de gente, e que a carcaça, portanto, poderia ser de gente transformada em anta. Tendo em vista a concordância das versões precedentes, isto pode ter sido um equívoco e o raciocínio se aplicar ao caso da Catita.

O único a elaborar este ponto foi Djo'o que, depois de anunciar um animal e voltar atrás, observou a sequência com certa segurança. Paiko pôs-se a caminho de novo e deparou com um *Kawadjo*, Coati. Este lhe convidou para comer peixe, ao invés de aceitar partilhar uma anta. Aqui eles se trataram reciprocamente de *ibu*, primo cruzado/cunhado, o que os coloca na mesma geração, o homem não mais estando no nível inferior (o que não deixa de ser o atestado de uma certa emancipação, comparada com a relação com o Urubu). O homem não demorou a perceber que o Coati chamava de peixe as minhocas que ele “pescara” com a fumaça do fogo que acendera ao chão<sup>97</sup>. Minhoca não se troca por peixe, sendo que o homem logo percebeu

---

97 A mesma ideia desta técnica (fogo para tirar minhoca) encontra-se entre os Kraho (Lévi-Strauss 1974b: 124). Talvez seja algum hábito do coati que inspirou a mesma associação.

a confusão ‘metafórica’, comendo somente um pouquinho e pernoitando apenas uma noite na casa. Mais à frente ele escutou a trombeta da “taboca” do *Makor3*, Jacamim, buzinando para o outro se engajar também na coleta de pupunha. Lá, *paiko* se deparou com ele, cada um passando a carregar um cacho, e partiram para a casa do novo “sogro”. O Jacamim se afastou, no entanto, e escureceu antes de *paiko* chegar. Ele passou a noite no mato, ouvindo o barulho da casa, e sabendo-a próxima.

Novamente, a caracterização dos animais vai ao encontro das informações contidas na zoologia oficial. O coati é dado como um animal vivaz, diurno e nômade, que mora sozinho ou em bando, terrícola e que cava muito bem a terra à procura de alimentos, como minhocas, características admiravelmente aplicáveis ao caso (Santos 1984: 216-219). Os machos são especialmente aptos a serem encontrados sozinhos. Obviamente, *paiko*, entrando em contato com estes animais, não progrediu muito em direção à sociedade humana, apesar de ser “gente” e denominar sua comida com nome de peixe. Também, sendo morador que erra pela floresta, fortemente associado ao mato e a comida intragável, o uso da terminologia só poderia ser um pequeno passo nesta direção. Já o relacionamento com o Jacamim parece constituir um progresso maior. Estas aves terrestres às vezes se reúnem em bandos, demonstrando espirito alegre, semelhante a agrupamentos humanos. São notórios comedores de frutos, e pelo som, produzido pelo que é chamado de “buzina”, ainda mais se assemelham (Santos 1979a: 164-167).

O Jacamim exibe, então, traços que o aproximam de elementos importantes nas festividades humanas, bem ao contrário do solitário ‘pescador’ do mato. Os Jacamim receberam-no bem, com caiçuma de pupunha, e ele permaneceu até a noite, quando dançaram Warapikom e ele namorou uma das muitas filhas do “sogro”. Ou seja, a casa e seus habitantes se mostraram seres bem sociais, assemelhando-se a um Djapa distante, com o qual se trava relações amistosas. Depois, o Jacamim, quando o homem lhe pediu a direção para partir, apontou-lhe o caminho de sua casa. O mesmo tipo de gradiente que distingui antes para a aprendizagem enculturativa se delineia aqui, do mais solitário para o mais social e do mais arbóreo para o terrestre (o catita vive nas árvores, a caba tem a casa no alto, o coati anda nas árvores e no chão e o jacamim voa mal e é mais terrestre; só falta ainda uma última etapa, a cotia).

### *13. A chegada do paiko e a confecção de sua arma.*

Por último, *paiko* ainda passou pela casa do *Tsuma*, a Cotia. Lá ele conversou com esta e ganhou tapioca para comer. Como a Cotia é uma notória ladra de roça, ele já sabia que ela se abastecia na roça de gente. Aliás, tal traço já se revelara antes, quando ela era “sogra” de Tamakori. Finalmente, *paiko* chegou em casa, para ser recebido com *kuya* e animação. Na versão de Konin, a recepção foi mais calma, só havendo menção ao fato que ele se deparou com o irmão, quando quis verificar como estava o pé de sorva e ter notícia da mulher. Todas as versões concordam que *paiko* se informou aí do que acontecera na sua ausência e ficou sabendo do roubo das suas mulheres pelo Mawin. A particularidade na variante de Konin é que o informante foi um “companheiro macaco”, uma gente evidentemente muito apropriada para saber destas coisas, mas, tendo em vista a matança posterior, um pouco enigmática neste papel. *Paiko* reparou o pé de sorva, que voltou ao seu tamanho normal e com frutos maduros (o que nos induz a pensar que pelo menos um ciclo de amadurecimento passara). O outro *paiko* lhe ensinou, então, como preparar sua arma. Ele confeccionou uma zarabatana, de paxiúba, bem como flechas, de tala de tucum, e o outro ainda lhe ensinou como fazer o veneno com que se engraxa a ponta da flecha.

Konin não especificou o processo, nem as plantas utilizadas. Quando indagado a respeito, Djo’o indicou um caroço que, após raspado e cozido, é misturado com outro “veneno do mato”, informando, inclusive, que o que parecia ser o nome do veneno na verdade seria o nome da planta principal que serve de matéria-prima. Sem se dispor a esclarecer mais, é possível que, ao ser o mito contado em Kanamari, com mais calma do que nas duas versões gravadas, possam surgir instruções mais precisas. A se justificar esta especulação, aqui também teríamos um conhecimento resguardado que já não se observa na prática (Jacopin 1985). Relacionado a este ponto, não há indicação a favor, salvo falar do “primeiro veneno”, mas é possível, também, que a aplicação consista da própria invenção da zarabatana e do veneno, o que não seria de estranhar: para facilitar a vingança humana e a definição dos papéis atuais.

### *14. A vingança do paiko e a morte de Mawin.*

*Paiko*, devidamente equipado, agora estava em condições de praticar a caça com zarabatana, instrumento por excelência de caça no alto das árvores e arma silenciosa, que permite atirar várias vezes sem espantar os

animais visados. Ele se escondeu perto do pé de sorva, e, porque bem escondido, os macacos que vigiavam o caminho não notaram nenhum sinal de humano na sua vizinhança. O Mawin “cria” todo tipo de macaco, alusão à já discutida semelhança da Preguiça com um dono de animais, e como se nega que ele seja um dono na atualidade, possivelmente perdeu o posto. *Paiko* atirou e matou muitos macacos e o próprio Mawin. Observa-se uma simetria com o início do mito, quando ele utilizou um meio ineficaz para matar o Mawin do alto para baixo, em contraste com a sua invisibilidade para matar com uma arma eficiente e silenciosa de baixo para cima. Na versão de Konin, o homem não matou suas mulheres, que andavam junto ao marido, nem seus filhos, todos regressando à aldeia para comer macaco na casa do irmão (mais uma vez o consanguíneo mais próximo e o mais solidário).

No fim, o pé de sorva desapareceu junto com a ausência de “sua gente”. Na variante de Djo’o, o pé também morreu, numa associação interessante entre árvore e habitante, quase uma simbiose, e para ele, outro Mawin colocou outro pé. Ressaltam-se dois aspectos neste ponto. A preguiça é conhecida como tendo forte sentido de territorialidade, o que explica o seu interesse pela árvore (aumentado pela sua pequena mobilidade) e sua reação violenta ao não ser tratada com o devido respeito à sua posse<sup>98</sup>. Ademais, a preguiça é um predador vegetal, um folívoro mais que um frutífero que depende de certas árvores. A primeira característica aumenta grandemente sua base alimentar (um território 25 vezes menor, Morán 1990: 135), mas a segunda a restringe de tal forma que sua densidade populacional talvez a aproxime dos que dependem mais dos frutos e se movimentam pela floresta em função da oferta dispersa e mais ou menos sazonal dos frutos. Desta forma reforça-se a sua associação com os bandos mais sociais e flexíveis dos macacos.

---

98 Esta associação torna mais compreensível a descrição da palmeira, que protegeu o Piyyom da morte quando caiu o primeiro céu, como “amigo do céu”. Mesmo que não saibamos a razão da associação, isso sugere uma relação íntima entre espécie e habitat, que, talvez, se fundamente até na observação prática de que sem habitat adequado uma espécie não sobrevive. No caso do Mawin é só inverter a orientação da associação.

## *conclusão*

Nas outras versões, Mawin produziu um filho com uma das mulheres, que *paiko* matou por não ser humano o bastante, e em dois casos parece ter matado pelo menos uma das mulheres pelo mesmo motivo. Estas variantes se inserem em uma armadura agora familiar, em que Mawin tem “parte de bicho”, contaminou a mulher e no final se processou a separação permanente, opondo-se a distância correta entre gente e animal. Mawin se transformou numa preguiça, que não mais cria macaco, vive sozinha, não deita mais de costas, como fazia para pedir sorva madura, mas, pelo contrário, dorme enrolada para proteger o coração. Também as relações potencialmente afins, do começo do mito, entre homem e domínio arborícola são redefinidas. Por outro lado, normalmente não se come preguiça, pois o seu olho continua sendo similar ao olho humano (ele “parece com nossa alma”), e o cheiro de sua carne é ruim. Ou seja, algo do seu estado anterior de gente-animal permaneceu e dá ao animal um status mais ambivalente nos dias de hoje. No geral, confirma-se que os animais se transformaram, de um estado precedente, em animais atuais, alguns menos completamente do que outros e, às vezes, até os animais “mesmos” se contaminam com esta virtualidade, encerrando em si o perigo do canibalismo.

A analogia entre usar um fogo para espantar a minhoca e fazê-la emergir da terra, e a pesca põe em paralelo as duas atividades, semelhantes no retirar a caça de baixo para cima. Mais, o ato lembra a prática, registrada nas festas e nos rituais, de nomear os animais com nomes diferentes, em que, em certos casos, se denomina um peixe pelo nome de um animal de outro domínio. Em alguns aspectos, os domínios das águas e do mato correm em paralelo, ambos são áreas de procura de carne, de acenos de aliança de casamento e de relações sexuais nos mitos anteriores, guardados por animais, donos de outros animais, que podem se opor às investidas e oferecer real perigo. O Coati, neste sentido, não representa a não ser um caso particular do mesmo tipo de relação entre os domínios e o homem.

Por um lado, como se verificou no capítulo anterior, a diferença entre o domínio do rio e do lago não recebe tanto destaque que, mais profundamente, pareçam passíveis de agregação num só ambiente, do mesmo modo que a diferença entre o nível do solo e do alto se enquadra numa divisão não muito nítida (os Macacos viviam no chão enquanto gente-animal). O Mawin

chegou por terra também, e a distinção relativamente ao domínio do mato parece mais secundário e mais válida para a atualidade. Mas, já se delineou diferenças neste paralelismo, e embora em grandes linhas se justifique por em analogia os domínios – *céu*, *mato*, *águas*, todos subdivisíveis em segunda instância, o que o mito do Mawin elabora para o mato – tal fato deriva do padrão de comparação em que o ponto central é o mesmo: o domínio da sociedade. Ou seja, o Coati confunde o subterrânea com um lago, algo até comprehensível tendo em vista a analogia de buscar o que está embaixo da superfície, mas a mitologia mostra que os seres que habitam os diversos domínios são semelhantes mas não idênticos. Em suma, as posições analógicas dos domínios extra-sociais justificam semelhanças muito grandes, mas não implicam em anular totalmente as diferenças.

## **Conclusão Parte IV**

Não deve ter passado despercebido que há uma certa analogia (porém não total) entre o mito de Jakwari/ o mito da mulher caititu (a afinidade com protagonistas de outros domínios), de um lado, e o mito do boto vermelho/ o mito dos queixadas (clivagem entre os gêneros humanos), do outro. Observe-se que o primeiro e o último se destacam por sua frequência e elaboração maiores. Entretanto, apesar de sua semelhança básica, no primeiro caso tratam-se de seres de outro domínio que contraem matrimônio para dentro do grupo social e providenciam algo específico do ambiente de sua origem em benefício do grupo, mas acabam retornando ao seu domínio, a diferença consistindo não somente no objeto que produzem (quelônio/ vegetal) e concomitantemente na diferença de gênero, mas particularmente no que se transformam: dono de animal versus animal caçável. As águas são representadas meramente por donos de animais, o domínio do mato é mais elaborado, tanto em termos da distinção secundária de mato em solo e arbóreo (Mawin), quanto no maior número de protagonistas de animais e outros seres (como vimos, muitas espécies figuram nos mitos, em contraste com os peixes). Na próxima Parte (V) se complementará o quadro do domínio do mato.

Além das observações já feitas nas conclusões parciais desta Parte, vale, novamente, estabelecer comparação com a mitologia Kulina. Vejamos os dois mitos que mais se assemelham aos paralelos Kanamari. Um concerne a um ser aquático equivalente ao Jakwari, que, numa trajetória muito semelhante termina morto e provocando uma enchente. A diferença é que o ser Kulina, Ssassabo, conhece os cantos dos peixes, não se transforma em boto e a água se relaciona, de modo obscuro, com seu suor (Adams 1962: 133-136). Uma segunda versão elabora toda uma série de eventos *a posteriori* da enchente, o que inclui um período de escuridão e frio e uma noite longa, bem o contrário do dia permanente dos Kanamari (ib.: 137-139). Mais interessante, no entanto, neste jogo, à primeira vista espelhar e, no fundo, mais de inversão do que o mito dos queixadas discutido na Parte anterior, são algumas considerações a respeito das suas divindades.

A tradição oral dos Kulina do Purus descreve-os como habitantes do mato, da terra firme, não familiarizados com canoas e navegação no rio (ib.: 22) Os Arawa parecem bem próximos entre si, em termos linguísticos. Por exemplo, parece que os Kulina entendem alguma coisa da língua dos Deni do Xeruã. A proximidade com os Arawa do Purus não está muito clara, mas é provável que se trate de um conjunto cultural importante, e quase não estudado. Para um resumo da situação e da parca informação etnográfica, v. Kroemer 1985. Para sua localização antiga, consulte-se também o Handbook (Steward (org.) 1963). A diferença entre a orientação para rio ou terra firme expressa-se claramente na total ausência de menção a viagens de canoa na mitologia, com exceção de duas canoas depois de uma enchente, mas ocupadas por cariú e gente Pano (Adams 1962: 137-139). Não ocorre nada semelhante a uma viagem de canoa como a de Tamakori, embora em um mito que versa sobre “Quirá” e “Tamaco”, antes da criação dos povos, estes heróis viajam para longe (Cimi 1986). A figura de Quira, cujo nome seria Kira(k), e do seu irmão Tamaco (Tamakori) ilustram algo deste jogo de espelho com os Kanamari. Não é ao Tamako, mas ao Kira que se dá normalmente como a personagem preeminente na mitologia. Isto poderia parecer uma simples inversão, consistente até com a lógica da oposição de vizinhança, mas o material deixa entrever, até onde é possível, uma relação diferente entre eles.

Em certo momento comenta-se que Quira sabe tudo e Tamaco não sabe nada ou sabe pouco, e que o primeiro se responsabilizou pelo aparecimento das gentes, a partir de “coquinhos” de palmeira (Adams 1962: 100-103). Mas em outro ponto, Quira chama Tamaco de irmão mais velho e o narrador declara que este criou os não-índios (peruanos, brasileiros; ib.: 203-205). No mito mais extenso sobre os dois – nota-se sua ausência em criações de outros elementos –, desta vez do rio Envira, apesar da liderança caber ao Quira, Tamaco transforma uma cabaça em pássaro, mata uma mulher-onça, cria o milho, coleta e trata os cocos de palmeiras que vão virar índios Kanamari, Kaxinawá e os diversos Madiha (Quira se encarregou dos peruanos, brasileiros e de outras nações de cariú; Cimi 1986). A relação entre os dois parece mais simétrica, menos marcada pela predominância assimétrica de Tamakori. O mito menciona, ainda, uma irmã dos dois e Pollock afirma que, na sua atual morada no céu, um terceiro irmão habita junto a eles (1985a: 59). Mais ainda, segundo o mesmo autor (ib.), Quira não interfere na vida cotidiana: depois da criação, ele se distanciou e o céu só interessa

aos Kulina como fonte de chuva e de animais aquáticos, o que vale também para os Kanamari, mas somente para a camada celestial inferior, é que o seu interesse maior está na camada superior.

O que é o céu para os Djapa, é o mundo subterrâneo para os Madiha. As almas se direcionam para lá e aí acabam devoradas pelos, e transformadas em, queixadas. O xamã leva a alma até lá embaixo (num paralelo com a possibilidade de um *djohko* realizar o transporte do morto Kanamari), e pelo menos um xamã atual afirma que morou lá no tempo de sua aprendizagem (daí a diferença do mecanismo da passagem das mulheres aos queixadas no mito da Parte anterior, por meio xamânico). A semelhança do *dori* Madiha com o *djohko* inspira respeito e temor dos Djapa, mas a sua orientação subterrânea diverge em muito do modelo Kanamari. Os mitos fundantes, é óbvio, diferem concomitantemente: para o mito de origem do tabaco somente temos um mito que aponta a anta como dono original e com enredo nada semelhante ao dos Kanamari (Adams 1962: 108). Para o mito de origem do xamanismo, os Kulina do Juruá contam um mito em que um marido leva a mulher para o mato, a amarra e abandona, colocando formigas na sua genitália. O irmão dela desconfia, procura-a e acha, mas, ao tirar as formigas, ele se excita e ela consente em ter relações sexuais com ele. Depois ela desiste da atividade sexual e se torna uma xamã, e, quando num ritual descobre o ex-marido, ela abre a terra e assim se origina a maloca dentro da terra (1988; inf. pessoal da equipe Kulina do Cimi no Juruá).

Neste mito, então, as relações entre os gêneros, a consanguinidade e a afinidade dentro de um Madiha surgem como determinantes, em flagrante contradição com a ênfase Kanamari que vincula a origem do tabaco e do xamanismo ao conflito entre aliados inter-Djapa. Provavelmente é possível discernir uma correlação com o exercício cotidiano do xamanismo. Pollock afirma que os ataques xamanísticos vêm de fora, mas estão sempre ligados a tensões dentro do grupo, particularmente nas relações consanguíneas, para as quais não existe um canal formalizado de expressão. Quando ocorre uma morte, a culpa final recairá sobre um componente cognato do grupo local, alguém que não atenda bem aos valores do parentesco e que até pode ser morto pelos outros em função da acusação (1985a:cap.5.4). A última comparação sugere que é possível, para os Kulina, chegar a uma relação paralela entre mito e prática xamanística que comecei a esboçar para os Kanamari, e que as diferenças entre as estruturas culturais podem ser sistemáticas em suas transformações.

Ou seja, o mito trata da tensão intra-Madiha como causa de origem, semelhante a como, em última instância, um consanguíneo interno, ao não desempenhar bem o papel que cabe a um parente, termina por ser culpado da morte. Já vimos para o mito de origem dos queixadas que o pensamento a respeito de parentesco entre os Kulina enfatiza mais a consanguinidade do Madiha e que Pollock entende que o casamento constrói uma afinização temporária dentro da unidade e durante a fase reprodutiva do casal. A terminologia de parentesco dos Kulina mostra grande semelhança com a dos Kanamari, mas é mais ‘dravidiana’ ao manter a diferença de idade na geração de ego. Para os Kanamari, tudo indica que se mantêm os afins terminológicos sem consanguinização e incide uma menor ênfase sobre uma hierarquia entre os irmãos, consanguíneos por excelência. Para os Kulina, o agente final da morte parece ser outro consanguíneo, mas afinizado na prática, intragrupo (uma desconfiança maior ainda e conforme uma hierarquização consanguínea interna), enquanto para os Kanamari é um agente extra-grupo mais ou menos distante, num espaço do desconhecido e de afinidade virtual.

Isso ajuda também a pensar porque Quira e Tamaco têm mais um irmão na sua morada celeste. De certo modo, a distinção de idade implica a existência de um irmão mais velho, um mais novo, e um terceiro que seria o do meio. Menos conjectural, parece que podemos constatar uma diferença considerável, embora imperfeitamente aferível, com o par ‘heroico’ Kanamari. Os últimos irmãos não tinham irmã nem irmão e se tratam reciprocamente pelo mesmo vocativo. Para os Kulina a relação em que se modela o Madiha, a unidade, é a dos siblings, em especial dos irmãos homens. Este traço sugere que o par Kanamari também exemplifique um modelo reduzido de um Djapa. Acrescente-se a isto que, além de serem os dois irmãos protótipos da categoria de gente e de sua unidade sociocultural básica, constatou-se uma assimetria fundamental nesta relação. Em todas as comparações entre o que ocorre com Tamakori e com Kirak, se realçou a unicidade do primeiro e que o segundo concentra em si o futuro ser humano. Ora, Tamaco não só joga um papel diferente, mas Quira é quase passivo perante o cotidiano atual. Tamakori, ao contrário, definitivamente pertence a uma categoria extra-humana, é um ser verdadeiramente sobrenatural. Mesmo que, para ser sobrenatural se imponha que ele se exclua da sexualidade, seu corpo mantém uma função modelar, como demonstrou a perda do sexto dedo. Ou seja, o ser sobrenatural é ser masculino, e, como vimos na Parte anterior, mesmo

numa posição mais ambivalente, também Kirak se define inquestionavelmente com o mesmo status.

Nesta Parte fecha-se o ciclo da participação modelar de Tamakori, com o já discutido início da morte definitiva. Tamakori se mantém fora do circuito da temporalidade, ou, talvez melhor, fora da direcionalidade temporal ao se subtrair à modalidade de reprodução físico-sexual, que encerra a passagem da substância fisiológica. Ele representa um ser ‘zero’ de toda Transformação (mais que Criação; cf. Lévi-Strauss 1991b: 67) Sem ancestrais, e sem ter relações sexuais, ele se abstém de entrar na sucessão das gerações com a contribuição normal do homem comum, enquanto permanece como um “pai” (às vezes é chamado de “*pama* Tamakori”). Nesta Parte também é complementada a demonstração de sua unicidade com sua modalidade de imortalidade, o que o faz ser o único a reviver por conta própria e determinar autonomamente a sua subida para o céu. Como ser primordial único, ele acaba também por ser o único que mora no céu sem ter sido morto e mantém seu corpo original. Somente ele atravessa o tempo com seu corpo inteiro e igual a si mesmo.

Por outro lado, verifica-se o ocorrência de uma lógica de transformação material, uma lógica substantiva da qual nem Tamakori escapa. Ele não é onisciente, como no caso em que a sua mulher cometeu adultério com o Peixe-boi e ele não sabia o que ocorria fora de sua vista, mas inventou um meio de se certificar. Utilizou o sexto dedo, arrancou-o e transformou-o em espião, num ato bastante significativo. Primeiro, não ser onisciente não implica estar fadado a não descobrir. Segundo, também seu corpo se alterou antes de assumir sua forma definitiva. Tudo no mundo se transformou, inclusive Tamakori, e, de certa maneira, quase sempre mediante uma modalidade substantiva de transformação. Disto resulta outro indício de substancialidade, ou seja, o de corporalidade e conhecimento estarem interligados. Tamakori transforma seu dedo num pássaro médio arbóreo, dotado do atributo de viver na esfera do meio e do alto das árvores, ponto de observação privilegiado.

A comparação com o que acontece com Kirak se reporta primeiramente à variante da perda do sexto dedo por parte deste. Kirak perde o dedo involuntariamente, após ser morto mais uma vez e depois que sumiram os ossinhos do dedo. Ele morre por não seguir à risca os conselhos de Tamakori, impulsionado pelo desejo de comer plantas cultivadas (Mito da roça do

Cachorro, Parte II). Para Tamakori o ato depende de sua decisão e não se caracteriza pela perda mas pelo ganho de um pássaro ativo que o assistirá numa tarefa. Neste sentido, vale a comparação com o episódio, do mesmo mito, em que se praticou pela primeira vez o ato sexual. Já sugeri uma certa analogia entre o pênis de Kirak e a origem do pica-pau. Tamakori deseja confirmar o comportamento de sua esposa, que suspeita venha mantendo relações sexuais com outro, mas Kirak deseja exercer sua própria sexualidade. Pela via de uma reprodução corporal que elude a modalidade sexuada, Tamakori é “pai” de um pássaro, como se seu corpo se desdobrasse em {corpo atual normal + um excedente corporal transformável}. Kirak inobserva a primazia de Tamakori – constantemente expressa em ser o primeiro a fazer algo –, entra no ato sexual, mas não logra transferir a substância da reprodução humana quando é arrancado seu órgão.

Ao fim desta primeira tentativa de reprodução sexuada, Tamakori a complementa mediante a transformação do próprio membro em peixe. Este modo de reprodução sexuada deixa Kirak com uma óbvia falta no seu corpo, e o mundo com um peixe, bom de comer, mas não um produto que normalmente assegure a continuidade da espécie. Para Tamakori, a mudança do seu corpo resultou num corpo ‘normal’, e pelo uso do seu ‘excedente’ ganhou a informação que desejava, enriquecendo o mundo com o pássaro. Em consonância com o que já foi discutido, esta é a única vez em que nos deparamos com uma reprodução ‘substancial’ de Tamakori, em analogia com, e reforçando sua distância da, ‘reprodução sexuada’. Em todos os casos Tamakori afasta-se da sua própria reprodução sexuada e se responsabiliza pelo modo de transformação substantiva, inclusive substituindo o pênis de Kirak: conclui-se que ele detém indiretamente, sempre a um grau de distância, o controle da reprodução sexuada, permitindo aos Kanamari afirmar que Tamakori decide sobre a vida e a morte dos humanos.

O paralelo com o xamanismo sugere também neste a presença de uma substancialidade já mencionada. Sabe-se que o aprendiz precisa aprender a alojar e desalojar os djohko no seu corpo, e as sessões de aspiração de rapé que lhe causam forte choque corporal e até desmaios (“mortes”) o ajudam neste processo. Já mencionei a risada da mulher de pau – motivada pelos erros de Kirak ao fazer trabalhos de mulher – como indício de que ela tinha um conhecimento consubstancial quanto à correta execução das tarefas femininas. A aprendizagem de Kirak aponta para a mesma direção, a de como

o conhecimento humano acarreta um componente de experiência corporal que se exprime também na atividade do corpo. Tamakori sabe, é paciente e comedido, dá conselhos sem se impor e, além de tudo, mantém seu corpo intacto (exceto para obter conhecimento através do pica-pau). Ou seja, ele controla o seu corpo a tal ponto que sobrevive sem sofrer danos de terceiros (ataques dos Urubu), e se empenha, com sucesso, em todo tipo de ação produtiva. Se ele ‘nasceu’ com este saber, porque ninguém lhe ensinou, então, talvez o seu conhecimento seja inato e consubstancial.

Fortes indícios de uma ancoragem de conhecimento no corpo e de uma certa substancialidade do saber aproximam os Kanamari, neste ponto particular – o que não parece muito comum – aos Kaxinawá (Kensinger 1991). Tanto entre estes Pano, como entre muitos povos indígenas figura um aspecto complementar do saber: a posição central da linguagem, o falar e ouvir, como condição para a sociabilidade (*ibid*). Para os Kulina, Pollock (1985a: 97) argumenta que o conhecimento praticamente se equipara à fala. Já vimos, em vários pontos, o quanto importante é a linguagem e a escolha da língua. Ora, a referência para a língua é Tamakori, que não somente sabe muito e ensina práticas, mas sabe o nome de todas as coisas e as transmite a Kirak. Como diz Lévi-Strauss (1981: 550), nomear é classificar e, consequentemente, introduzir descontinuidade. Neste sentido, comandar a introdução da língua – denominar os objetos e seres, o que denota e conota características – significa construir o mundo com suas diferenças relevantes. Mais uma vez, neste particular, se demonstrou também que o “Deus” predomina fortemente, mas não de modo absoluto: uma desigualdade a seu favor, na ausência de onisciência e onipotência, que sempre preserva o espaço autônomo de Kirak; ou seja, sem converter a força e o saber (intrinsecamente ligados) em meios de poder ao invés de autoridade.

Os animais se transformaram em caça (e pesca) depois de terem sido descritos como “gente” também, mas sempre após transgredir injunções sociais. Ou seja, a criação do mundo é uma transformação do material vegetal (ou téreo) em “gente” e esta “gente potencial”, em termos gerais e com poucas variantes, se dividiu em gente mesmo e animais. Os animais de caça preferidos foram “gente” antes de se espalharem pelo mundo. Os atuais *t3k3na* comem as antigas gentes-animais, os kariwa comem os primeiros kariwa-animais. Como em muitas culturas indígenas, inclusive a Kulina, carne representa o alimento por excelência. Já está patente que comer um similar

significa praticar um ato de canibalismo imperdoável. Se há um princípio de lógica substantiva que diz que “(...) one is what one eats” (Viveiros de Castro 1992a: 285), neste caso ele parece propor que não se consuma o seu igual, mas que, também, não se alimente do que seja desigual demais.

De fato, por um lado, uma gente-animal como o Urubu se transforma lentamente em animal enquanto se alimenta de comida ‘cozida naturalmente’, quando a substância digerida causa a transsubstancialidade em animal comededor de podre (no mito da roça do Urubu, mas o mesmo se marca claramente no mito de Mawin). Por outro lado, o mesmo Urubu fornece, em uma variante, os venenos da pesca, tirando-os como penas do seu corpo, quando se passa a ideia de que incorporou a própria podridão à sua substância. Existe um problema de circularidade nesta determinação, o alimento determina o consumidor, ou, aquele que consome engloba o que é consumido (*ibid*). Como a mitologia postula uma unidade subjacente a todas as modalidades da vida, no tempo inicial do Primeiro Mundo todo ato de comer equivalia a predar sobre os iguais. A introdução da descontinuidade abriu a possibilidade de comer o que é diferente, e o que diacronicamente tem a mesma origem. Para isso foi necessário impor a diferença, mas a semelhança diacrônica continua na semelhança dos corpos da caça com os corpos humanos e suas carnes. Deriva daí uma certa ‘má consciência’. Não é por acaso que se afirma que os Kanamari não predam gente “porque nós caça”, nem que se hesite antes de atacar um bando de queixadas, tampouco que se pronuncie o verdadeiro nome da caça nos cantos de festas e rituais, antes ou depois das caçadas.

Os mitos mostram que as posições de afins cognatos e afins reais pertencem ao espaço que proporciona outra base para a solidariedade, entre “sogros” e “genros” e entre “cunhados”. No ser diferente permanece, ao mesmo tempo, a pertinência do antagonismo e o conflito potencial embutido. Não é por acaso que Honor<sup>3</sup>n perde o acesso ao único peixe do mundo por causa do seu “sobrinho afim”, ou pela ação do seu cunhado. No caso da segunda Wahpaka, quem estraga novamente a facilidade da caça é o cunhado do pai, “tio/sogro” da menina. Em um passo mais distante ainda se localizam os ‘afins virtuais’, aqueles mais afastados, que ocupam, em função disto, uma posição mais ambígua: podem transitar para o lado negativo da área dos inimigos, ou podem se aproximar e assumir o lado positivo presente nos afins reais. A afinidade, como vimos nos mitos, revela-se consistentemente como a linguagem sociopolítica das relações exteriores (cf. Viveiros de Castro 1990: 50).

Sabemos do princípio de que cada Djapa é uma unidade endógama, que troca com os *tawari*, os amigos, tudo que faz valer a vida, até favores sexuais, mas sem que se misturem as substâncias num casamento. As alianças reais efetuadas nos mitos nem sempre ocorrem sob o signo da negatividade absoluta, já que cantos rituais foram aprendidos e, em um caso, houve a passagem para a horticultura. Mas, em todas as instâncias importantes as tentativas fracassaram e todas as transferências, até aquelas cruciais para a condição humana, tiveram seu custo. Transformar, no mito, afinidade potencial em real com os habitantes de outros domínios implica em transferir bens e conhecimentos: até no caso do céu – com Djanim, que tentou experimentar logo uma mulher, e Warzim, que só traz mulheres bonitas – há um aspecto de afinidade presente na relação com os mortos (mas não tão forte quanto entre os Kulina). Mas somente no caso da tartaruga, a atração e a beleza do sexo feminino domesticam uma gente-animal em benefício de uma viúva (descontando a referência muito leigeira ao irmão da mulher-caititu). Idealmente, a troca se processa no nível da sociabilidade, com a linguagem da afinidade franqueando o acesso à passagem para o aspecto positivo que encerra. E o caso dos animais sedutores relegou a ameaça de uma afinidade sexual, até subversiva, ao segundo plano e redefiniu a posição da atração sexual destes domínios.

Em suma, na mitologia, o gradiente da /consanguinidade - afim cognato - afim potencial/ subjaz às relações internas e externas, e, particularmente, se sobrepõe ao gradiente da distância social (cf. Viveiros de Castro 1990). A linguagem da afinidade é o idioma da tensão entre uma relação social de troca pacífica e uma relação de troca antagonística. Já lembramos que a quebra da injunção da endogamia costuma resultar na disjunção da gente-animal em gente e animal, salvo quando a aliança se contrai com gente que toma a iniciativa de atrair de fora para dentro uma gente-animal. A relação sempre permanece instável, indo para a equação entre genro e caça, na origem do tabaco e xamanismo, ou para uma relação de apoio temporário em troca de algo precioso (uma mulher que gesta o seu filho, para o Urubu genro; as antas podres em troca da passagem para o chão e a vida, para o *paiko* do mito de Mawin)<sup>99</sup>. Um afim potencial é um diferente distante, e na incerteza que acarreta, facilmente resvala para o canibalismo. De fato, observa-se nos

---

99 Devemos lembrar que outras gentes-animais, como as do paiko do mito de Mawin na sua volta à sociedade, se posicionam como afins potenciais, que ajudam sem qualquer ato de “pagar”, mas agem conforme Djapa aliados, entre os quais vigoram as relações de troca ideais.

mitos, como em várias episódios, onças, seres aquáticos e urubus se aproveitarem de contextos de picos de desorganização humana para predar os seres humanos, ou ameaçar fazê-lo.

Ao mesmo tempo, tanto o mito da Anta e da Paca, como outros (v. Parte seguinte) mostram que, no fundo, os Kanamari partilham do traço amazônico da desconfiança generalizada de tudo que esteja situado no exterior de sua própria unidade local (Viveiros de Castro 1986: 274). Tal fato se expressa na tensão e dinâmica das relações inter-Djapa, intra-Kanamari. Postula-se a unidade cognática dos Kanamari, mas os Djapa distantes e desconhecidos, estruturalmente afins potenciais afastados, são a fonte privilegiada dos ataques xamanísticos. Os distantes podem se aproximar mas os aliados também se afastam na direção do afim potencial distante em comportamento. No fundo, toda a área do exterior ‘afinitário’ conota uma dinâmica tensional. Vale lembrar ainda que o ataque xamanístico implica num ataque *corporal*: afinidade virtual, distância, predação canibalística se imbricam num campo tensional e dinâmico que sempre incide na corporalidade.

Por fim, revisemos, na perspectiva do parentesco e afinidade, a posição excepcional de Tamakori. Não somente ele não teve afins reais, mas se tornou ele mesmo o primeiro credor da afinidade, na sua relação com Kirak. Mas a “gente” Kanamari se dirige a ele com o termo do mais alto grau possível de consanguinidade ascendente, pama (F). Como já visto, Tamakori realizou o feito de criar fisicamente as “gentes” e ainda realiza papel indispensável na atual reprodução humana, de modo que chamá-lo de “pai” se mostra muito justo. A intensidade das “rezas”, com a proteção e influência inerentes, impede que seja um afim: ele deve ser um consanguíneo, um solidário sem ambivalências, apesar de não somente regular toda a vida mas também a morte. Neste sentido, a relação de consanguinidade se postula como preeminente na mitologia. De forma análoga à distinção entre homens e mulheres, Tamakori e Kirak mostram a relação fraternal como o primeiro modelo de relação social, antes da existência da relação de afinidade. Mais do que isto, Tamakori sozinho, sem ancestrais, sem descendentes e não passível de morte, neste momento primordial simboliza, no limite, um tipo de valor ideal (para um Djapa, talvez): homem, autossuficiente, imortal, sem afins e até sem consanguíneos, consubstancialidade única dele consigo mesmo.

Kirak, que sempre vem em segundo lugar, não pode ter uma relação de co-descendência direta com Tamakori, que se depara com ele quando passa no mato (sem para isso tomar a iniciativa). Por um lado, isto aproxima Kirak de Tamakori, por não ter ancestral; por outro, viabiliza sua inserção como “irmão mais novo”, “companheiro”, constituindo uma relação modelar e modeladora da sociedade consanguínea. Somente no terceiro momento o campo social se alarga com a afinidade e a paternidade ‘real’: pela criação dos Kanamari (completos, e, portanto, com casamento e afinidade e com outros que serão afins potenciais); pela criação da mulher de pau, marcada pela introdução da reprodução sexuada (o que possibilitará a Kirak se casar). Ou seja, nesta terceira fase, os adventos da aliança efetiva e da descendência caminham juntos.

Na mitologia, o idêntico a si mesmo, sem afins e similares, ocupa o primeiro lugar. A segunda pessoa também resultou de uma origem sem afinidade e paternidade, e a relação dos dois se traduz pela consanguinidade. Somente depois a aliança e a descendência surgem, associadas entre si. Conceptualmente, portanto, no esquema mitológico, a consanguinidade é superior à afinidade. A segunda pessoa também resultou de uma origem sem afinidade e paternidade, e a relação dos dois se traduz pela consanguinidade. Primeiro, Tamakori ao fim de contas não é humano. Por ser extra-humano, ganha status de sobrenatural e merece a importância que desfruta entre os Kanamari, e pode ser o único que, de certa forma, é capaz de ‘viver entre si’, ao modo autárquico sonhado pelas culturas amazônicas (Lévi-Strauss 1979a: 503-504,507).

Em segundo lugar, discerne-se aqui o protótipo dos eventos de toda a linha de desdobramentos posteriores que examinei na mitologia. Como vimos, todos os componentes primordiais do cosmo sofreram modificações substanciais, e já se indicou a possibilidade da concepção de toda a vida ter sido semelhante ou até idêntica, sob o índice vital do sangue. Ora, tudo que antecedeu indica que o que perpassa todos estes desdobramentos é a operação da transformação de materiais naturais sob a ‘lógica substancial diferencial’. Tamakori extrai as gentes e os apetrechos culturais para a construção da Cultura dos componentes da Natureza, como também tem sido frequente, em outros mitos, a transferência da Natureza de bens e conhecimento essenciais à Cultura. Neste processo, é constante o mecanismo da metamorfose, espécie de transsubstância das substâncias únicas e idênticas anteriores,

para a introdução da descontinuidade necessária. Dividir o contínuo permite a construção de relações e, assim, da vida e da vida social, estabelecendo as condições para a diferença e a troca. Vimos que, desta maneira, a mitologia explica o mundo e o atual estado das relações entre seres que se originaram do processo de desdobramento que ela descreve.

# PARTE V

## os perigos da floresta



## **Introdução a Parte V**

Na Parte anterior discuti sobre as relações exteriores que versavam sobre a oposição entre gente e gente-animal, entre gente-animal entre si e, mais raramente, entre “gente” (Kanamari) e outra gente. Uma mesma armadura relativamente simples subjaz a estes mitos, ou seja, de como as gentes-animais terminam metamorfoseadas em animais por infringir preceitos morais humanos. Evidentemente a sua transformação sempre implica, portanto, numa regressão para um estado menos valorizado e à distância de um degrau da humanidade: justifica-se, assim, sua inclusão no domínio extra-social circundante e sua constituição como predados e não predadores dos humanos.

O mito de Mawin se destaca dentro desta série por que, apesar de ser etiológico, não sugere tão marcadamente uma falta inicial por parte da Preguiça, que abre a interação propondo uma reciprocidade. Talvez a negação de *paiko* em aceitá-la, sinalize que bastou a oferta de relação com uma zona ecológica que não permite reciprocidade, porque seu caráter social subverte-ria a regressão fundamental constitutiva da relação gente para com animal. O Mawin, enquanto preguiça, continua não comedível, e nisto se assemelha aos donos de animais que comandam as posições hierarquicamente superiores (vimos que ocupa uma série de características semelhantes, mesmo não sendo um dono). Tudo indica que a linha fronteiriça entre gente e animal é frágil, como comprova toda mitologia, e que alguns animais em particular se aproximam mais dos humanos do que outros. Os donos de animais são semelhantes por serem predadores como os humanos e “cuidarem” de seus animais (além da justificativa do mau cheiro de sua carne). Ou seja, os predadores e, particularmente, os carnívoros, se aproximam mais dos humanos por ocuparem a posição analógica na relação de predação, que talvez seja constitutiva da própria definição do lugar do humano no mundo. Não é de estranhar, portanto, que o maior predador e carnívoro mais potente do mato mereça uma série de mitos a seu respeito, assunto do capítulo que

segue. O mato contém, além do perigoso Jaguar, mais um ser que representa uma periculosidade alta, o Adjaba. Este “bicho” se distingue de todos os animais mencionados até este momento por sua corporalidade muito semelhante ao ser humano. É um ser ‘etno-antropológico’ e, em função da sua similaridade, a relação de predação vai ser significativa nos mitos do segundo capítulo desta Parte, permitindo compreender algo de seu relacionamento com a sociedade.

### **13. Pi<sub>3</sub>da (Mato, Água, Irmão)**

#### *introdução*

Em alguns momentos, já nos deparamos com referências a onças em suas diversas formas. Tamakori topou com Matso, uma onça um tanto enigmática, semelhante à onça e ao cachorro, e que Kurau ainda identificou como um “leão”. Provavelmente, trata-se de uma onça ‘imaginária’, passível de ser reconhecida na foto de um felino similar, estranho ao habitat Kanamari<sup>100</sup>. Também no mito do Piyoyom, o Matso figurou, em algumas versões, aliando-se ao sapinho, ajudando direta ou indiretamente a derrubar o céu (Parte II). Em retrospectiva, é interessante compará-lo com o caso similar do cariú: em duas variantes o Matso assobiava pelo mato quando, não obstante ter sido avisado para não imitar a Onça, alguém assobiou e provocou a queda definitiva do primeiro céu (já quebrado). Assobiar envolve algum som que causou, talvez por sua própria sonoridade, a quebra da cama-dá e a morte de muita gente. O que torna esta associação comprehensível, está pouco claro. Uma analogia possível, mas especulativa, é a técnica de caça de pássaros, como o nambu, que emprega a imitação do assobio para atraí-lo (há notícia de que até se pode surpreender com uma onça que se orientou pelo som emitido pelo caçador, Santos 1979a: 28). Para Lévi-Strauss, as instâncias em que se assobia ou cospe conotam momentos de comunicação discreta, abaixo do nível linguístico (1970: 135). No caso do velho céu, mesmo uma comunicação discreta faria com que os “mundos” se aproximassesem

---

100 A existência de onças que a zoologia oficial consideraria como “imaginária”, documenta-se até nos Makú, hábeis e competentes caçadores, com grande conhecimento do seu ambiente (Silverwood-Cope 1988: 162).

demasiadamente e vimos na Parte anterior outros indícios de que não se deseja essa facilidade de trânsito.

Consideram-se os vários tipos de onças como da maior periculosidade. No primeiro mundo, segundo um rápido comentário inserido num relato maior (M35), o Jaguar comeu tantos índios que o *Konohmam*, o irara, avisou os primeiros que havia muita onça, estando implícita a ameaça de que iam se acabar todos como suas vítimas. Os sobreviventes correram todos para casa em busca de refúgio. Talvez a ação do irara tenha sido em proveito próprio, já que ele é famoso pelo seu gosto de comer banana na roça. O mesmo estímulo, o perigo e os ataques do Jaguar no primeiro mundo induziram Kurau à associação com a história de Yodji (um evento ‘histórico’ real). Este índio trabalhava na colocação de um cariú mas, ao se ver sozinho com o kariwa que alisava uma faca, fugiu. Ao andar no mato, duas onças o perseguiram durante um dia e uma noite, e ele só escapou por se manter sobre as árvores (M59). Desde o início do mundo, passando pelo tempo de transformação, e até hoje, teme-se o jaguar. O que pude, entre os Kanamari, comprovar, no dia em que a aldeia inteira se pôs em alvoroço pela notícia da presença de um jaguar na vizinhança.

O Jaguar, *Pi3da*, se singulariza por ser o maior predador carnívoro animal, ao ponto que, como testemunham as indicações precedentes, é visto como o maior concorrente para o homem. Por isto, entende-se que o *Pi3da Kanaronim*, o “grande jaguar pintado”, cuide de todos os outros animais na floresta como seu “dono”, comandando a cadeia de ‘donos de animais’, em que outros felinos e animais fortes (muitas vezes predadores) tomam conta de sub-conjuntos determinados. Existe até uma onça d’água, “dona dos animais” aquáticos, além dos já mencionados, que parece ser um equivalente do seu par na terra. Adicione-se a tudo isso que o *Pi3da* é o principal *djohko* de um xamã que, parece ser geral, o considera como “um filho”. O xamã manda-o executar qualquer tarefa que lhe convenha e até matar gente se inclui entre suas capacidades. Muito mais razão ainda, então, para temer uma onça rondando a aldeia. Diante desses indícios, comprehende-se porque o ritual *Pi3da* consiste do rol dos passes dos animais do mato, e porque os homens caçadores responsáveis e participantes num ritual, e mesmo em outros, podem ser chamados de *pi3da*. Nos mitos que se seguem, neste capítulo, comprova-se o caráter predador exemplar do Jaguar e a sua contribuição aos rituais que portam o seu nome.

### *o conflito entre o Coati e o Tatu*

Veja-se o pequeno mito e o comentário de Pairo sobre o caráter exemplar do jaguar. Em resumo, o *Kawadjo*, Coati, estava caçando no mato e se encontrou por acaso com o *Matsira*, Tatu canastrão. Este o convidou para comer e beber caiçuma de fruta na sua casa, e lhe ofereceu uma rede para passar a noite. Só que o Coati não teve a hospitalidade prometida e dormiu sobre o chão. Quando o Matsira descobriu que o outro possuía um ânus, pediu para que o ajudasse a furar um no lugar devido. O Kawadjo se aproveitou e o furou até à garganta, matando-o. Por um lado, estamos de novo diante de uma hostilidade similar às relações inter-Djapa, mas o que interessa mais aqui é que o narrador logo qualificou o Coati como “*pi3da* muito”. Primeiro, o Kawadjo é caçador; segundo, ele se parece fisicamente com uma espécie de onça. Ao acrescentar “*Matsira Pi3da*”, ele classificou o Tatu por algo semelhante a um adjetivo – como uma onça – e explicou que o tatu também come todo tipo de fruta (prática também reportada ao jaguar), e “matar todo coisa assim”, e até pesca n’água. Um “*pi3da*” é um ser que se assemelha a um jaguar em certos aspectos, particularmente é relevante ser um matador e/ou um carnívoro, um predador.

### *a dona do peixe*

Em face da sua importância central, não é surpreendente que as onças protagonizem vários mitos, em diversas capacidades. Depois de contar a origem do rio, Kurau uma vez emendou sua fala com a história de uma Onça que era dona dos peixes no mundo (M19.1). No início do mundo, a Onça plantou uma seringueira na beira d’água, e da árvore caíram caroços e folhas que se transformaram em peixes. Desta maneira, mediante um processo já discutido, a primeira Onça se manifestou como a dona dos peixes mesmo. Evidentemente, da onça atual sabe-se que pesca e não dispensa um jacaré, o que a qualifica plenamente para ser a dona original dos peixes também. Um índio de nome Honor3n descobriu o lugar, bastante afastado da sua casa. O nome dele é o de um pássaro, o socó-boi, um hábil pescador que, segundo uma informação de Kurau, na aparência lembra o pintado de uma onça e canta ao amanhecer (informação zoológica o dá como pescador noturno, Santos 1979a: 70-71). Porém, nas duas versões realça-se que se trata de gente, apesar do seu nome ser um atributo apropriado para quem se mostra logo um bom pescador.

Depois de achar o igarapé e iniciar a flechada de peixes, a Onça chegou e o instruiu a flechar somente os peixes mais pretos, maiores, e não os peixes mais brancos e menores, mais novos. Indício, mais uma vez, de uma atitude ‘ecológica’ de comedimento na exploração da natureza. A Onça provou que realmente cuidava dos peixes, demonstrado logo com a sua imposição sobre o pescador de acertar direito suas flechas, exigindo os primeiros peixes para si mesma, até ser satisfeita, e consentindo que ele levasse somente um número limitado de peixes para abastecer sua casa. Na outra versão, que passo a seguir agora por fornecer mais detalhes, destaca-se que o remanso de peixes era bem longe da sua casa, na cabeceira de um outro igarapé, e que havia abundância de peixe (por exemplo de matrinchã, peixe de igarapé por excelência). Como uma boa dona de peixe, a Onça controlava todo o acesso e recomendou ao homem não revelar nada a ninguém.

Na sua casa comia-se pouco peixe, ou peixe de qualidade inferior, e o seu cunhado (WB) lhe perguntou como conseguira a boa pesca. Honoran o despistou e o pessoal da casa (em M19.2) continuou a trabalhar na roça, até que a falta de peixe aguçou o apetite. Todo o tipo de parentes moravam na casa, irmãos, cunhados, “sobrinhos”, “sogros”, ou seja, aparentemente compunham um Djapa completo. Depois de repetir a pescaria, o sobrinho lhe perguntou sobre o seu segredo e não se satisfez com a resposta, porque o igarapé próximo, onde teria pescado, não comportava esse tipo e qualidade de peixe. Face às insistências, o pescador consentiu em levá-lo, com a condição de que só olhasse. Obviamente, a desculpa dada não poderia continuar a ser aceitável para os coabitantes e a reciprocidade do parentesco o obrigaria a partilhar o segredo, modo, inclusive, provavelmente, de não gerar ciúmes pelo contraste do seu sucesso com o relativo fracasso dos outros, numa área masculina por excelência. A solução faz sentido já que ele apresentou o rapaz à Onça como seu “genro”, filho de sua irmã e seu “serapim”, i.e., portador do mesmo nome. Ou seja, o rapaz, além de ser ZS e potencial DH, morador na mesma casa, ainda o chamava de *ikidak*, o que caracteriza, como já visto, em princípio, uma relação privilegiada, talvez uma espécie de si mesmo na geração adjacente<sup>101</sup>.

---

101 Além do já mencionado, vale notar que entre os Pano, como entre os Kaxinawá (McCallum 1989: 109-111), o sistema onomástico também aponta para uma concepção de similaridade entre os portadores dos nomes, mas difere no sentido de que sempre se trata de gerações alternadas ao invés de gerações adjacentes. Nos Kanamari, a ênfase recai sempre sobre gerações adjacentes e numa relação de cuidado paternal ou maternal para com a geração mais nova.

A cena se repetiu, a Onça comeu sua parte crua e se retirou para seu buraco, enquanto o índio encheu uma pera de peixe para levar para casa. Lá, repartiu os peixes para todas as famílias e, depois de comer, é claro, bebeu caiçuma. O tempo passou de novo, o pessoal da maloca caçava pacas e pegava algum peixe no igarapé perto da casa, enquanto trabalhavam na roça de dia e dormiam de noite. O sobrinho falou para seu *ikidak* que pretendia procurar peixe (como literalmente se diz “pescar” em Kanamari). O tio o advertiu que não fosse, que esperasse por ele, para que pudesse flechar os peixes e o sobrinho carregá-los, senão a Onça o mataria. O rapaz insistiu que sabia flechar bem e que não estragaria o peixe. Apesar do conselho, ele decidiu ir ao igarapé que só os dois conheciam. Ele se pôs a flechar matrinchã quando a dona veio. Ao que tudo indica, ele os flechava mas os peixes se soltavam (ou tirava antes de obter licença da Onça) e a Onça viu logo que a sua maneira de flechar não prestava, diante do que matou e comeu o desastrado. Como o rapaz não retornasse à casa, Honor<sup>3</sup>n compreendeu o que ocorreu, e saiu à sua procura no dia seguinte. Lá ele não encontrou mais nada, peixes e Onça haviam se mudado para um lugar distante.

Em suma, ao cumprir obrigações sociais e franquear o conhecimento ao seu ‘igual mais jovem’, o índio parecia ter resolvido o dilema, mas seu ‘sucessor’ não se lhe equivalia em destreza. O dono dos peixes agiu com todo o cuidado ao preservar algo como uma etiqueta da boa pesca, com a provável implicação de sua validade para o pescador atual. O narrador acrescentou que no presente, só no Juruá tem tanto peixe assim, o que é conforme a opinião geral de que a abundância nos igarapés do Jutaí não se compara com aquela dos igarapés do Juruá, como em Três Unidos. Ou seja, o narrador, que de fato prefere o Juruá como habitat, aproveita para explicar porque lá a pesca atinge níveis superiores, justificando a sua preferência. Observa-se, por outro lado, que na versão mais curta de Kurau, o homem manteve o segredo para si, mas o seu cunhado intuiu a direção geral do lugar e o descobriu por conta própria. Deste modo, o índio não resolveu seu dilema de partilhar ou não o segredo do sucesso da pesca: no último caso, manter o segredo terminou implicando também na perda do acesso ao peixe. A seringueira morreu, os peixes sumiram e a verdadeira solução só adviria quando os peixes se espalhassem no mundo (não obstante se mencione que havia peixe em outro lugar, este era de qualidade inferior).

### *a Onça canibal*

No mito que trata da dona dos peixes, a Onça é um jaguar mesmo, e Honor̄n, que poderia ser gente-animal pelo uso de flecha semelhante ao bico-de-pássaro, é dado como gente por Kurau<sup>102</sup>. Mas, houve um tempo em que o pīzda era gente-animal e Kurau, inspirado, contou dois mitos em que uma onça figura “como índio também”. No primeiro, a história se enquadra nos mitos em que se contraem casamentos exteriores e os perigos que isso acarreta (M59). A Onça, como gente-animal, tanto assumia a forma de uma onça, quanto a de uma pessoa, passando à vontade entre as duas formas. Ele, como homem, foi pedir uma moça ao pai desta, para casar, ou seja, para levá-la e comê-la em casa. O pai, desconhecendo o propósito, consentiu e ele levou a moça, bem nova e sem filhos. Já bem longe, ele pescou uma boa quantidade de peixe e mandou a mulher preparar um fogo para assar o peixe e cozinhá-lo a macaxeira. Quando estava tudo pronto, ela chama Awan, que parece ser o nome dele, mas este fingiu ter um espinho na garganta e, quando ela veio ajudá-lo, a esmagou pela cabeça. Este ato, aliás, se assemelha bastante ao que ocorre quando uma onça se atraca com um caçador, jogando as patas nos ombros e atacando a cabeça (Santos 1984: 246).

O estratagema do espinho de peixe permitiu atrair a vítima, apelando para seu dever de esposa, em vez de agir totalmente na forma animal. Uma rápida comparação com o homem na porta da casa, no mito dos queixadas, permite ver a semelhança entre os episódios, em que pese o primeiro atrair a atenção para o pé, já que a locomoção é relevante naquele momento, e a Onça atrai-la para a boca, pela qual ele pretende matar e engolir a mulher (ambos os casos relacionam mulher e caça). Não se deve exagerar na semelhança entre o homem e a Onça a não ser nesta tática, detalhes em que o personagem chama atenção para uma parte do corpo relevante no contexto do mito. O narrador abriu o mito da Onça comentando que não iria realmente comer a mulher, mas que ele vomitava pela boca. Ou seja, conclui-se que ele sofria do mesmo defeito do Matsira: não deve ter tido ânus para

---

102 Kurau esclareceu que naquele tempo não havia um verdadeiro bico para flechas e isto causa a perda de peixe por parte do inexperiente cunhado. Esta primeira flecha se assemelha ao uso de um bico de pássaro e se conclui que a pesca com flecha também não se inventou de uma vez só.

complementar um processo digestivo normal. Este defeito corporal iremos encontrar novamente num mito do capítulo seguinte, em que um Adjaba sofre da mesma limitação de ser um predador incompleto.

A Onça carregou a moça pelo varadouro, sobre as costas, chegando somente de noite perto da casa paterna dela. Andando no caminho, a Onça fingia que a menina vinha atrás, avisando sobre obstáculos na trilha, mas ela estava morta e a mãe já sabia, mandando o jovem filho espiar lá fora. A Onça, que é conhecida pelas seus hábitos noturnos, percebeu a presença do rapaz e foi-se embora antes que eles se confrontassem. O rapaz achou a irmã e eles a enterraram. Não está claro de que modo a mãe tinha percebido a morte, talvez pelos costumeiros sinais de morte, nem porque a Onça carregou o corpo de volta e o abandonou perto da moradia dos seus pais. Talvez isto sirva para alertar que esta gente-animal não é tão inteligente assim, apesar da tentativa bem sucedida do disfarce original, um possível indício de que se pretendia encerrar o caso aí. Ciente do engano, o pai resolveu se vingar e enganar as Onças.

Para executar sua vingança, ele pensou numa outra filha, uma menina, irmã mais nova da primeira, e que mal estava púbere. A família se embrenhou no mato para fazer uma visita à casa da Onça, uma casa de pedra, grande e localizada dentro de um buraco. Desse modo, a casa se compara com o seu equivalente embaixo d'água, a casa dos *Kawə*. O pai ofereceu a moça para substituir a irmã morta, dirigindo-se ao pai do homem-onça. Aparentemente, ele oferece uma renovação da aliança entre a sua casa e o que parece ser um *Piða Djapa*, uma maloca de Onça como gente-animal. Na chegada da família humana, dois rapazes se ocupavam em jogar bola no terreiro defronte do buraco, com uma bola “do mato mesmo”. Esta observação passageira, sobre um jogo de bola situado num mito claramente referido aos tempos da transformação, resta totalmente enigmática, por falta de qualquer informação adicional elucidativa. Num mito Kamayurá, o jogo de bola entra como parte do embate entre as Onças e o seu afim humano, casado com a filha da Onça (Agostinho 1974: 166-171). Porém, seria prematuro concluir, mais do que se evidencia, a possibilidade deste jogo ser de antes do contato.

O que ocorreu, foi o sucesso do novo enlace e da desculpa do pai que, para ajudá-lo temporariamente na roça, levou o genro para a sua casa. Um dia, quando a Onça descansava da derruba de árvores, a sua mulher lhe trouxe *kuya* de banana com veneno do mato, matando-o. A simetria neste

conflito de recém-afins que implicou na morte de dois dos noivos, aqueles que entraram no território alheio, dos afins, deixa pouco a desejar sobre a clareza de um ponto: a morte da Onça pagou a morte da moça. Nesses termos, o mato se mostrou mais perigoso do que o domínio das águas, apesar de que os Kanamari temem o boto e o jacaré-açu, sendo que do último se diz que é capaz de tentar embarcar uma canoa. No mito anterior, o domínio do mato entrou em uma espécie de troca com a sociedade mas, consoante a natureza do Jaguar, nenhuma aliança se firmou que perdurasse. Simultaneamente, revelou-se algo que já discernimos e que João Manelão considera como princípio válido para os Kanamari, ou seja, em se tratando de ataque a alguém, a retaliação orienta-se pelo mesmo meio que a motivou: *djhok* por *djhok*, veneno por veneno e bala por bala (mesmo que pareça ser bem raro qualquer evento deste último tipo). Como a Onça enganou a moça e os pais, e utiliza sua natureza animal para matar, o pai dela engana o pai do seu gênero, usando o mesmo estratagema e um conteúdo cultural, transformando o que parece um alimento revigorante, em substância mortal.

### *a Onça ibu (cunhado)*

Numa pequena história, uma gente-onça tentou também se passar pelo cunhado (provavelmente ZH) de um rapazinho que ficara sozinho na maloca enquanto os outros – pai e cunhado – foram trabalhar na roça. Fingindo ser o cunhado, a Onça foi lá e chamou seu “ibu” para pescar, conforme seu sogro teria mandado, porque todos estavam ocupados com outros afazeres. Diga-se de passagem, que tanto esta cooperação quanto a divisão de tarefas cabe perfeitamente nas ideias atuais. O menino desconfiou, primeiro disse que não tinha bico, mas depois cedeu à pressão. Quando caminhavam pela trilha, ele avisou ao Jaguar que iria defecar e usou a oportunidade para dar meia volta e retornar à casa. Lá, ele contou o que ocorreu e constatou-se que não era gente mas “bicho”. Como os índios já sabiam, a Onça não voltou mais. As duas tentativas de *Pi3da*, primeiro bem-sucedida com a jovem noiva, logo malsucedida com o jovem cunhado, mas em que ninguém morreu, utilizam-se do idioma da afinidade: o que não é de estranhar, uma vez que, teoricamente, todos fora de um Djapa não são consanguíneos e, portanto, é muito mais apropriado esse domínio. O narrador enfatizou que, pelo menos no último caso, o evento serviu como aprendizado (M50).

O narrador contou os dois mitos um atrás do outro, no claro intuito de demonstrar o perigo da onça (ainda narrou um terceiro antes), o perigo do mato, em que uma gente-onça era capaz de se apresentar sob forma humana para penetrar no espaço humano mais social, a maloca. Nota-se que a intenção canibalística se dirigiu para jovens, o que sobrepõe mais ainda afinidade e canibalismo, ao coincidir os seus desejos no mesmo corpo. A diferença entre os mitos reside principalmente em que, no primeiro, toda a família se enganou mas, no segundo, um rapaz jovem não se enganará tão fácil. Talvez isso possa ser uma leve indicação para o sentido de distinção do sexo masculino, mas convém não exagerar. O fato de que somente Konin contou estes mitos, não é, provavelmente, de tal importância que precisemos reservar um lugar separado para eles, tendo em vista que se encaixam bem na lógica e nas concepções já delineadas.

#### *a Onça Wana raptá uma mulher*

Kurau também narrou com exclusividade o mito de uma Onça (M62), puxando não pelo lado canibal, mas pelo lado casamenteiro. Inspirado pela história da mulher caititu, que saiu para o mato, ele lembrou outra mulher que, de certa forma, também foi para o mato para não retornar. Ela era casada mas não gostava do marido. Um dia, o marido a convidou para irem caçar passarinhos no mato e comê-los lá mesmo. Ele disse que nunca ela “anda mais” ele, numa alusão à má vontade dela, provavelmente, até para relações sexuais. Ele combinou ir na frente e esperá-la mais adiante mas, para seu desgosto, ela andou muito devagar e não o alcançou. Ele decidiu prosseguir e foi matando um bocado de pássaros, como o tucano e o uru, até que ela demorou demais em alcançá-lo e ele seguiu para casa. Quando chegou, os outros lhe perguntaram aonde estava sua mulher, ele explicou o que aconteceu e que ela não apareceu. Os outros desconfiaram e indagaram se não a matara, mas ele negou. A mulher não chegou mesmo em casa e os parentes se inquietaram sobre seu destino.

Ao andar bem devagar no caminho, a mulher, de nome Kaiawã, trouxe com um homem todo bonito e, depois de travar um curto diálogo, ela o seguiu para dentro do mato. Aparentemente, ela consentiu acompanhar o homem porque porque não gostava do marido e este outro era, como se explicou bem, bonito e atraente. É interessante que o outro aparentemente

sabia do desgosto da mulher pelo seu esposo, o que era de conhecimento público na aldeia, comprovado pela suspeita que recaí sobre o marido na volta. Conhecimento que até extrapolou os limites da aldeia, e uma gente-onça, o *Pi3da* chamado Wana, se aproveitou da tensão conjugal. Se o seu desgosto provocou a reação da Onça, esta simplesmente se valeu da brecha aberta por uma aliança falha no cerne da sociedade. Devemos lembrar, por outro lado, que não fica claro se ela aceitou a aliança com o habitante do mato, ou se foi de alguma maneira enganada por sua forma humana. Por um lado, ela o seguiu sem quase nenhum atraso mas, por outro, ela “faz caminho” o tempo todo ao quebrar pauzinhos por onde passava, método para sinalizar a passagem quando se sai de trilhas conhecidas. Andando, eles se depararam com um jabuti e um *wadja*, cará do mato, que já figurou no mito da mulher caititu. Aliás, talvez este incidente reforce a associação que o narrador fez para encadeá-los e contá-los um atrás do outro.

Quando a Onça lhe perguntou se estava com fome e ela respondeu que sim, eles não dispunham de fogo. Aí, a Onça cozinhou os alimentos entre as pernas e nos sovacos. Com este procedimento culinário por meio corporal, a Onça demonstrou sua natureza ambivalente, uma gente-animal, ao passo que deu amplamente conta da necessidade alimentar de Kaiawã, provando ser bom provedor. A mulher continuou marcando a passagem, permitindo ao seu irmão, desconfiado do cunhado, rastreá-la até que a trilha desaparecesse. Quando ele gritou o nome dela, na falta de qualquer indício do que ocorrrera, ela respondeu com um grito saindo do barro mesmo. O Wana a enterrou, porque ele mesmo morava na terra, na verdade ele era taboca também. Os dois irmãos da mulher que saíram ao seu alcance, cavaram um buraco no lugar do grito, mas em vão, depois do que toda a operação se repetiu até cansar. Wana, morador dentro da terra, a escondeu e eles não a alcançaram.

Tempos depois, os irmãos executaram um ritual, inclusive com vestes, com caiçuma de banana e ananás, para atrair o Wana. Este vem cantando “seu nome”, o seu canto, portanto, mais uma vez provável origem do passe entre os Kanamari, embora não se tenha registrado isto na narrativa. Quando Wana e Kaiawã passaram em direção ao terreiro limpo, perto do local de sua moradia, um irmão pegou-a pelo braço e depois deram o que beber à Onça. Parece que aqui se processou uma certa troca, de receber bem e deixar cantar o Wana, para que devolvesse a mulher. De certa maneira, como dito,

participar de uma festa é um ato de aliança política, incompatível com o roubo de uma mulher do outro partido. O Wana rezou-a tão fortemente, pondo-a a se “perder”, que ela “endoidou” e perdeu a consciência dos seus atos. Levaram-na numa rede para sua casa, para ser tratada dos muito *djohko* que estavam no seu corpo e que a mantinham “beba”, isto é, sem controle de si.

Ela se recuperou, ficou de novo com o marido, mas no outro ano o Wana a chamou e levou de vez. Ela se transformou em Wana também, o que explica a presença e a função dos *djohko*, e como ela sobrevivia embaixo da terra. Naquele tempo todo tipo de Onça morava em taboca, o que não vale para os dias de hoje, quando taboca é somente o vegetal. Vale reparar que a onça se associa aqui ao subterrâneo, único domínio ainda não mencionado (dos que figuraram na Parte anterior), e que somente recebe atenção nos casos da Onça e do Adjaba, às vezes moradores dentro de “buracos na terra”. Aparentemente, o que fica embaixo da terra não recebe uma elaboração mais desenvolvida na construção cosmológica dos Kanamari, em contraste, particularmente, com o alto, no nível arbóreo e, mais ainda, as camadas celestiais que orientam o relacionamento com Tamakori e os mortos. Observa-se que para as transições entre os domínios, o episódio atual confirma o *djohko* como meio privilegiado de efetuar alguma passagem: ela desce com sua ajuda e parece sobreviver graças à sua eficácia.

Dessa vez a Onça não procurou canibalizar a sociedade humana, mas explorou uma falha numa instituição fundamental da sociedade, o casamento. Certamente, roubar uma mulher nesta situação serviu para ganhar um mínimo de disposição para a sua aceitação inicial, mesmo tendo a mulher sinalizado a passagem dos dois pelo mato e depois perdido o juízo de si. Um dos lembretes do mito implica, então, em uma referência à responsabilidade dos pais e irmãos em casar suas filhas e irmãs contra sua vontade. Parece sugerir o mito, que não deviam exagerar na sua capacidade de impor um marido a uma jovem que, neste caso, causou, apesar de todo o esforço de recuperá-la, uma perda definitiva. Quanto à moradia das Onças, a descrição, nos mitos anteriores, de casas em buracos na terra, indica uma associação entre morar dentro da terra e as Onças que, levada mais adiante, poderia redundar nas tabocas subterrâneas, também espaços ocos dentro da terra.

### *a origem da Onça vermelha*

Esta associação entre buraco, na terra ou no oco vegetal subterrâneo, e as onças, contribuirá para lançar luz sobre o mito de origem da Onça vermelha, *Pižda pžhinm*, de identificação ainda incerta, entre ser uma onça vermelha do tipo do jaguar ou da onça puma, a suçuarana. O Jaguar, o *kanaronim*, parece ocupar o lugar de maior destaque, a primeira posição, como o mais temido e mais forte animal da floresta e, como tal, merece o título de “dono dos animais”. A Suçuarana poderia ser uma concorrente ao lugar do Jaguar, até porque se assevera que, na maioria das vezes, o vence, mesmo sendo de porte um pouco menor, num combate direto. Entretanto, há que se notar que o animal se relaciona de modo diverso com o homem, com uma notável falta de agressividade (Santos 1984: 235-240). Uma observação de João Manelão, provavelmente refletindo um julgamento Kanamari, dá conta que a onça vermelha, o puma, ao contrário do jaguar, tem um temperamento muito nervoso. Por isto, o Jaguar merece a sua posição e quando se criou a primeira onça de barro, a sua ferocidade se realçou imediatamente ao lutar com o jacaré (para rasgar-lhe a boca; Parte II).

Obviamente, ao levarmos em conta as diferenças, interessa tentar identificar a espécie à qual pertence esta onça particular. No momento, parece mais provável que a “onça avermelhada” (um “vermelho” de espectro amplo) seja um jaguar com a pele de fundo avermelhado, consoante a prática Kanamari de classificar variantes com as “cores”, como na analogia com as antas classificadas em graduações *pžhnim*, *tiknim* (preto, mas escuro em geral) e *paranim* (branco, mas claro em geral, incluindo o amarelo). Existe, ainda, um termo traduzido sistematicamente por onça vermelha, *kidjipž*. Um agente da Opan que compilou uma boa lista de animais e plantas a partir de sua experiência entre os Wiri Djapa, registrou a mesma dificuldade quando enumerou os *Pižda* nas variantes *kanaronim* e *tiknim*, e constatou incerteza na identificação do *kidjipž* com o puma (Conte s.d.: 3; o biólogo Cândido de Mello Carvalho (Carvalho 1955: 50), também identificou o “kidipu” ao puma).

O problema é maior quando, segundo afirmação de João Manelão, esta onça se relaciona com um outro ritual, o *Piždahpua* (ou *Piždahkwa*). Até confirmação posterior, os dois rituais se dedicariam às variantes de Jaguar, e não se atribuiria um status mais igualitário à Suçuarana. Para explicar

esta Onça e o ritual, dispomos de duas versões, uma de Djo'o (M67.1) e outra, contada em Kanamari, de Kurau (M67.2). Na primeira versão, trata-se de uma “primeira gente” que é o sapo A, dono do mel até hoje, e que vira tanto gente como Onça vermelha, tendo o nome de Kana'am. Um sapo dono do mel e simultaneamente um jaguar somente se torna mais compreensível pela associação, já apontada, entre onças e sua preferência por morar em buracos. O sapo mora num buraco, mas no alto de uma árvore, uma localização que parece permitir as duas associações. Lévi-Strauss explorou várias semelhanças entre batráquios arborícolas e abelhas, e os mesmos argumentos podem valer aqui. Para além da associação pela moradia, ainda é possível que a “pinta” do Sapo evoque o pintado da Onça (o padrão de comparação sendo, como comprova Honor n, na Parte IV, a onça). E mais, os sapos costumam ser ‘onças’ no sentido metafórico delineado, como pequenos carnívoros, o que se coaduna com as moscas de Tamakori. Por fim, um emético de “leite de sapo”, do Wakoro, funciona como meio de tirar panema de caça (como em vários povos da Amazônia ocidental, p.ex. Tikuna). Pesquisas recentes demonstraram a altíssima taxa de toxicidade de certas rãs dendróbatas (que vivem nas árvores)<sup>103</sup>.

Por estas razões, ganha plausibilidade uma associação entre Sapo e Onça, ainda mais num tempo de transformações fáceis, mesmo que normalmente restrinidas da forma humana para a animal e vice-versa. Duas mulheres dirigiram-se a Kana'am, pediram-lhe mel para beber e receberam um copo. Em sua forma humana, o Sapo manteve relações sexuais com elas e as engravidou. O caso sugere uma analogia com os sedutores pescadores, mesmo que o Sapo as “solta[e]” depois para retornar à sua aldeia. O caso é raro, por outro lado, porque deu frutos, e quando a mulher estava a caminho, ela pariu um menino que, num momento não muito claro, já falava com ela. Por ordem do pai, a mãe arrumou uma cama de folha de banana, deixou ligas para braços e pernas, ornamento nasal e uma flauta, e seguiu na frente. Elas dormiram adiante, em viagem. No dia seguinte, o som da flauta anunciou que o menino já vinha chegando. Pelo seu crescimento ace-

---

103 Para as pesquisas sobre os dendróbatas, notícia na Folha de São Paulo, 12 de abril de 1992, cad.4, pag.6. Para resumo do sapo “canauaru”, Lévi-Strauss (1974b: 167-189). Os efeitos do último estão recebendo atenção de pesquisas químicas (Folha de São Paulo, 12 de dezembro de 1992, cad.1, pag.10).

lerado, o menino sai como rapaz do mato, sem ter passado pelo processo de socialização que normalmente tem lugar neste período. Entre os Kulina, por exemplo, tocar flauta associa-se ao tempo de jovem rapaz e, acrescentando-se que a música, em geral, se relaciona aos tempos liminares (Pollock 1985a: 84).

Ou seja, não somente a união que gerou a criança era excepcional, mas a natureza do menino era ambivalente e extraordinária. Ele falava com a mãe, que o deixou para trás, aparentemente sabendo que crescerá em pouco tempo, precisando de adornos corporais, tocando flauta e assumindo forma humana. Logo, entretanto, se revelou a sua ambiguidade. Ao avistar queixada, a mãe não fez nada por falta de arma, mas o filho disse que faria arco e flecha para caçar. Revestiu-se de sua forma animal e matou dois porcos, dando um para a mãe e comendo outro cru. Apesar de fingir que se mantinha no seu lado social e humano, aqui ele revelou a contradição forte do seu lado natural, animal, ao não usar os meios culturais de caça e ainda devorar o animal abatido sob forma crua e sem cozimento. Os Kanamari não gostam de encontrar traços de sangue na sua alimentação.

Chegados à aldeia, a mãe advertiu o seu irmão, o *ito* do menino, que o filho também era onça, e que não devia brincar com ele. O menino foi brincar com outros meninos, de caçador e caça (queixada!), acabando por matar um deles, supostamente seu primo cruzado (cunhado), filho do *ito*. A sua mãe advertiu-o para nunca mais fazer isto, mas o menino decidiu ir-se embora, virar Onça e morar no mato. Evidentemente, a sua natureza ambivalente, irrompendo sem controle, no seio da sociedade, inviabilizou sua permanência na convivência social. Claramente, sua natureza bivalente não se coadunou com as exigências da vida social. O interessante, no caso, é que representa a única vez em que houve reprodução “misturando” gente e gente-animal, uma exogamia, da qual resultou um filho, que se ambicionou trazer para a vida social. Tentativa que, pelo que já sabemos, só poderia falhar: a gravidez de Wahpaka passa despercebida no final e o *paiko* mata o filho do Mawin com a sua mulher, logo, há cruzamento possível mas a ambivaléncia parece embaralhar demasiadamente a fronteira entre humano e animal.

A versão de Kurau não menciona o mel e oferece uma trama alternativa, em que as mulheres se refugiam involuntariamente na casa do Sapo. Kurau lembrou primeiro os cantos, que suponho serem do ritual, e daí deslanchou no mito. A grande diferença reside no fato de que o marido delas

caçava sapos à noite, até que uma onça o matou e levou um pedaço de sua coxa para a casa dos humanos. O marido saiu à cata de sapo, a pedido delas, que logo receberam a Onça, que fingia ser o próprio homem. A esposa mais velha percebeu algo de errado, arranhou a irmã para avisá-la, perguntou ao filho e este confirmou que era uma Onça. As mulheres assaram normalmente a carne, o que faz da Onça um canibal igual aos outros, ainda posando de marido para casar com as mulheres da vítima. A estratégia falhou, na medida em que o filho, o lado masculino, confirmou o temor da mãe, e esta, e a sua irmã que fizeram de conta ir buscar água, fugiram. Ao caçar um animal aparentemente inofensivo, o caçador se transformou em um caçado e sugere-se que, ou ele exagerou, ou o mato sempre oferece perigo e potencialmente enfrenta o mundo humano.

Kurau narrou esta parte inicial de modo bem truncado, e os pormenores advêm dos comentários do colaborador na tradução. Mais adiante, ele entrou um pouco mais nos detalhes. No caminho, com uma tocha de breu acesa (técnica antiga), alguém, aparentemente a irmã mais velha, ficou com dor de barriga e se depararam, numa casa velha, com um cupim que lhes aconselhou a procurar a casa de Kana'am, logo na frente. Por este acaso, elas bateram à porta de Kana'am, que as puxou para cima. Segundo o mesmo colaborador, a Onça as perseguiu até aí mas, apesar de chamar o Sapo de "irmão", este cortou o cipó que o puxava para cima, e o outro quebrou o pescoço. Aí, a Onça se transformou em cupim, aliás, um destino que já encontramos antes para homens que perseguiram mulheres (Parte III).

Mais do que isto, Kurau simplesmente afirmou que o Sapo engravidou a mulher, mas João disse que ele logrou isto ao urinar no buraco. Esta fertilização excepcional, mesmo que paralela ao método normal, marca tanto a peculiaridade do Sapo, como inocente a mulher de participação ativa no ocorrido, ao contrário do que parece ser uma troca na primeira versão. Depois de sair daí, aconteceu mais ou menos o mesmo já relatado, de maneira um pouco simplificada. A natureza animal do filho se revelou, logo depois, quando o menino pulava nos galhos, como um macaco ou talvez um sapo e, numa sequência não muito clara, também matou alguns queixadas. Ocorria uma festa, e a Onça queria brincar de tsiri, sem explicar porque, o que provocou um comentário do tradutor de que onça gosta de traição. As relações de casamento e parentesco não são esclarecidas, somente se evidenciando que Piəda era um ser incompatível com o mundo social.

Em certas linhas básicas, então, as variantes convergem, mas no final divergem de novo. Na primeira, comentando-se a matança dos queixadas, explica-se que o pai dele, Kana'am, não agia deste modo. Ou seja, realça-se o caráter excepcional e novo da Onça, ultrapassando as características do pai e da mãe, apesar dos sapos serem glutões, pequenos *pi3das*. O filho deriva de uma união, fruto de circunstâncias extraordinárias e não de uma aliança pretendida, no domínio do mato (do alto), de um ato passageiro e até não estritamente sexual. Uma combinação perigosa, uma mistura de animal e de humano, como se fossem dois Djapa que, literalmente encarnam as contradições entre os domínios do mato e do social. É interessante observar que alguns homens Kanamari gostam de pintar o rosto de vermelho à noite, cor socialmente predominante, e a que algumas vezes se referiam como uma pintura de onça. Seja a asserção literal ou metafórica, os homens se assemelham às onças pelo fato de serem encarregados de intermediar a relação com o ambiente circundante e a sociedade, ao penetrar, como predadores neste meio. Por esta filiação metade humana na origem da onça, justifica-se ainda mais chamar os homens de *pi3da* durante o ritual: predadores que intermediam entre o sociocultural e o não-social, em benefício das mulheres.

Na segunda variante a eliminação se dá através de um tio, provavelmente seu *ito* (MB), também seu *ikidak*, traçando um paralelo com o mito de Honor3n. O *ikidak* construiu um mondé (armadilha), num buraco de tatu, o que permite supor que pretende matar, por meio cultural, fora da sociedade, em contraste com o *Pi3da*, que se revestiu de sua forma animal para matar. Como o sobrinho entendeu sua intenção, ele instruiu a mãe a recolher alguns dos seus cabelos depois de sua morte e colocá-los embaixo de uma buzina *hori*. Segundo o tradutor, trata-se dos três cabelos maiores do queixo da onça, digamos, o seu bigode (que, às vezes, parecem ser representados nas pinturas faciais femininas, em linhas pretas sobre fundo vermelho). O comentarista afirma que a mãe usou um outro vasinho, um utensílio de cerâmica, de feitura feminina que, de alguma maneira, imita o útero, para crescer novamente (analogia que vimos para as crianças no mito dos queixadas). O uso de cabelo facilitou a operação e afigura-se como uma sinédoque pelo traço marcante na cara da onça, além de constituir importante sentido de

tato para o animal<sup>104</sup>. A mãe conseguiu, por meio de um objeto cultural e no espaço social, recompor o filho mas, desde então, a Onça assumiu sua forma definitiva e foi morar no mato. Observe-se que, novamente, uma espécie de animal ou gente (e até planta), foi reduzida quase ao ponto de extinção antes de tornar a crescer e povoar o mundo (a Lontra, na Parte III; os Kanamari depois da enchente, na Parte II; a macaxeira, na Parte IV).

### *a Onça dona da água do mundo*

Diante deste quadro, a Onça não se apresenta muito risível ou divertida, mas os Kanamari, de um modo geral, apreciam os momentos de humor que surgem de tempo em tempo nos seus mitos. Eis que existe um mito que relativiza a temível posição ocupada por ela. Uma Onça detém o controle de toda a água do mundo, monopólio que se encaixa na ausência original de água corrente e na qualificação da Onça como “dona” por excelência. Trata-se de uma fêmea, uma mulher de “primeira gente”, casada com um Urubu, e que não sabia caçar. Deste modo, a Onça controlava o acesso à água, indispensável à vida mas, em contrapartida, “não sabe de nada”, não cuidava da cozinha, nem exibia competência nenhuma na caça. Ou seja, uma mulher ignorante de tudo o que compete à verdadeira mulher em casa, ou a uma onça no mato. A partir desse início, a trama se desenrola para marcar tanto a falta de inteligência, quanto o excesso de força da mulher-onça, e a aprendizagem do ser que é hoje um *Pi3da kanaronim*, um Jaguar.

As duas versões contadas por Djo'o divergem um pouco, sendo que, em alguns momentos, o narrador se confunde na sequência dos eventos (M47.1 e 2). Isso é compreensível, pois tratam-se de idas e vindas dos dois tipos de Wadjo (o “cairara”, aqueles da briga entre si), para buscar água na casa da onça e da participação, entremes, do gato do mato (talvez o jaguatirica), com o mesmo objetivo. Estes três visitantes às vezes traziam caça em retribuição à água e, aparentemente, costumavam partilhar da refeição preparada pelo Urubu. Neste sentido, a sequência correta não é tão relevante

---

104 O uso do cabelo lembra também a analogia da pele dos queixadas, em que o “cabelo” do açoite se prende ao corpo das mulheres, impelindo sua transformação em animais. Corta-se também o cabelo de um morto para enterrá-lo com os seus pertences, no ritual do encerramento do período de luto.

para o tom e o tema do mito. Nas duas versões, o Gato percebeu a situação da Onça, de virtual fome, dependendo da caça do Urubu. De fato, nesta inversão, o Urubu, mesmo o ‘homem’, come normalmente carniça, trocando, neste ponto, com a Onça. Por outro lado, o mesmo Urubu prefigura o final pelo fato de cozinhar, tarefa feminina da qual a Onça, nem como a mulher da casa, se ocupa. Como gente, ela não cumpre seu papel, e como animal também não, não sobrando para sua força nenhum canal de expressão.

Numa das suas visitas, um Wadjo avisou que na sua área todo mundo já se amarrara a árvores, para não ser varrido por um vento grande que estava por vir. A Onça lhe pediu o favor de amarrá-la, ao que o Wadjo atendeu e do que se aproveitou para manter relações sexuais, antes de revelar o engodo e de soltá-la. Uma ingenuidade risível, portanto, mas da qual a Onça tentou se vingar, perseguindo o Macaco que escapou escalando uma árvore. A astúcia do Macaco superou a da Onça, e a este tipo de macaco reputa-se um caráter irrequieto e brincalhão, e de ser sexualmente muito ativo, de onde deriva até seu nome de macaco-prego (pelo seu pênis em ereção). Por brincadeira e desejo sexual, o Wadjo enganou a Onça, colocando em risco sua vida e seu acesso à água. Neste mesmo tempo, o Gato ensinava à Onça a caçar pacá e tatu, nos seus respectivos buracos. A primeira versão descreve o processo como sendo lento: só aos poucos, depois de várias caçadas, a Onça adquiriu a habilidade necessária. Ou seja, até a sua atual especialidade a Onça demorou para aprender.

Em algum momento neste trecho do relato, acontece o segundo evento. O Wadjo, disfarçado, convidou a Onça a ensinar-lhe a caçar também. O Macaco entrou no buraco, defecou, envolveu os excrementos em folha, avisou a Onça lá fora que prestasse atenção para dar o bote e jogou o pacote. A Onça se sujou toda ao morder o pacote, o que dificilmente deixa de ser hilariante. Mais uma vez, ela não percebeu o engodo e os dois casos revelam uma Onça que, em duas áreas de atuação cruciais para qualquer um, como são sexo e comida, se deixou induzir a erros grosseiros. Ela se zangou, mas não conseguiu tirar o Wadjo do buraco e, para buscar uma enxada, encarregou o Urubu de guardar a saída. Diga-se de passagem que se nota um outro indício de atualização mítica, já que o narrador preferiu chamar a fonte d’água de “torneira”.

O Macaco urinou, pegou a areia molhada, chamou o Urubu para conversar e passou-lhe a terra na cara para poder fugir. O Urubu também não deu grandes mostras de inteligência, e o Macaco escapou. O Urubu, relegado à assistente da Onça, muito mais conforme seu caráter atual, tentou

mentir para ela, confirmando que o Macaco estava no buraco. Não demorou para que a Onça descobrisse a verdade e decepasse a cabeça do Urubu, retomando sua natureza de caçadora violenta e rompendo a aliança com este (o preto, o comum). No fim, a Onça aprendeu a caçar, ficou sem companheiro e, mais uma vez, será enganada pelo Wadjo, quando este se disfarçou, pretendendo ser outra nação de Wadjo que não aquela que causara tanto aborrecimento à Onça. Ou seja, ela aprendeu seu ofício, mas não mudou o nível de inteligência.

Uma outra variante do mesmo mito foi narrada por Pairo, só que de modo resumido e bem semelhante (M47.3). Uma diferença é que a Onça percebeu que algo acontecera, na sua volta ao buraco, perguntando ao Urubu o que houvera com sua cabeça. Quando ela estava prestes a matá-lo, ele escapou e saiu voando, ficando a esperar num galho, assumindo mais claramente sua natureza passiva atual. Em suma, o mito confirma a força da Onça mas demonstra que força não é tudo, que inteligência pode ensejar a superação do animal qualificado como o mais forte. A temível e terrível onça, o animal mais perigoso, provavelmente, na concepção Kanamari, embora inicialmente dona de toda a água do mundo – redução a uma unidade que se revela contrapartida do único fogo dos macacos e dos únicos peixes da Onça – demonstrou uma ignorância original risível. Como disse Clastres (1978:cap.VI), ri-se daquilo que inspira o maior temor, para relativizar o medo e proporcionar um meio de enfrentá-lo.

### *a festa da Onça*

O mito fez João Manelão evocar uma história que provavelmente ouviu entre regionais, mas que certamente tem raízes indígenas. Uma Onça organizou uma festa na sua casa, pretendendo matar vários animais. O Macaco-prego tocava na festa e, cantando, avisou a Paca que seu disfarce de barro estava se desfazendo, e o Jabuti que quem tem perna curta deve prevenir-se e sair logo. A Onça entrou na cozinha em busca de café para os visitantes, mas quando retornou só restavam o Veado e o Wadjo. Raivosa, a Onça pulou para cima do Veado, que escapou graças à sua agilidade, correu e pulou para atravessar um igarapé. Ela jogou o que pensou ser uma pedra atrás, ajudando, sem querer, o Jabuti, confundido com a pedra, para atingir o outro lado. Evidentemente, Wadjo já se evadira na sua volta (M47.4).

### *a onça-djohko*

O mesmo narrador foi o único a considerar explicitamente a história da Onça vermelha como sendo de uma onça-djohko. A relação não é de todo estranha, sendo o *djohko* também uma pedra que medeia a transformação entre um objeto pequeno e o animal em pé, embora o normal seja que, em caso de morte, ele volte sob forma de *diwahkom*, a sua “alma”, literalmente o coração. Ora, para terminar o conjunto de mitos concernentes aos grandes felinos, resta somente o mito de uma *pi3da-djohko* explicitamente indicada como tal. De fato, a importância do xamanismo e o lugar central dentro deste desempenhado pelo jaguar, quase que obriga à existência de algum mito deste tipo. A primeira versão, de Konin, se encadeou nas suas histórias sobre a periculosidade da onça em geral e enfatiza uma parte central, sem inseri-la no conflito xamanístico (M49.1).

O conflito, segundo a versão em Kanamari, de Kurau, se originou da recusa de um paiko, um ‘índio velho’, a ceder um machado ao xamã Dow3, que pediu ao *tawari*, amigo, esta dádiva. Em represália, o xamã mandou a onça matar as mulheres da outra aldeia, num momento em que trabalhavam numa roça afastada. Só duas delas escaparam, já de noite, mas a onça alcançou a mais velha no porto e a outra (*idoko*, o recíproco de *ikidak* da primeira) se jogou n’água do rio para escapulir. Escondida embaixo de uma folha, nadando com a corrente, a mais nova escutou a onça imitando a *ikidak* na beira, gritando: “*idoko*, mentiram para você”, canto incorporado ao ritual Pi3da nhanim, e que o narrador quase que cantou (é um conhecedor dos cantos). Como a mulher não viu nenhum breu aceso, ela não caiu na armadilha, porque somente uma onça poderia andar no caminho, às escuras. Ou seja, faltou inteligência de novo a esta última.

Os homens depois mataram a onça e perseguiram o xamã até que o alcançaram. Sequer a sua filha se opôs à sua execução. Desse modo, verifica-se que até os amigos vizinhos, no limite de um caso “malvado”, podem apelar à guerra xamanística (ao contrário do que se afirma normalmente). Mais, um xamã pode ser morto por meios físicos quando o poder xamanístico para vingança é insuficiente em potência. Por fim, esses mesmos fatos têm uma possibilidade razoável de pertencer a um acontecimento intermediário, uma história não antiga, mas anterior ao nascimento do narrador. Na narrativa certas expressões temporais parecem ausentes, em apoio ao tradutor que

afirma ter ouvido isso dos próprios Kanamari. Talvez a história se enquadre nas mesmas considerações feitas sobre o mito de Djanim, que se situaria num marco temporal semelhante. Ao mesmo tempo, o mito introduziu um passe num ritual, o Pi<sup>3</sup>da nhanim, a grande onça (jaguar), que apontaria para uma certa renovação ou criação nos rituais, contrariando a nossa impressão de que os rituais, em geral – salvo o Hai-hai e o Rami, em constante recriação possível – fossem mais impermeáveis a mudanças. Apoio a favor desta ideia são os passes já acumulados nos mitos anteriores, localizados mais firmemente nos tempos mais recuados. Se uma grande parte do *Pi<sup>3</sup>da* (talvez dos dois deste nome) ancora-se nestes tempos, o último mito abre para uma virtualidade de inovação dentro dos seus esquemas.

### *conclusão*

Todos esses mitos sobre onças, atestam o lugar privilegiado deste animal, particularmente o Jaguar, no ideário Kanamari. No último mito, a origem de uma variante importante, ligada a um ritual, se processa num cruzamento extraordinário entre Sapo (gente-onça) e uma mulher. Aliás, mais uma razão para que elas evitem andar sozinhas ou com poucas mulheres no mato, e se atenham à casa e à roça. O filho da união insere-se na mesma série do filho de Kirak com a filha do Urubu, e o filho do Mawin, que também são considerados muito mais filhos do pai do que da mãe, em conformidade com a teoria da descendência dos Kanamari (embora o primeiro crie algo sui generis, indo além das características do pai, mais uma razão para evitar cruzar a fronteira e eliminar eventuais frutos). *Pi<sup>3</sup>da* e homem se associam no aspecto da produção, da violência e da morte, tendo os homens uma orientação para o exterior que faz se sobrepor as áreas de ação. As mulheres se dedicam a atividades generativas e transformadoras dentro do espaço social, a coleta de fruta e de lenha, sendo estas atividades que não implicam na mesma ação destruidora que as masculinas.

O Jaguar caracteriza-se por um potencial excessivo de força e violência que não se coaduna com a sua presença no social, atestado também pelos variados apetites canibais. A similitude dos homens com o jaguar se restringe à sua posição semelhante nas relações de predação e de violência mas, como mostram a falta de inteligência repetida e o filho sapo-onça-gente, a metáfora não deve ser levada à concretização pelos homens: a violência não controla-

da causa disruptão na sociedade e deve ser expulsa para o lado externo. O Jaguar se revelou um perigo maior do que o representado pelos animais que figuraram nos mitos nas Partes anteriores, ao se estender a sua violência para tentativas de predar seres humanos, i.e. canibalizar os homens, do ponto de vista destes últimos. Na sua semelhança aos mesmos, pelo menos neste tempo mítico, o Jaguar se utiliza do idioma da afinidade para implementar o seu desejo predatório. Neste sentido, as sua tentativas se enquadram na mesma armadura da Parte IV, mas todas as alianças efetivamente contraídas nunca frutificaram num relacionamento estável com a sociedade. Não há aliança matrimonial possível nem, na verdade, como mostra o Wana, qualquer outra aliança duradoura como se se tratasse de uma aliança real entre Djapa.

Alguns dos mitos se ancoram firmemente nos tempos mais recuados do mítico, mas alguns se localizam nos tempos mais recentes, especialmente o mito da onça a serviço do xamã contrariado. Neste sentido, o mito de Djanim causa mais estranheza por concernir a um ritual tão importante como o Kohana, e estar mais seguramente relacionado a uma geração mais velha que a mais velha ainda viva. Em função disso já se levantou a possibilidade de ser um mito de origem, por assim dizer reciclado. Grande parte dos cantos do ritual Piðda, pelo contrário, já surgiram nos mitos de antiguidade maior discutidos nas Partes anteriores. Seja como for, tentar estabelecer sequências rigorosas para os eventos, não parece corresponder a um anseio forte dos Kanamari, que pensam, ao que tudo indica, numa forma sequencial mas não tão rígida. Também, para os agentes a origem menos ‘profunda’ satisfaz plenamente o requisito da legitimação do ritual. Invariavelmente, entretanto, observa-se que os mitos dados como mais recentes concernem a um tema relacionado ao xamanismo. A dimensão xamânica está, assim, ligada ao dinamismo temporal.

Por fim, em comparação rápida, se a mulher-caititu praticou uma horticultura natural, transformando dejetos corporais em vegetal cru, o Wana empregou um fogo corporal, colocando debaixo do sovaco e entre as pernas o que cozinhar, para transformar o mesmo vegetal e a carne do jabuti em cozido para o consumo. A ação de Tamakori, de transformar moscas associadas à podridão em caça e reconstituir o corpo de Kirak, em vias de apodrecer em alguns casos, é processo semelhante ao praticado pela mulher-caititu. Ela tomava os excrementos, muito provavelmente vegetais em sua origem, para reconstituir o vegetal vivo. O processo análogo de tomar os

excrementos escurecidos pelo consumo de açaí e transformá-los em homens negros permite concluir que, grosso modo, podemos afirmar que é factível a inversão da direção do processo digestivo: de resto apodrecido do original até a sua reconstituição ou constituição, cru, por assim dizer. O Wana demonstra sua limitação ao dispor de um fogo corporal, naturalizado, interno, e não externo como o dos Macacos, e o seu processo do cru ao cozido não o caracteriza como um ser que domina o cultural. O Jaguar representa, no máximo, um ser a meio caminho do sociocultural, um intermediário que o xamanismo domestica para por a serviço de algum determinado Djapa.

#### **14. Adjaba (Cabeça, Zarabatana, Menino)**

##### *introdução*

No início do capítulo anterior, discuti um pequeno mito sobre um entrevvero entre o Tatu canastra e o Coati, ambos descritos como *pisadas*. Certo momento, o Tatu descobriu que o outro possuía um ânus normal, enquanto ele próprio não dispunha de um que lhe assegurasse um ciclo digestivo normal. Num outro mito surgiu a rápida menção a uma Onça canibal que vomitava o que comia, induzindo-nos a pensar que lhe faltava o requisito do mesmo orifício. Observa-se que o Tatu não tenta canibalizar o seu hóspede, como a Onça à procura de gente, mas maltrata-o, não lhe dispensando o que prometera. Ora, estes traços se reúnem num mesmo fenômeno: o Adjaba. Adjaba, em primeira instância, é um “bicho”, mas um caso todo particular, porque se assemelha muito ao ser humano. Porém, ele é um similar imperfeito, e a sua aparência física o trai por algum detalhe, indício de que não é humano por completo.

Pelo menos para os Kanamari do Juruá, alguns anos atrás, este bicho ainda existia nas profundezas do mato. Quando João Manelão morava num afluente do Tarauacá (o qual fica na mesma região da cabeceira do igarapé de Três Unidos), ele se perdeu uma vez no mato, vagou uns dias pela área e encontrou um caminho, quando percebeu um forte cheiro. Parou, se escondeu e ouviu, à noite, zoada no seu rastro e na redondeza. Ele saiu de lá sem se aproximar, mas os Kanamari não tiveram dúvida em identificar este tipo

de grito e de cheiro como sendo do Adjaba. Daí, foi um pequeno passo para considerar como “adjaba” o atributo de alguém ou de algum animal que, aos olhos Kanamari, implica em alguma espécie de imperfeição, quer seja física ou mental. Pessoas na aldeia do Queimado exemplificaram os dois usos: um defeito no pé de uma criança, e deficiências mentais em jovens mulheres (uma das quais não se casou por causa disto).

Nas narrativas anteriores já foram feitas algumas referências a esta classificação de adjaba. Num relato em que participou diligentemente, como coadjuvante, Tsabaro comentou sobre a feitura de um quelônio que, de tão extremada, fez do bicho um adjaba (Parte II). Por isso, também, a anomalia anatômica do Tatu e da Onça identificam-nos como uma espécie de adjaba. Logo na primeira narrativa mitológica a respeito do Adjaba, ficou evidenciado como a imperfeição social acompanha a deficiência física, e que não é à toa que, às vezes, hoje em dia se identifica o Adjaba com Satanás. Por exemplo, João ampliou o quadro esboçado por Djo’o, e colocou *Tamakori nawa tɔkɔna* contra *Adjaba nawa tɔkɔna* (a “gente de Tamakori” contra a “gente de Adjaba”). Esta associação, como veremos nos mitos reunidos aqui, remete o Adjaba para uma posição análoga mas sempre moralmente deficiente em relação aos seres humanos. Posição, no entanto, também análoga ao Jaguar do capítulo anterior, pelo perigo que leva, na sua modalidade própria, aos humanos.

### *o Adjaba e os caçadores em expedição no mato*

Este primeiro mito introduz as características dos Adjaba e explica a origem de uma espécie de peixe, fato marcante ao ponto de Aro destacá-lo da sua explicação da origem dos peixes em geral (M28.1). As versões de Konin, Kurau e Pairo (M28.2,3,4) coincidem em quase tudo e podemos seguir um roteiro geral, com a inclusão de algum detalhe em particular. A trama começa com uma expedição de caça temporária, composta somente por homens e com a finalidade de juntar carne para levar para a aldeia, para as mulheres. Ou seja, os caçadores se embrenharam no mato, numa área de pouco trânsito, provavelmente explorada de tempo em tempo para que a caça se regenerasse. Além disso, é possível que a meta derive da necessidade de algum ritual, porque Konin lembra, e dá exemplos, de como no Warapikom a caça se denomina sob nome diferente do normal, para não dar azar

(prática de denominação mais comum na Amazônia, como ocorre entre os Yagua, Chaumeil e Chaumeil 1992: 32). A mãe de João afirmava que se tratava do Kohana, o que desde já estabeleceria uma relação com a morte. O tipo de expedição deve ter tido alguma frequência nos tempos antigos, mas atualmente parece em desuso. Os homens construíram um tapiri para acomodar todo mundo durante algumas noites e começaram a caçar, segundo uma versão, cada um ou uns poucos se direcionando para áreas separadas.

A caçada foi um sucesso e a cada dia eles retornavam com animais abatidos. Comeram a carne de menor qualidade e moquearam a carne e a banha da melhor qualidade (ou salgaram, numa atualização). Um dia, depois de muito trabalho e êxito, um rapaz achou que já havia o suficiente, ou constatou que suas flechas para zarabatana tinham acabado, e propôs dar término à expedição. Como visto para o mito do Mawin, a zarabatana e suas flechinhos de ponta de veneno (*pehe*) e algodão na base, também caíram em desuso e somente os Tukano ainda sabem manejar tudo isso. Os outros desejaram ficar mais algum tempo, e o rapaz ficou sozinho no acampamento, cuidando dos macacos moqueados. Durante o dia, e na ausência dos outros, o Adjaba visitou o tapiri, chamando os macacos de “amigos”, *tawari*, e os fez urinar. João comentou aí que o Adjaba falava com os macacos, usando seus nomes de caça, e que estes respondiam. Mas, apesar de conseguirem urinar, não eram capazes de mais nada, muito menos voltar para o mato.

Junto com a indicação de um caçador satisfeito, ou cujas flechas terminaram, este cuidado do Adjaba para com a caça sugere a possibilidade de ter havido um excesso. O rapaz se afastou e testemunhou tudo e o Adjaba se retirou, levando a banha de alguns macacos barrigudos para seus companheiros. Quando o narrador expunha o fato aos outros, à noite, Kurau acrescentou que a ação do Adjaba já não adiantava porque os macacos, afinal, estavam mortos e assados. O papel do Adjaba como protetor de animais nunca chega a ser explicitado, como um “dono de animais” mas, indiretamente a sua presença intimidaria quem quisesse passar um período mais longo e penetrar mais fundo no mato. Assim, o efeito provável do mito sobre a ação dos caçadores atuais pode vir a ser um fator limitante ao excesso na caça. O Adjaba só carregou a banha, parte mais cobiçada pelos índios, e foi visto, mas os companheiros do rapaz não acreditaram nele e pensaram que foi desculpa para ele mesmo comer a banha, ou atribuíram as suas declarações à sua vontade de ver a mulher.

Os outros insistiram em permanecer e matar mais animais, não dando ouvidos às advertências, excedendo-se definitivamente. Kurau caracterizou o grupo como dois conjuntos de irmãos, “cunhados” entre si, ou seja, primos cruzados e potenciais cunhados, ou até realmente cunhados, já que o rapaz é dado como casado. Nota-se aí que, de certa maneira, se constitui neste grupo o núcleo de um Djapa, formado pelos laços entre irmãos e cunhados da geração adulta mais produtiva. Kurau tomou o cuidado de especificar que o grupo dos Adjaba somava o mesmo número de homens, como se estivesse querendo realçar a similaridade espelhar entre os dois grupos opositos. Ademais, todas as versões descrevem os Adjaba como parecidos com “gente”, “outro caboclo”, e Pairo até descreveu algo de sua pintura corporal. A sua semelhança estende-se do corporal até à característica de possuir uma modalidade de sociabilidade.

O perigo advém da similaridade, mesmo marcada pelo defeito social e físico, porque encerra uma capacidade semelhante sem a mesma socialização e sem os comportamentos derivados da verdadeira vida social. Adjaba é gente, mas não realiza nenhuma tentativa de estabelecer relações pacíficas, possíveis, como visto, entre Djapa e até entre povos de língua e cultura diferentes. O rapaz, assustado, arranjou um lugar para dormir no alto, em alguma palmeira. De lá, bem na madrugada, ele enxergou uma luz no varadouro e, na versão de Kurau, ainda chamou a atenção dos companheiros que dormiam embaixo, no tapiri, e que, pela segunda e última vez, não o escutaram. O Adjaba apagou a luz quando bem perto, entrou no tapiri e matou todos, quebrando-lhes o pescoço e cortando-lhes a cabeça. Em seguida, o Adjaba somente carregou os corpos, agindo de modo semelhante ao que fez com os macacos (a gordura do tronco). Isto é, ele tratou os homens como se fossem caça e, de fato, ele os canibalizou, do ponto de vista das vítimas.

João acrescentou que o Adjaba enrolou as redes na sua primeira visita, ato que sugere que se enrolam as redes para ir embora, e que explica porque sentiu falta de uma, à noite (Kurau efetuou idêntico efeito pela paridade dos grupos). Ele mandou sua formiga procurar o faltoso. O seu “cachorro” era o mitsi, formiga grande que opera em coluna e cuja mordida é dolorosa, um inseto com certo perigo e que é o mesmo do mito dos queixadas, quando os homens, correndo, se transformaram em pássaros. Como as espécies que marcham em coluna têm a fama de serem vorazes e bem sucedidas, os seus traços se coadunam com o seu papel junto a este “dono”. O rapaz evitou a

mordida soprando a formiga, que retornou ao dono, afirmando a ausência de outras pessoas. Esta ação lembra muito como o Wadjo evitou o fogo e o afastamento da febre, o que, talvez, passe pela associação do sentido de queimadura de uma picada. Evitar a picada impede o que sucedeu com os homens no outro mito, ou seja, ser transformado em animal caçável.

Em certas versões, de manhã ele correu para a aldeia, para contar o ocorrido. Em outras versões, seguiu o bicho de noite ainda, com toda cautela, carregando os corpos às costas, para sua morada, de novo com luz. Ele descobriu que morava num buraco do pau, ou na sapopemba de uma das maiores árvores da floresta (“cedro e agorno”, *tsimaha*). Ele marcou o caminho quebrando pauzinhos e voltou. Nas versões em que ele correu de volta de manhã, nem sempre acreditaram muito nele, mas se puseram a caminho, juntando os homens e levando uma panela com pimenta (*Konin*, que localiza a morada em outra árvore gigante, o *samaúma*). Nestas variantes ouvem-se, andando na trilha, gritos que parecem ser de gente em marcha, *hihi*, e os homens externaram dúvidas sobre a veracidade dos fatos, mas o rapaz insistiu. Quando se depararam com a origem do som, descobriram as cabeças enfileiradas e em movimento, em passagem, numa ponte de pau, sobre um igarapé. O pessoal sacudiu a ponte, pisando e balançando, as cabeças gritaram e caíram n’água.

Na versão de Kurau, foi o rapaz que agiu da mesma forma quando da sua volta da casa do Adjaba, e todas as cabeças se transformaram em tambaqui (*amatsɜrɜ*). Kurau sorriu neste momento, rememorando que não quiseram ouvir o rapaz antes e, então, não tinham nada a reclamar, e que a cabeça só, não serve para nada. Normalmente os Kanamari aproveitam as cabeças da caça (os *Bim Djapa* comiam até os olhos), mas obviamente não constituem a melhor parte do animal. Faltam-nos dados sobre uma possível relação da cabeça com a teoria do conhecimento e a sua localização no corpo, como expresso no conceito de *wɜnim*, o “pensamento e conhecimento”, e que parece ter uma ligação com a cabeça. ‘Perder a cabeça’, neste caso, reduziu o corpo a uma parte insustentável para a vida independente, mesmo que fosse capaz de gritar e se movimentar, o que justifica a sua eliminação para outro domínio. O grito até sugere a similaridade das cabeças com o próprio Adjaba, um simulacro de gente. A transformação em peixe dá conta da atual semelhança, apontada pelos narradores, entre os dentes de gente e os do peixe. Há indicações de que até hoje há um certo desconforto em comê

-lo. A forma geral do tambaqui, muito aproximadamente, também evoca um pouco uma cabeça (Santos 1981a: 47).

Evidentemente, os Adjaba merecem “pagar” pela morte e o pessoal remanescente se encarregou disto. Somente Pairo, talvez por sua pressa, já comentada, quis encerrar a história antes: as pessoas voltaram da ponte chorando, com pena dos mortos, e não queriam mais caçar. Ele ainda descreveu o Adjaba “bem como nós”, encarnado e com cabelo preto, mas que é bicho, capaz de comer gente para satisfazer sua fome. Konin, pelo contrário, insistiu na vingança, com o pessoal fazendo coivara na entrada do buraco, tapando-o, acendendo o fogo e jogando pimenta para aumentar o seu efeito. Mataram muitos Adjaba.

Kurau elaborou mais um pouco ainda, referindo o pessoal que chegou com os Adjaba ainda dormindo, e todos dentro do buraco. Juntou-se folha seca de patawa, galho de pau e quatro paneirinhos de pimenta, para botar fogo e “embriagar” os bichos. Os Adjaba tentaram apagar o fogo, mas terminaram vencidos e a pimenta surtiu efeito. As mulheres Adjaba saíram correndo e foram mortas pelas mulheres humanas, para “pagar” seus maridos. Comportamento notável, mas indicativo da posição, em geral paralela, das mulheres. Os Adjaba choraram dentro do seu buraco (com o *hihii* semelhante das cabeças), saindo e morrendo todos. A importância deste mito transparece na amplitude do leque de narradores e do detalhamento por parte deles. Talvez o lugar de destaque se deva ao fato de explicar a origem de um certo tipo de peixe popular, ou até pelo notável estrago feito inicialmente pelos Adjaba, sendo a história exemplar daquilo que representam fundamentalmente.

#### *um casal de Adjaba rouba meninos*

Pairo e Kurau (M55.1 e 3) contaram um mito que confirma as mesmas bases já apresentadas. A história começa com um ritual em realização no terreiro, quando um casal de Adjaba se propôs a roubar umas crianças. Segundo Kurau, a festa era Warapikom, sem especificar qual, enquanto para Pairo era Adjaba. É possível, novamente, que o ritual tenha sido aprendido dos Adjaba (por exemplo, “cantando” no seu buraco), mas falta indicação segura. Aqui, a mulher Adjaba se infiltrou na aldeia, se sentou no escuro e se manteve afastada da luz, com o rosto virado. O homem Adjaba esperava,

no mato, com dois paneiros para guardar os meninos que ela iria roubar. Ela fingiu ser uma mulher mais velha, mas virou o rosto para não ser denunciada pela sua feitura. Duas mulheres se cansaram de carregar o menino no braço e, para dançar, pediram para ela tomar conta dos seus filhos. Uma terceira queria deixar a sua filha, mas a Adjaba recusou, só queria menino. Deste modo, ela raptou dois meninos e o casal retornou à sua casa. As duas mulheres, às vezes dadas como irmãs ou como cunhadas entre si, procuraram em vão os seus dois filhos de manhã, com a mãe, a quem pensaram tê-los entregue.

Neste caso, os Adjaba penetraram no espaço social e, utilizando-se de sua semelhança geral, enganaram as mulheres num momento de agitação social. Ou seja, os Adjaba deram sinais da inteligência que lhes permitiu até roubar crianças pequenas dentro da aldeia, o que comprova que o perigo que representam não se restringe ao domínio do mato, mas atinge o espaço social, num dos seus momentos de atividade sociocultural por excelência. Na versão de Kurau, a Adjaba (a fêmea) recusou uma menina e, na verdade, curiosamente, em todos os mitos disponíveis, os Adjaba se limitaram a desejar, e até a matar somente homens. Os Adjaba se apropriaram de uma parte da fertilidade humana, do seu potencial de reprodução, não para matar jovens adultos, mas para criar meninos de idade tenra, antes de serem realmente socializados (traduzido por Pairo como “nascer de novo no mato”). Os Adjaba não trataram os humanos como caça, mas predominantemente como animais domesticáveis, embora os Kanamari mesmo, não costumem matar e consumir os animais domésticos. Eles criaram os meninos, o Adjaba masculino caçava de dia e o feminino roubava banana e macaxeira das roças da aldeia. Ou seja, os Adjaba não tinha roça, sinal de atraso sociocultural seguro para os Kanamari.

Os meninos cresceram e engordaram até o ponto em que são quase rapazes e os Adjaba decidiram que estavam prontos para consumo. De manhã, quando o casal Adjaba manteve relações sexuais e os meninos estavam deitados, todos nas suas redes (os menores logo em cima, como uma família humana), o Adjaba pegou nas costas de um deles e averiguou que estava gordo. A coincidência com o ato sexual talvez remeta a uma alusão à falta de reprodução própria, aproveitando-se da reprodução alheia para fins canibalísticos, pelo menos neste caso, ao contrário de outro mito, em que estão presentes crianças Adjaba. Ou, talvez somente tenha servido como um

disfarce do método de ‘João e Maria’, para rápida e praticamente avaliar o estado dos meninos. O Adjaba instruiu a mulher para matá-los, tirar sua gordura, torrá-la e guardá-la num certo canto. Ele mesmo saiu para o mato em busca de “amesca” (ou “amuesca”), uma espécie de resina de árvore, para misturar com a comida. Obviamente, esta dieta se adequa ao seu estágio pré-horticultural, quando casca de pau substituía (muito mal) a macaxeira (cf. o mito de sua origem e a tentativa da mulher caititu).

Ela se empenhou, então, nesta tarefa, pretendendo matar os meninos que a chamavam de mãe. Ela chamou-os “filhos” e disse para aguardarem em determinado lugar, enquanto ela ia derrubar um pau velho. Recomendou que os dois não olhassem para trás, aonde trabalhava, mas os meninos, já desconfiados, espiaram para ver o que acontecia e escaparam da queda do pau. A mulher Adjaba se lamentava pela quase morte dos “filhos” e juntaram lenha para levar e acender um fogo no terreiro. Ela levou-os para tomar banho no igarapé, fingindo que ia brincar com eles e pedindo que nadassem e submergissem como uma paca. Desta vez ela jogou uma lança, yucuru, tratando-os realmente como paca, e ferindo um de raspão. A mãe cuidou da ferida, lambendo o sangue do menino. Agora não havia mais dúvida, os dois meninos tinham certeza dos planos da Adjaba, percebendo que ela não era gente. Ela foi varrer o terreiro, colocando os dois em frente do fogo e de costas para ela: tencionava empurrá-los para dentro do fogo mas, quando executou o intuitivo, cada um foi para um lado, ela passou ao meio e caiu ela mesma no fogo. Pairo se satisfez com isto, ao passo que Kurau adicionou o uso de yucuru e cassete para acabar com a Adjaba (a sua variante é mais rica em pormenores).

Disto se depreende que a Adjaba realmente era muito perigosa também: enganou as mães, trouxe os seus filhos, fez de conta que era a mãe e não recuou na tarefa de matá-los. Desde o mito anterior já detectamos um comportamento mais agressivo do que o costumeiro por parte das mulheres, uma destruição mais tipicamente masculina. Os dois meninos terminaram de matá-la mediante um método já consagrado no mito anterior para este simulacro de gente. Uma mãe desnaturalada criou os filhos dos outros como se fossem animais domésticos – agravando a situação porque aparentemente não se costumava criar para comer –, sucumbiu à esperteza deles, e eles procederam com ela do mesmo modo que o Adjaba instruirá a mulher para que fizesse com eles mesmos. Tiraram a banha, torraram e encheram duas vasilhas, colocando-as no lugar indicado.

Para esperar a volta do Adjaba, treparam numa árvore chamada *mapikarəmam* (lit. árvore do boto), que desenvolvida tem tronco grosso e galho fino (o que os cariú chamam de Maria, segundo Kurau, talvez pau de barigudo, cf. Conte s.d.). Batendo-se nesta árvore, ainda segundo Kurau, tem-se chuva garantida no dia seguinte, o que se comprehende pelo mito do Jakwari (origem do boto preto). Quando o Adjaba chegou, ele encontrou os vasos no lugar combinado e começou a comer a banha junto com a “amesca” que trouxera. Quando estava terminando, os meninos, lá do alto, gritaram que havia comido a própria mulher. Ele não ouviu direito e atribuiu o som ao vento. A separação entre alto e baixo costuma ser mais da iniciativa de quem se movimenta para a posição superior, e, às vezes, tende a indicar uma separação social que se expressa na dificuldade, ou evitação de comunicação. Somente na segunda vez, quando os rapazes repetiram o que o Adjaba perpetuou, este os escutou e entendeu. Ele aí emitiu um sinal de que podia ser um canibal de gente, mas suficientemente semelhante a um ser social, que imediatamente vomitou muito. Ou seja, de certa forma, o Adjaba considerou canibalismo real consumir sua própria espécie e, pelo tratamento dispensado, considerou a espécie humana diferente o bastante para se tornar caçável e comestível. Ao que parece, pelo seu ponto de vista, não se pratica canibalismo devorando gente.

O Adjaba pretendeu ir à desforra e começou a subir à árvore. Só que, a despeito de sua similaridade há pouco comprovada, ele permaneceu um simulacro imperfeito: subiu de bunda para cima, literalmente pelo lado avesso. Algumas vezes, quando o Adjaba se aproximava deles, os rapazes faziam “*tso, pfuu*”, para que a árvore nova esticasse mais para cima e aumentasse a distância. Esta ação se enquadraria na mesma série do ato do *paiko* do último mito, aplacando a formiga para não denunciá-lo. O Adjaba não desistiu, e eles o furaram na bunda com o yucuru que tomaram da Adjaba. Não houve solução pelo distanciamento e, mais uma vez, a eliminação se apresenta como o único meio de resolução de conflito. O Adjaba caiu e morreu; apesar do seu início promissor, perdeu a vida. Como não havia mais nada a fazer, os dois desceram da árvore, que logo diminuiu em tamanho, e se puseram a caminho, à procura da sua aldeia. Com os dois sendo “irmãos” (MZS), ou “cunhados” (MBS), um aspecto importante nos dois tipos de relação se refere à expectativa de cooperação, o que se cumpriu perfeitamente aqui, uma cooperação que lhes salvou a vida.

Acharam um varadouro e o caminho de casa quando, novamente, subiram numa árvore, em cima do igarapé onde o pessoal da aldeia busca água. Balançando suas pernas, sentados num galho bem em cima d'água, esperaram por suas mães. Elas viram n'água do porto as pernas se mexendo, e pensaram que fosse algo dentro d'água e não uma imagem espelhada. Na versão de Pairo explicita-se a razão, “parece bicho”, e era de esperar que depois de uma ausência prolongada da sociedade e um crescimento junto ao Adjaba, o retorno não prescindisse de intermediação num lugar mais liminar (o porto). Eles cuspiram para baixo, o pessoal notou a confusão para logo depois reconhecê-los e termos um final feliz. Vale lembrar que o cuspe de cima para baixo, dentro de um vaso grande, funciona como catalizador no processo da feitura feminina da caicuma, o que parece ser um bom ingrediente para intermediar a volta ao cultural (como o processo), e ainda mais porque o *kuya* joga importante papel na intermediação com o exterior (de um modo civilizado)<sup>105</sup>.

### *o Adjaba e sua zarabatana que fala*

Inspirado pelo mito anterior, Kurau prosseguiu com um outro em que figura o Adjaba como protagonista da história de um conflito entre gente e Adjaba. Um homem levou suas duas mulheres para buscar patawa. Elas permaneceram um pouco atrás, para tecer uma pera, e ele se adiantou e subiu na árvore. Um Adjaba chegou, percebeu que algo acontecera e falou com sua zarabatana para perguntar aonde estava o outro. Ele assoprou e acertou uma flecha envenenada, fazendo o homem cair lá de cima, gritando oooo. Ao contrário dos outros mitos, o Adjaba logo o percebeu no alto, mas com a ajuda de um instrumento extraordinário, com o qual ele o abateu como se fosse um macaco numa fruteira. Tem-se a impressão que o instrumento

---

105 Na versão de Kurau, ele menciona, de passagem, que os meninos não só gritaram como assobiaram e Pairo, em uma das suas versões, também de passagem, reportou que eles, além de cuspir, assobiaram. A comunicação do alto para baixo e vice-versa, sempre parece dispor desta modalidade, com uma certa conotação de perigo (o primeiro céu, chamar o Adjaba), mas nem sempre (mais virtual, para se aproximar da aldeia). No plano horizontal, o assobio foi a marca da transformação do cariú, e um pouco mais adiante, será empregado por um Adjaba que ameaça gente de uma maloca. Parece, então encerrar sempre, potencialmente, um aviso de perigo.

foi de importância essencial, pois talvez o Adjaba necessite sempre de uma ajuda para enxergar gente no alto (formiga, grito de meninos). As mulheres ouviram o grito, e uma delas, aquela sem filho, foi ver e se deparou com o Adjaba amarrando seu marido para carregá-lo encolhido nas costas. Ela o seguiu de mais perto, até que o Adjaba retornasse à sua casa, fazendo caminho para que a outra, com filho, viesse atrás, com mais distância. A casa dele era um buraco na terra, ao lado de um igarapezinho. No terreiro em frente, um filho do Adjaba estava chorando: queria *kidamim*, o “miolo da cabeça”, ou seja, comer o cérebro. Kurau quase que cantou este choro do menino Adjaba. Os Adjaba entraram em casa, para comer o *paiko* todinho, talvez até moqueado (o narrador não deu certeza), o que reforça a analogia com um macaco. É de supor, embora isso não fosse mencionado, que o menino ganhou aquilo pelo que chorava.

O Adjaba pendurou a zarabatana, o *mariþ3*, na entrada do buraco, com instruções de montar guarda e gritar se alguém se aproximasse. Quando elas avançaram no intuito de pegá-la, a zarabatana se pôs a gritar, “*eee waara*” (eee dono), e tiveram de correr para se esconder, antes que o Adjaba as visse. Evidentemente, a “cara” da zarabatana é a boca, e elas inventaram de apanhar barro e se aproximarem pelo meio da zarabatana, para tapar imediatamente as duas pontas da arma, cada uma de um lado (afinal, uma vantagem, dentre outras resultantes da existência de duas esposas). Pego o *mariþ3*, elas voltaram para casa, choraram e mostraram a zarabatana ao irmão. Ao tirarem o barro das pontas, ela gritava muito, quebraram-na a machadada e ainda queimaram no fogo. Este instrumento de caça revelou grande periculosidade e mesmo na aldeia gritava pelo seu dono. Uma arma com visão e voz próprias, representa algo também classificável como *adjaba*, fora do normal, por isso combina com o seu “dono”<sup>106</sup>.

Chama atenção o fato de que a zarabatana permite ao caçador matar mais de um animal, especialmente macaco, em função de sua silenciosidade e, assim, se a reputa como sendo mais eficiente do que uma espingarda, neste particular (Silverwood-Cope 1990: 55). O irmão das mulheres asacom-

---

106 A associação com o grito, a fala, relaciona-se, talvez, com a associação entre a arma e a forte emissão que seu desempenho exige (para outras associações, nas Guianas e Alto Rio Negro, S.Hugh-Jones 1988a: 204). Para os Matis, a arma associa-se ao olho e os felinos, o olho sendo a sede do poder antissocial (Erikson 1990: 315).

panhou para vingar seu marido, solidário também com seu cunhado. Eles aplicaram o mesmo método dos outros mitos: fizeram coivara, acenderam um grande fogo e botaram pimenta para infernizar quem ficava no buraco. Mataram todos, porém menos Adjaba do que no primeiro mito. Mais uma vez, as mulheres mataram os Adjaba femininos, e o homem, os Adjaba masculinos. É notável, também mais uma vez, a iniciativa e a determinação delas em seguir o Adjaba, e se apossarem da sua arma falante, fatídica (e que recebe o mesmo tratamento dispensado ao dono).

### *o Adjaba sem ânus*

Somente Kurau contou o último mito (M61), e somente Pairo narrou o dessa seção (M65). Como eles se assemelham bastante e a noção de Adjaba é generalizada na sociedade, possivelmente isto se deve às vicissitudes e à aleatoriedade inerente ao trabalho de campo. Neste mito, explicitam-se dois traços que se apresentaram menos visíveis nos anteriores. Numa maloca, bem à noite, um homem diz a seu cunhado que irão pescar amanhã de manhã bem cedo. Um Adjaba escondido ouviu a conversa e de manhã, ainda às escuras, fingiu ser o cunhado para chamar o rapaz e se pôr a caminho. No varadouro, eles conversaram sobre o peixe que pretendiam apanhar no lago, e o Adjaba, que carregava uma luz, mantinha o rosto virado para a escravidão, para o outro não enxergar seu nariz. Ou seja, como se trata do mesmo detalhe da mulher Adjaba, estes seres devem ter um nariz que os denuncia como seres diferentes. Mais adiante, o rapaz pediu e o Adjaba perguntou se ele tinha um ânus, já que ele não o possuía, e vomitar para ele era como defecar para o outro. O rapaz, claro, compreendeu imediatamente que o companheiro não era gente mas bicho. O Adjaba lhe pediu para furar a área de “carne mole” com um yucuru, até uma profundidade de uns quatro ou cinco dedos. O rapaz aproveitou a oportunidade e lhe furou até a “goela”, em face de que o bicho “morre”.

A semelhança com o Adjaba que subiu a árvore leva a pensar que este sofre com certa regularidade de bloqueio do processo digestivo. O nariz constitui um sinal exterior de fácil visibilidade da sua diferença, e vale lembrar, como mencionado, que nesta região da Amazônia, ornamentos como a meia lua no nariz, tatuagens e pinturas corporais, veiculam sinais diacríticos para distinguir entre os Djapa e os povos (Erikson 1990). Neste sentido

ainda, o traço se relaciona com características físicas distintas atribuídas aos povos, como o “*kirak*”, pinta da pele dos Kulina. O outro traço interioriza a diferença. O Adjaba não detém o ciclo completo de um verdadeiro corpo de gente, como, analogicamente, não dominam corretamente o ciclo da vida social. Tal bloqueio, desse modo, é bem apropriado para um simulacro de gente que visa praticar uma predação sobre seres realmente humanos. O rapaz, com medo, correu imediatamente para casa, depois de “matar” o Adjaba, para contar o ocorrido, sem pescar nada. Ele contou tudo à mulher e aos outros e decidiram ir lá para averiguar o estado do Adjaba. Entretanto, ao chegarem ao local, o Adjaba não estava mais lá, restando somente manchas de sangue. Eles se apavoraram, voltaram correndo e iniciaram a fortificação da casa, com pau e palha, na expectativa do Adjaba fazer alguma retaliação. De fato, o Adjaba não demorou a vir, batendo sapopemba e até assobiando (aí o narrador colocou, uma vez, o dedo no lábio), anunciando sua chegada ao modo de um caçador com caça grande (bater na madeira). Em uma versão, ele já bate pau quando ainda estavam no lago, amedrontando o pessoal da casa. Quando os meninos no final do mito passado cuspiram na água e algum narrador acrescentou que assobiaram, ainda poderíamos seguir a proposta de Lévi-Strauss de ser uma modalidade discreta de comunicação. Mas, quando numa variante os mesmos chamam a atenção do homem Adjaba ajudado pelo assobio, e aqui os Adjaba anunciam sua intenção agressiva por este meio, então parece haver também alguma associação com o perigo.

Finalmente chegaram muitos Adjaba, à noite, cercaram e rondaram a casa, ameaçando invadi-la e arrancar a cabeça das pessoas. A gente se previu também em cortar casca de pau, aquela mesma que se imerge na água, bate e bebe o líquido. Esta ação serviu para gritar para os Adjaba, espantá-los e afastá-los. Não fica de todo claro, mas os Adjaba rondaram a casa durante algumas noites, obrigando o pessoal a ficar de prontidão com arco e flecha e a não ir, durante o dia à caça, e o método de *omandak* (casca de pau) contribuiu decisivamente para por fim ao assédio. De qualquer modo, os eventos se conformam ao estilo já visto anteriormente. Desta vez um Adjaba homem penetrou no espaço social, enganou alguém, mas revelou sua condição, demonstrando sua inteligência limitada. Os homens sofreram um ataque de grande porte, que terminaram por vencer, mas sem que exterminassem os inimigos (embora, em se tratando de Pairo, este fim possa ser um abreviamento deste narrador).

### *Kiow̃, o menino chorão*

Por fim, observamos que tanto o jaguar como o Adjaba ameaçaram exterminar a sociedade. Existe um mito em que gente se comporta como um Adjaba dentro do espaço social interno. O mito discorre sobre um menino que chorava no canto da casa do seu irmão mais velho. Imóvel e com um choro de “*kidamim*” ou de *kiow̃*, este último dando-lhe o apelido, que significa “eu quero cabeça”, ele chora até ganhar uma cabeça, quando seu irmão voltava da caça, para comer o *kidamim*, o “miolo da cabeça”. Enfatiza-se, nas diferentes versões, que o menino somente repetia o *kiow̃*, e não falava mais nada, ainda sendo marcado por ter uma barriga grande. Obviamente, ressalta-se, assim, que ele não crescia, não amadurecia em nenhum sentido além de uma idade pouca avançada, restringindo-se a uma única palavra e criando uma barriga enorme face à sua imobilidade dentro de casa. O irmão mais velho criava o menino e ainda satisfazia seu desejo, cumprindo seu dever de cuidar do mais novo, porque entre os Kanamari os irmãos devem estar próximos e sempre em estreita reciprocidade. O menino, por outro lado, ao não crescer, e graças ao pedido que formulava, assemelha-se ao filho do Adjaba que chorava da mesma forma, na frente de casa. Desejar comer a cabeça e o miolo da caça, une os dois meninos e marca o segundo como uma espécie de Adjaba humano.

Em suma, o menino se configurava como um ser humano imperfeito, fora do normal, e até como uma ameaça à ordem social: por não crescer, não assumia seu devido lugar na sucessão das gerações. Neste sentido, o contraste com o irmão mais velho e homem responsável, casado, com casa, realça ainda mais a diferença. Ao mesmo tempo, o mesmo menino chorão e imóvel se transformara em um belo jovem, que se enfeitava, por exemplo, com pena de arara na orelha, enquanto o irmão se empenhava na caça. Na sua ausência, o menino não somente se transformava em homem, mas ele e a cunhada se embrenhavam no mato, em busca de mel. Procuravam uma abelha que faz seu ninho lá no alto, no galho de uma árvore, o que até transparece no seu nome, *kodohkiri* (que tem kodo, “céu, alto”). O Kiow̃ subia e tirava o mel para encher dois potinhos (*moroki*) com o precioso líquido. Numa primeira vez, a mulher explicou ao marido que fora ela mesma a tirar o mel, derrubando aquela árvore e uma colmeia conhecida. O homem comeu o mel sem desconfiar.

Na outra vez, tiraram três potinhos, com a desculpa de ter derrubado duas árvores. Agora o marido começou a desconfiar e outra vez fingiu que saía para caçar mas, de fato, espiou os outros dois e descobriu que mantinham relações sexuais e que ela engravidara. O *paiko* se zangou, ainda quis disfarçar caçando um jacaré mas, após retornar, ele se aproximou do irmão mais novo, lá no seu canto, e pisou na sua barriga, matando-o. Da barriga saíram muitos carapanás, que perseguiam o irmão mais velho. Ele pulou dentro d'água, mas o carapaná insistiu; fez um buraco na terra com uma porta de sapopemba para fechamento, mas o carapaná penetrou assim mesmo. Os narradores não sabiam, não “ouviram” se o carapaná terminou por matá-lo, mas sugeriram que sim (especialmente Pairo, M63.3).

Num sentido, este mito explica porque têm tantos carapanás no Juruá e não no Jutaí, num outro, conclui-se que a beleza escondida se associa à juventude e à sedução garantidas pelo mel: sem o esforço completo que a maturidade implica, para a reprodução da vida, como a caça e a horticultura, o Kiowá estabeleceu uma ponte para se envolver somente com o complexo da beleza. Ou seja, ele assumiu a metade mais bonita e interessante na sucessão das gerações, apropriando-se, pelo fingimento, do trabalho do irmão mais velho. Dessa maneira, o Kiowá é um Adjaba na sua recusa de assumir a plenitude da maturidade da vida social, embora, quem sabe, até cause uma certa inveja por desfrutar do mel e do sexo sem esforço correspondente. O seu irmão o eliminou por ciúme, e esta parece uma motivação reprovável, por ser condenável permitir o ciúme chegar a este ponto entre irmãos, na ótica Kanamari, o que justifica sua perseguição.

O final serve, no mínimo, para reafirmar a relação correta a ser observada entre dois irmãos e que a sociedade requer a sucessão das gerações, com cada um assumindo seu devido lugar. Aqui, ao cuidado fraternal intrageneracional se sobrepõe um aspecto intergeracional, mas isto não deve levar a considerar o acesso sexual à cunhada como incestuoso. Irmãos, na concepção Kanamari, são quase a “mesma pessoa” e, em verdade, ocupam a mesma posição na genealogia e, portanto, são potenciais competidores pelas mesmas parceiras possíveis. Ou seja, a solidariedade referida corre o risco de sofrer desta tensão, daí a relevância da vingança post-mortum do irmão mais novo,

porque todo valor ideal de sociedade para um Djapa demanda a repressão do ciúme exacerbado e a solidariedade consanguínea, da qual a relação entre siblings é primordial. Para que cada um assuma seu lugar e responsabilidade, e a sociedade se reproduza de modo ordenado.

### *conclusão*

Desde o primeiro mito notou-se que os Adjaba imitaram até a sociedade, com uma casa (*hak*, como gente), mulheres e meninos gordos, sinal de bem-estar alimentar, provavelmente em parte canibalístico. Este simulacro de sociedade tem sido predador dos humanos e não há entre os dois reciprocidade possível, a não ser a retribuição da morte. Ou seja, o simulacro de gente e de ser social representa grande perigo, tanto no mato, como pelas suas penetrações no espaço social, tanto da parte dos homens como das mulheres Adjaba. O Adjaba se considera, ao que tudo indica, um juízo do qual decorre a relação de predação com a sociedade dos Kanamari, mas, as imperfeições na similitude permitem aos seres humanos vencê-lo no final. Uma classe de gente que não é gente, o que está inscrito no seu corpo, nos seus movimentos corporais e nos seus costumes sociais, representa uma analogia mais forte ainda do que os animais atuais e até os animais que, como no mundo subaquático, ainda possam assumir forma humana no seu domínio particular (o mundo debaixo sem água). Talvez seja por isso que para uma forma de vida similar em demasia somente resta uma competição de vida ou morte, de eliminação, sem qualquer chance de reciprocidade e troca.

O domínio do mato como local de onde advém grande perigo se estabelece de maneira peculiar, valendo lembrar que o Adjaba somente viu homens, principalmente jovens. Num certo sentido, o Adjaba age como um Djapa não-humano que almeja eliminar os jovens guerreiros inimigos. Aliás, as referências de que os Kaxinawá até matam seus filhos para devorar, os enquadra na mesma classe de canibais, quando se compara a sua conduta com a do casal Adjaba que roubou meninos. O pequeno mito do Tatu, com o mesmo problema da saída anal, marca este mamífero como outro pertencente potencial à mesma classe, ao mesmo tempo que o narrador já o classificou como um tipo de *piçada*. Este traço aproxima o Adjaba e o Jaguar,

‘incorporando’ os seus defeitos refletidos no campo da predação, posição análoga dos dois atores, e sua especialidade em comparação com os animais nos mitos das Partes antecedentes: ambos são predadores de tal ordem que se equivalem, neste aspecto, ao outro maior predador no mundo, o ser humano (os Kanamari na sua relação com os animais, os Kaxinawá até como canibais também). Daí que os dois seres são concorrentes acirrados do homem.

## **Conclusão Parte V**

Na verdade, os mitos sobre Onças do primeiro capítulo desta Parte claramente apontam semelhanças nítidas com os Adjaba. O Pižda, enquanto uma gente-animal, uma espécie de Djapa, exibe vários traços coincidentes, tais como ser gente e “bicho”, falar, morar num buraco e enganar gente no intuito de comê-la. Restam, porém, duas diferenças notáveis. Primeiro, o Pižda finge ou ambiciona entrar em relações de afinidade com a sociedade, mesmo que estas trocas dissimulem desejos de canibalismo e não perdurem numa aliança verdadeira, ou, como no caso da mulher raptada, não se realize uma relação de verdadeira afinidade. O Adjaba nunca se utilizou deste estratagema, ou propósito. Em segundo lugar, a Onça é gente-animal que se definirá, no tempo, como animal que age conforme sua natureza feroz, arma xamanística atual. O Adjaba permanece o que já era, um simulacro de gente que elabora uma quase sociedade, representativa dos riscos constantes de uma sociedade imperfeita no domínio do mato, perigosa por sua similitude.

O Adjaba e o Pižda coincidem, como visto, por estarem localizados no exterior, mas a posição do Adjaba ameaça a sociedade por colocá-la no mesmo plano em que ela mesma se relaciona com os animais do mato, desde que se solidificou a fronteira entre gente e animais, e se liberou a caça. O caso do Adjaba aponta uma vertente paralela. Os Adjaba constituem simulacros de gente numa imitação da vida social, mas, conforme a lógica, corpos defeituosos buscam uma sociabilidade incompleta. Agora, os Adjaba se assemelham tanto à gente, que a diferença quase se anula e pode ser disfarçada: o Adjaba é um dessemelhante tão semelhante que utiliza do idioma da consanguinidade para capturar jovens na própria aldeia e para criá-los por sua conta. Aliás, seu apetite para homens nos orienta na mesma direção de um favorecimento da consanguinidade, em detrimento de uma afinidade real ou predatória. É como se sua proximidade em semelhança fosse de tal ordem que somente pudesse predar os seres humanos verdadeiros: uma relação de exclusão, de matar ou morrer, e não poder entrar nem em afinidade potencial como existente entre os Djapa, nem contrair uma aliança real. Ao que parece, o Adjaba quase equivale à sociedade humana: sem deixar de ser

diferente, ele ameaça diminuir a diferença, ao ponto de substituí-la. Nenhuma relação, a não ser de eliminação, permanece viável.

Já o caso do Pi<sup>3</sup>da se enquadra na distância ambígua da afinidade potencial que se move, ou para a tentativa de aliança, ou para uma afinidade predatória. Ou seja, gente-animal se mantém numa distância maior, que se exprime no idioma sociopolítico da afinidade. A Onça representa um predador concorrente que pode devorar os seres humanos nesta condição, mas que não ameaça substituir a vida social por sua própria ‘sociedade’. Os mitos mostram a Onça assumindo forma de gente para abusar do idioma da afinidade, com o fim de matar e comer jovens de ambos os sexos. Num caso, ela logra manter, com a ajuda de *djohko*, uma mulher sob seu poder, forçando, pelo rapto, uma aliança real. No caso de Kana’am, um filho híbrido, exibe uma natureza mista e ambivalente, incompatível com a vida social, e opta por se tornar uma onça.

Como Lévi-Strauss já concluiu, a Onça surge muito mais como rival e competidora do que como devoradora do homem (1970: 98). As Onças comeram muita gente e continuam a ameaçar repetir a façanha (mas nem tanto quanto os Adjaba), mas ambas as espécies coexistem e predam sobre o mesmo tipo de caça. Neste sentido, até pela lógica substantiva indireta, o humano se assemelha à onça, que confere muito justamente seu nome aos homens no contexto ritual. Porém, “é pi<sup>3</sup>da, mas é homem, nós”, e a relação permanece metafórica, não de identidade completa (mais uma razão para não agir como o cariú mítico, Parte II)<sup>107</sup>. Portanto, há semelhança mas se mantém a diferença, uma posição que se traduz no idioma da afinidade. De fato, no âmbito das unidades Djapa, em princípio, obriga-se os consanguíneos à solidariedade e eles compartilham de uma mesma substância. Nos mitos, o par Tamakori e Kirak exemplifica a solidariedade fraternal e em vários mitos observamos a solidariedade quase incondicional dos irmãos para com suas irmãs. O caso de Kiow<sup>3</sup> – caso de um Adjaba interior – termina mal para os personagens e rendeu ao mundo uma praga. De perigo bastaria a predação do afim virtual (Jaguar) e do similar consanguíneo (Adjaba), competidores com o ser humano em quem é o mais eficaz predador.

---

107 Aqui também, como é sabido, não são os únicos. Os Matis, paramentados, assemelham-se, na sua aparência, ao jaguar (Erikson 1990: 371).

# PARTE VI

# o fim do caminho



## **Parte VI: introdução**

Nas Partes anteriores terminamos de percorrer quase toda a mitologia Kanamari, numa discussão que pôs em relevo alguns dos seus aspectos mais salientes. Naturalmente, é desnecessário dizer, depois da obra “espiralar” de Lévi-Strauss, que se adensa crescentemente, os mitos oferecem muito mais possibilidades para serem explorados, mas uma seleção se impõe para não estender demasiadamente a análise.

Após uma apresentação dos Kanamari, as Partes que diretamente se ocupam com a mitologia partiram do momento inicial do universo e de sua cosmogonia, incluíram nos seus desdobramentos as origens dos diversos seres principais que povoam o mundo, passaram pelas relações de gênero nessa sociedade, e terminaram nas relações exteriores do **socius** com os vários domínios circundantes e seus habitantes diversificados.

A presente Parte objetiva finalizar esta trajetória com um resumo e, à guisa de conclusão, com comentários a respeito da relação entre mito e sociedade nos Kanamari e nos povos vizinhos. Evidentemente, esta conclusão reveste-se de caráter provisório e não tem pretensões de atingir níveis teóricos que permitam uma discussão à altura dos debates inovadores que as culturas amazônicas têm recentemente suscitado, com renovado vigor, no âmbito da Antropologia (p.ex. Viveiros de Castro 1986).

### **15. um Universo mítico: Notas finais**

#### *introdução*

Nos capítulos agrupados nas Partes anteriores, iniciei o percurso desta tese por uma apresentação parcial de alguns dos aspectos mais importantes da cultura Kanamari, escolhidos em função do seu interesse para a mitologia e pela importância que lhe é conferida pelos próprios participantes. Examinei, em seguida, grande parte do material recolhido em campo, entre as

frações dos Djapa, atualmente habitantes do alto Jutaí, dentro dos limites da proposta existente para o extremo meridional do Parque Indígena do Javari. Apesar de abranger a maior parte dessa mitologia, sensivelmente resumida para consulta no *Narratio Kanamari*, algumas restrições seletivas incidiram sobre o total de textos disponíveis. Exclui os mitos Wiri Djapa recolhidos por um voluntário da Opan no Tarauacá (Conte 1986), por se tratar de um Djapa diferente, que é reputado se manter à parte. Esses mitos, por outro lado, são indubitavelmente Kanamari e perfeitamente pensáveis no quadro mitológico traçado. Não inclui os poucos mitos já publicados e referentes ao alto Jutaí, mas todos são variantes próximas ao que foi recolhido e discutido (Faulhaber 1987: 109-110; Porantim Ano XI no.113, nov.1988). O único mito do *corpus* não mencionado até este momento, versa sobre a origem do rami, a ayahuasca, o que se justifica pelo aparente pouco lastro social do mito e a recente difusão do alucinógeno, cuja função diverge significativamente da que tem entre os Pano, sua fonte de irradiação.

Para consolidar minimamente a análise precedente, em que pese os fatores apontados para sua contenção relativa, de modo a não exaurir o *corpus*, ela merece ser retomada a partir de alguns aspectos e princípios alinhados ao longo dos capítulos anteriores. Para tal finalidade, primeiro resumirei alguns dos principais resultados destes, para destacar, em separado, certos elementos mais salientes. Em determinados momentos da discussão se referirá ao contraste e similitude entre estes princípios e aqueles recorrentes em outros sistemas mitológicos ou cosmológicos. Retomar-se-á, desta maneira, algo da problemática mais ampla, indicada de modo sumário na Introdução inicial. Visa-se, em primeira instância, esclarecer e elencar alguns dos aspectos mais estruturantes da mitologia em foco, sem ter a pretensão de exaurir o processo de glosá-la ou de lograr uma verdadeira análise estrutural, no sentido de uma sintaxe mítica.

### *o universo mitológico Kanamari: um resumo*

Já na Parte I distinguiu-se o perfil da corporalidade e suas incidências nas mais variadas instâncias. Basta rememorar o caso do ataque xamanístico que corrói o corpo por dentro (nos casos graves) e o caso do xamã, em que a mesma lógica substantiva vigora ao guardar os djohko, pedras transsubstanciais e transformáveis, que representam a dimensão em que a transformabilidade do Primeiro Mundo se manteve operante num mundo já constituído de fronteiras menos fluídas. Todo o processo de uma ‘evolução transformati-

va e substancial se inicia, no entanto, em um instante nitidamente definido, como o que chamei de um ‘ponto zero’ de uma criação, que se descreve melhor, provavelmente, como um ‘*ponto uno*’ que dá partida a uma *Transformação* (Lévi-Strauss 1991b: 67; para os Tupi). Neste começo havia os elementos que claramente não se originavam de algo anterior, mas que, ao contrário, sendo únicos e contínuos, tanto projetaram o modelo básico do ser humano, como forneceram os materiais fundamentais a serem modelados na diferenciação crescente dos elementos e categorias, desembocando nos seres do mundo atual e suas relações recíprocas.

Vale destacar a ênfase que há sobre a interioridade e a dureza no processo de transsubstanciação, bem como o papel preponderante e original desempenhado pelo sangue. O céu velho, a terra plana e o dia constante (às vezes acrescenta-se o mato) são os elementos primordiais que provêm o agente preeminente e primacial – Tamakori – com os meios sobre os quais as ações possam operar para introduzir a descontinuidade no mundo, fracionar a unicidade original, sempre desdobrando unidades anteriores em categorias opostas mas irremediavelmente interligadas. Torna-se quase desnecessário verificar novamente os resultados disso, ou repetir esse trajeto transformativo da elaboração diferenciadora, fundada na lógica das qualidades sensíveis e desenvolvido numa sequência evolutiva, concebida, no que concerne a algumas categorias, como uma regressão e não uma progressão. Metamorfoseados do mundo vegetal, primordial ou quase, ou do barro (carne) original, surgem os animais, mantendo-se um princípio de continuidade pela transsubstanciação do material anterior. Talvez em virtude disso mesmo, é que se tratava de gente-animal sem formas fixas.

A sequência postulada, evidentemente reconstruída e simplificada, foi resumida no final da Parte II, no quadro sinóptico que sintetiza as linhas mestras de grande parte deste processo transformativo. Talvez valha recordar que se expressou nesta progressão diferenciadora o estado primordial de um agente, uma substância e um tempo qualificados com certos predicados e conjugados numa conjunção excessiva (unitária e num fechamento altamente simbólico), a qual lembra até a “rocha-base” que, no entender do Lévi-Strauss e em função da sua assimetria intransponível, funda todo o desenrolar disjuntivo posterior. Desde que admitamos, claro, que a origem do fogo da cozinha joga um papel menos relevante nesta “partida”, e que a “viagem do Sol e da Lua” se modifica numa ‘descida da Lua e do Sol’, menos preocupada com a distância correta e o comando da direção. O caráter conjuntivo desse início se expressa de modos diversos no agente e no espaço

(primeiro) e no tempo (depois), para terminar com um espaço-tempo, mais aberto e com as alternâncias necessárias para abrigar os seres que povoarão a terra e estarão sujeitos à sua temporalidade.

Evidencia-se, portanto, neste primeiro conjunto de relatos das origens, as transformações essenciais para que os seres posteriores se movimentem num mundo já mais próximo ao atual. O que funda um esquema conceitual baseado na dialética entre o similar e o diferenciado, são as características da lógica transformativa das qualidades sensíveis substantivas: há indícios que apontam para a concepção de um conteúdo homogêneo nas formas de vida primordiais, o qual se mantém em estágios posteriores em destas formas de vida. E os demais mitos vão explicar como se impôs uma especiação maior. Revisei, no decorrer desta exposição, como as diferenças diacríticas entre o agente primordial, Tamakori, seu “irmão” Kirak e os povos indígenas exemplificam este processo, construindo uma teoria da alteridade por via de qualidades concretas, própria de uma etno-ethnologia cujo esquema simbólico se repete na criação dos povos indígenas. Ou seja: na conclusão da Parte II enfatizei que o mesmo esquema conceitual vige para a criação dos povos e para as relações entre as unidades Djapa, devendo-se, porém, explicitar e acrescentar, aqui, que a mesma modalidade vigora na instância primeira (pela lógica temporal), entre Deus, seu irmão e “os índios”.

Observamos que a origem dos kariwa ocorre fora deste esquema basicamente ternário, e que sua presença se explica quer a partir da metamorfose semelhante à dos grandes animais mamíferos, quer de descendência de Kirak e da esposa a este atribuída por Tamakori. O lugar dos kariwa não parece muito predestinado, mas a criatividade mitológica dispõe de suficientes meios para encaixá-los: ou seja, até a atualidade, no confronto contínuo com a inércia própria da realidade material, e no conflito de realidades culturais oriundas da força das concepções que sobre o cosmo tem esse mesmo kariwa; sempre, aliás, propenso a impor a sua realidade como única verdadeira. Neste sentido, o enquadramento dos kariwa obedece a uma lógica que se revela idêntica àquela subjacente à ideologia étnica já mencionada: metamorfose substantiva que demonstra a periculosidade inerente dos kariwa, e, consequentemente, o aproveitamento do apetite descomunal do *não-t3k3na* nos mitos de canibalismo, em que o ato de comer resulta na fixação da fronteira entre o comedor e os animais a serem comidos. A fissura na linha paralela de sua origem chega ao ponto de os kariwa se transformarem em seus animais domésticos, e de comerem seus antepassados metamorfoseados

como a carne que os alimenta por excelência, numa predação domesticada que indica a diferença da ocupação espacial concomitante (o campo ao invés do mato). Nas refeições, o cariú complementa sua alimentação, ainda, com um vegetal básico que se opõe, como amargo e perigoso, ao alimento básico da verdadeira comida Kanamari (*mandioca brava versus macaxeira*).

A fratura exposta pela linha paralela leva-nos a dois caminhos discutidos, pela tese em suas Partes seguintes. Por um lado, ao dispor a sociedade kariwa em clara analogia com o conjunto dos povos indígenas, nos encaminha às discussões sobre os domínios circundantes, o Mato, as Águas e o Céu. Por outro, a preocupação com a relação de predação e do ‘comer’ *versus* ‘ser predado e comido’ é claramente constitutiva destes relacionamentos; mas também remete à divisão preeminente que há dentro de um Djapa (e de todos eles), entre as metades humanas que colaboram individualmente com seu esforço especializado para produzir o sustento alimentar do grupo, e que se juntam na reprodução sexuada para gerar a descendência. Desnecessário é acrescentar que ambas podem ser concebidas como modalidades análogas de processos substantivos, que, conjugados, objetivam, na totalidade, a reprodução física do Djapa. A temática dos sedutores que são gente-animais, combina, naturalmente, a analogia entre a sociedade e o domínio subaquático e o mato, para redefinir o relacionamento de uma potencial atratividade sexual externa. Além disso, a existência de mais mitos deste tipo mostra as dimensões dessa preocupação, numa inversão operada, provavelmente, pelo mecanismo canibal anterior: a mulher consome os órgãos sexuais do parceiro, operação que, de certa forma literalmente, causa uma mudança substantiva naquele que é consumido<sup>108</sup>.

---

108 Conforme a hipótese desenvolvida para os Tupi, o que se come no canibalismo real é a relação em jogo entre quem come e quem é comido. Neste sentido, sendo levadas a confundir os órgãos sexuais com verdadeira comida (os dois significados, aliás, de “comer” em muitas culturas), as mulheres parecem realmente devorar sua relação anterior com seus amantes. O mesmo princípio rege as mudanças alimentares dos primeiros tempos. Por outro lado, “o princípio analógico da teoria alimentar” postula que o que se assimila ao comer concerne à natureza e à condição de quem é comido (Viveiros de Castro 1992a: 286). No mito do “pampia” o kariwa se transforma, no final, ele mesmo em veado. Os homens se tornam, como no ritual, em jaguares, a ponto de inspirar medo nas mulheres. Assim, parece haver uma operação, mas de duas modalidades: a primeira é dissociativa, transubstantiva (a “gente” ‘come a relação’, gente-animal se transforma em animal); a segunda é associativa, transubstantiva (o “kariwa” ‘come a relação’, os cariús transformaram-se no mesmo animal que um deles comeu (embora aquele morre claramente em todo as versões exceto uma); os homens caçam e comem como jaguares, sendo nesse caso preciso investigar melhor em que medida a equivalência é ‘real’ ou ‘metafórico’, embora possa ser real quando é simbólica (cf.ib.).

A instauração do gênero como atributo da dualidade humana, relaciona-se imediatamente às tarefas atribuídas a cada um dos termos de oposição. Kirak provoca risos por sua falta de destreza na cozinha ou, alternativamente, a primeira mulher pede um homem que é imediatamente testado por Tamakori na habilidade de caçar, para que demonstre ser apto para o casamento. A capacidade da mulher é aparentemente intrínseca; a do caçador se desenvolve rapidamente: o conhecimento radica na corporalidade. No entanto Kirak comprovou que nem tudo é inato, e o conhecimento está literalmente sendo incorporado na sua aprendizagem. Por outro lado as línguas, na origem dos povos, se conceptualizam como consequência de ordem substantiva, encontrando-se indícios consistentes de sua eficácia direta no intervir sobre a realidade. Vê-se isto, inclusive, na visita de Kirak e em sua comunicação com os Madiha, que os fez herdar a pele manchada (fato atestado por Schultz e Chiara; apud Gonçalves (org.) 1991: 171).

Após do metamorfosear-se integral dos Kanamari numa sociedade única, completa e socialmente operante, com sua língua específica – o que também realça uma unidade primeira e subjacente –, o mito do conflito entre os gêneros remete igualmente a essa totalidade. Tal história contém uma ‘mensagem’: a da origem dos queixadas que marca, em contraste com a dos Madiha, que, não obstante masculinidade primordial do ser humano, a reprodução sexuada é imprescindível num mundo dinâmico e sujeito à temporalidade. Envolvendo, isso, uma complementaridade que transcende os性os, que se constituem mutuamente como gêneros. Ou seja, o primeiro agente do universo é um representante de masculinidade, e o seu parceiro também, e desta maneira o ser masculino faz-se modelo primordial do ser humano. Uma assimetria, esta, confirmada pela força maior dos homens que – em todas as instâncias se impõem sobre a concorrência que lhes fez a gente-animal – mas desmentida pelo final do mito dos queixadas, onde os homens são transformados em cupins, prevalecendo a imagem da esterilidade do espaço social, deserto de gente. Nem aceitar carne de caça de outros predadores a não ser dos homens, nem exercer por demais a força destrutiva, dentro do grupo social, contra as mulheres – quando é dever masculino voltar seu emprego para o exterior, para os âmbitos circundantes. Neste sentido, parece aqui justificado concluir que há assimetria, cosmológica, (Tamakori permanece presente como constante sobrenatural) enquanto o mito dos queixadas sugere, pelo contrário, a complementaridade dos gêneros, uma vez constituída a sociabilidade do Djapa.

Essa etapa interpõe-se entre o mito de origem dos povos e os outros mitos, voltados muito mais para o relacionamento entre os humanos e o ambiente circundante; o que é bem conforme com sua relevância para a atual vida social, expressa, no mito, pelo fato de este girar em torno de sexo e da comida, assunto recentemente estudado para os vizinhos povos Pano<sup>109</sup>. Nos mitos, a abertura para o ambiente circundante traduz-se quase sempre no idioma da afinidade, verificando-se em várias oportunidades o efetivo enlace matrimonial, quando se obtém alguma espécie de vantagem para o lado do social; mas para este, somente em raríssimas exceções se consolida a aliança por casamento de modo positivo. Por um lado, a relação exogâmica com gente-animal transforma estes seres, ainda semelhantes, em afins efetivos, o que permite a passagem, deles para os homens, de uma série de bens, materiais, técnicos e simbólicos, estimados como essenciais para a reprodução da vida social (horticultura, cantos e rituais).

Por outro lado, por mais rentável que tenha sido essa ligação de afinidade e a posição que gera, nunca prosperou justamente porque alguns dos mais caçados e apreciados animais se encontram nessa posição. Entretanto, a afinidade era mais ampla do que hoje, recobrindo todas as gentes-animais da época mítica, como comprova o caso importante do Urubu: a relação afinal é primordial, no sentido temporal anterior, para todos os seres externos ao Djapa primordial, o qual é concebido como consanguíneo, na sua origem; relação essa que é virtual na atualidade pelo fato de os animais comedíveis serem originados de gente-animal, transformada em animais por causa de transgressões em que incorreu, e em virtude ter a caça, por excelência, uma conotação feminina graças à transformação de mulheres em queixadas. Neste processo – recorde-se o código acústico das queixadas – a perda de humanidade parece ser marcada, especificamente, como ausência de língua que seja articulada, como a fala humana. Tal fato é antecipado ao se caracterizar a fala das gentes-animais como fonologicamente imperfeita (“fanhosa”), e recebe destaque adicional quando muitos animais cantam “o seu canto”, no momento da transição para a animalidade definitiva (um instante de eficácia linguística, logo antes da mudança). Diacronicamente semelhantes

---

109 Forçosamente, segundo Townsley (1988: 1), e por opção teórica (McCallum 1989; Olszewski 1992; Gow 1989; 1991a).

e sincronicamente diferentes, os animais do tempo atual ocupam posição análoga à dos afins, também afastados, a **um** grau de distância, do parâmetro humano verdadeiro.

A origem comum atribuída aos Djapa (ao contrário do que sucede com os Madiha, não encontrei nenhuma história para explicar sua divisão em segmentos equivalentes), remete à concepção de um parentesco que, na verdade, parece resvalar para a cognação, ao invés da consanguinidade, equacionando os outros Djapa a afins potenciais. Os parentes afins, lembremos, são aqueles que se encontram imediatamente além dos consanguíneos mais próximos. Assim, apesar da ênfase que nos mitos incide sobre a endogamia, uma semelhança fundou a possibilidade do casamento externo e facilitou a “mistura” dos Djapa atuais. Parece que a questão mais sensível se deslocou: ‘lamenta-se’ a mistura, mas (como disse um narrador antes de relatar o mito das manchas da lua), condena-se muitas vezes um enlace fora da categoria prescrita. Como foi visto, o idioma da afinidade é a linguagem política e externa; o exterior é área ‘afinitária’, e intrinsecamente ambígua e ambivalente. Em virtude deste caráter de termo médio, intermediário e de relação mediadora, a afinidade presta-se a desempenhar papel preponderante, num campo de tensões, para tudo que se relacione com o exterior, e empresta-lhe, por sua natureza contraditória, o dinamismo que o distingue indelevelmente (evocando um ‘tensor’). A mitologia tanto condena a infração que atinja o valor endogâmico (causa do xamanismo), como demonstra sua necessidade, para obter meios essenciais para a reprodução do verdadeiro social.

A mitologia localiza a instabilidade inerente à relação na abertura necessária e inevitável para o além-fronteiras do Djapa, entre a troca pacífica e a troca antagonística: um gradiente que abrange desde a segurança quanto aos consanguíneos próximos (em cujo âmbito é inconcebível a eclosão de conflitos de maior proporções, salvo no caso, condenado, de Kiow̢), passando pela afinidade potencial e real (de fundo cognático, simultaneamente fonte de solidariedade e de conflito), até chegar àqueles que são desconhecidos, ‘afins virtuais’ de quem só se espera maldade. Tensão, portanto, entre o conhecido, confiável, mais fortemente consubstancial – e o não conhecido, o não confiável, que não partilha da mesma substância, que é mediado por modalidades de troca que sempre incidem em alguma espécie de corporalidade, ou seja, em substancialidade. Isto – desde os rituais em que um outro

Djapa comunga comida e caiçuma, num idioma de consanguinidade ritual que reforça a associação substancial, na qual a proibição da aliança matrimonial pode de certa maneira ser considerada como parte da mesma consanguinização – até os ataques corporais dos xamãs malévolos, que causam doenças e, em última instância, morte. Graças à inevitabilidade da degeneração corporal, a desconfiança do Outro nunca será completamente dissipada, e a desconfiança generalizada imperará sempre.

Não importa muito que denominemos a ‘lógica substancial diferenciadora’ e o gradiente de distância entre o próximo e o distante – em movimento tensional permanente – de proposição ou de princípio cultural, desde que seu caráter axiomático ajude a pensar a relevância da mitologia na construção, cosmológica, de um mundo no qual a “sociedade” está sempre com fronteiras movediças, e orientada, digamos, contra sua vontade, para um exterior dotado de mobilidade ameaçadora; uma área externa potencialmente inimiga e canibal. As unidades Djapa aspiram a segurança e a uma fronteira fixa, mas nunca desfrutarão desse mundo ideal. O ambiente circundante, antropomorfizado em seus Jaguares (*djohko* e senhores de animais do Mato e das Águas) e Adjabas (o ser mais próximo do homem em forma e conteúdo), que são uns dentre outros animais transformáveis em agentes, constitui-se como domínio análogo ao social, e comandado pelas mesmas lógicas operantes neste para as relações com outras “gentes”. Afastados esses seres, somente em **um** grau, de consubstancialidade quanto aos humanos, complicam-se e complexificam-se as relações com o meio ambiente, do mesmo modo que outros relacionamentos sociais, semelhantes aos que vigoram entre os seres humanos. De certa forma, há uma economia de explicação cosmológica, ‘economizando’ em seus fundamentos estruturantes, que se alicerçam nos mesmos princípios da mitologia que lhe comanda a constituição.

### *Tamakori e a dualidade*

No resumo precedente, é indubitável, reconhece-se facilmente a mitologia dos Djapa como uma variante da das culturas amazônicas, sem que se reserve grandes surpresas para a antropologia da região, em seu estado atual. Por exemplo, a mitologia Achuar pode ser lida quase que completamente como uma glosa da especiação, que, minuciosamente, explica a passagem do indiferenciado ao diferenciado, e em que os animais terminam por ser

dissimilares próximos dos homens, marcados pela ausência da comunicação em linguagem falada (Descola 1986: 120). Aqui, como em muitas culturas vizinhas e distantes (Karib das Guianas: Magaña 1988; Pano: Matis, Kaxinawá e Jaminawa, Erikson 1990, McCallum 1989, Townsley 1988), a caça exerce-se sob o signo da afinidade masculina, bem similar ao exposto no caso Kanamari, que, por sua vez, como foi visto, é mais indireto do que nos vizinhos Kulina. O que diferencia os Djapa dos Pano concerne à concepção da permanência do passado como dimensão espiritual, como lado avesso do mundo corporal de hoje mas acessível em sonho, e nas visões de ayahuasca. Pelo menos, até onde nos foi dado descobrir, a preservação da transformabilidade na cultura Kanamari localiza-se, principalmente, num xamanismo que consiste em uma modalidade corporal, ao contrário de um xamanismo acessível e eficaz por meio da linguagem apropriada, como o postula Townsley (1988: 136) para os Jaminawa. A eficiência da palavra Kanamari dirige-se a Tamakori e depende de sua intervenção.

Neste quadro, Tamakori realmente constitui um vetor singularizante dos Djapa. Nas Partes anteriores atingimos um razoável conhecimento das especificidades deste ser, a divindade máxima dos Kanamari. Desde o fato de ser o único agente entre os elementos primordiais, até sua retirada “deste mundo” para o “outro mundo” do céu, sua intervenção se mostrou decisiva, incisiva e imprescindível.

Como uma Divindade transformativa, Tamakori comanda a passagem do uno ao múltiplo, pela metamorfose e transsubstanciação de uma matéria-prima única e contínua, mas transformável (a partir de uma substância básica e que contém sangue), para iniciar o processo de demarcação das diferenças necessárias, e de instauração da possibilidade de troca entre categorias dissimilares, como nexo instituinte da vida social e da sociabilidade. Tem-se, pois, a metamorfose como princípio básico, e o aproveitamento de material ‘natural’ para ‘extrair’ a cultura: incluído aqui o que há de mais precioso, os seres humanos, de modo muito semelhante, por exemplo, ao que se dá no Alto Xingu (Viveiros de Castro 1979), com seu ciclo do Sol e da Lua. Ou à apreensão causada pela dialética entre a semelhança e a diferença, entre os Piaroa, e as formas elementares de troca propostas para as culturas amazônicas (Overing 1984; Overing e Kaplan 1988). Ao contrário do primeiro caso (o Xingu), o Transformador permanece em cena, mesmo quando retirado do palco, e em contraste com o segundo (Piaroa), no qual predomina um grau

bem maior de complexidade entre as diversas divindades e suas intrincadas relações na mitologia.

O que distingue Tamakori é, provavelmente, seu caráter de unicidade, cuja imagem reconstruí, paulatinamente, ao longo dos mitos em que figura, até sua não morte e subida ao céu. Embora não seja onisciente, nem onipotente, a relação particular que tem com a reprodução não-sexuada e transsubstancial, em contraste com a recusa de participar diretamente, isto é, corporalmente, na reprodução sexuada, aparta-o da paternidade sexuada, e do circuito da temporalidade posterior ao momento inicial da criação. Como foi visto, Tamakori é um ser discreto, sozinho, sem ancestrais nem descendentes, imortal, e, de certo modo, sem consanguíneos nem afins, consubstancial somente consigo mesmo<sup>110</sup>. Constatase que ele merece a tradução “Deus”, dada pelos Kanamari, por se destacar de todos os outros seres e cuidar dos Djapa. Apesar do que poderia indicar a existência de Kirak, o que se ressalta em Tamakori é sua *unicidade*, marcada pelo ser *sobrenatural*, no sentido de extra-humano, e dotado de potência extraordinária. Ao contrário dos pares de divindades costumeiros, ele é o único a deter esta sobrenaturalidade. Ao contrário também das explicações aventadas para os casos deste tipo, sua posição parece autóctone, não derivada da presença cristã (v. Gallois 1986: 341).

Kirak, mais do que um agente decepção ou um “trickster”, assemelha-se aos humanos. Viu-se que sua origem é similar (e diferenciada também), à das “gentes”, e que morre e inaugura a sexualidade e a paternidade; não sendo acidental que também cause a morte, ao chorar a morte de um filho: o produto da reprodução sexuada enseja a temporalidade necessária às gerações. Kirak é um outro termo, médio e mediador, entre divindade e seres humanos. Sua presença não assinala somente a relação fraternal como

---

110 Ao traduzir o que pode ser o início de um mito (da roça do cachorro), a tradução de Groth ficou assim: “First Tamakori was alone. Very much alone he planted his corn which he then ate all by himself” (1985: 102). Pela tradução literal depreende-se que era “somente ele” e “há muito tempo”. Neste tempo, o fato dele plantar é excepcional, quando normalmente temo-lo visto instruir e delegar. O milho, também é raro de aparecer nos mitos, e a conexão entre Tamakori e o milho pode não ser fortuita. O milho tem um ciclo de maduração curta e é uma planta inteiramente dependente da ação humana para sua reprodução não-sexuada, características que vêm a calhar com a imagem construída para Tamakori.

primordial, e põe a consanguinidade como precedente; vai mais longe: como partícipe das aventuras de Tamakori, Kirak dá-lhe um parâmetro de comensurabilidade, que funciona na construção dos predicados do irmão mais velho e poderoso. Ou seja, Kirak serve para sobrenaturalizar Tamakori, e abrir, como outra face do mesmo processo, o caminho para a humanidade. Uma vida legada, que, contudo, não seja uma dádiva sem contrapartida. Neste sentido, dicotomizar o universo em gêneros instaura sexualidade e morte, a possibilidade de predar e comer, e a de ser predado e comido: a dualidade significa movimento, mas, como fluxo temporal e material, carrega em si, inseparavelmente, além da satisfação dos desejos, os perigos da vida e a problemática da fluidez das fronteiras<sup>111</sup>.

O termos do par mitológico de Tamakori e Kirak em certo sentido se opõe, como, respectivamente, o estático e o dinâmico, o sobrenatural único e o ser representativo dos humanos, o que confere valor desigual a ambos. Desde os anos cinquenta, Lévi-Strauss tem se preocupado com o dualismo destes pares, retomada em seu último livro sobre mitologia (1991b). O par aqui em questão acrescenta uma variante determinada ao elenco que propôs: sem serem gêmeos, classificam-se como irmãos desde o início desiguais, constituindo realmente uma espécie de célula germinal da mitologia (porque ela se põe em movimento a partir desta relação), progressivamente mais desigual, até o ponto – o que não é comum –, de um dos seres emergir como divindade única (1991b: 299-302). Este dualismo desigual leva aquele autor a lembrar que sempre caracterizou a dualidade indígena como desequilibrada, assimétrica no seu próprio interior (e relacionada com a oposição motriz original das *Mythologiques*, citada antes). A singularidade do caso em pauta refere-se à clara construção da unicidade de um de seus termos.

O “modelo de desequilíbrio dinâmico dos termos” da “ideologia bipartida” das culturas da América do Sul adequa-se, bastante bem, ao caso

---

111 Tamakori “manda Kirak na frente”, versão Kanamari de “praemisi non amisi”. Observa-se que essa separação da terra e do céu causa a necessidade de um meio de transporte entre os dois domínios. Ela se dá após a transformação básica do mundo e não, como nos Araweté, num momento instaurador inicial crucial. Ou seja, após a ruptura da retirada de Tamakori ocorre uma outra transformabilidade no mundo, a do xamanismo e dos Kohana, fenômenos que, portanto, são exemplares da nova temporalidade e ligados à história. Nisso, confirma-se o que levei antes em consideração sobre os mitos das visitas ao céu, mais recentes, e sobre o xamanismo sendo instância do fluxo histórico.

Kanamari, mas merece dois comentários. Em nenhum momento Lévi-Strauss se refere às propostas do dualismo hierárquico de Dumont, que se baseia no mesmo reconhecimento de um “valor” desigual para os termos opostos. Na proposta original do dualismo diamétrico e concêntrico, este último é representado, graficamente, com um centro, e uma periferia em torno deste. O centro adquire predominância (até por ser o ponto de referência literalmente ‘central’) e seu grau de afastamento do centro coloca a periferia em segundo lugar. Este modelo aplicou-se com muito vigor nos estudos Jê, até mesmo no modelo estrutural transformativo processual de T.Turner (cf. s.d.). Curiosamente, a representação gráfica de Dumont expressa o “englobamento”, pelo valor principal, do valor secundário, fazendo o primeiro coextensivo ao campo do discurso, e o segundo inserido, na sua totalidade, no meio do quadrado (Dumont 1979: 399). De certa forma, esta segunda posição está sendo utilizada, juntando-a às ideias da primeira proposta, para a tentativa recente de retomar a construção de um modelo geral das culturas da região amazônica (Rivière 1984, e Overing 1984). Desta vez de uma perspectiva não-Jê (e particularmente Tupi; Viveiros de Castro 1986b; 1988; 1990b). O caso Jê, aliás, foi questionado na tese de Lea, justamente quanto ao aspecto da superioridade do centro (retomado e discutido em McCallum 1989: 34-35).

Não pretendo mais do que assinalar, aqui, a problemática do binarismo e do dualismo, no que toca à sua universalidade fundante e às variadas modalidades que possa tomar no pensamento social, por se tratar de matéria complexa, embora altamente relevante, como observa Lévi-Strauss ao rememorar o próprio uso impreciso que disso faz (1991b: 250-1; v. Roubiczek 1952; Hage e Harary 1983: 116; Viveiros de Castro 1990b: 54; ou ainda, a fonte antiga de inspiração de Lévi-Strauss, Jakobson, e Pomorska, 1985: 93-97). Vale considerarmos que o pensar dualista é um mecanismo tão fundamental para o processo cognitivo (ao qual subjaz também escalas análogas), e que os conceitos somente existem por força de oposições (a concepção de alguma diferença). Assim sendo, a preocupação amazônica com semelhança e diferença talvez seja uma epistemologia que se põe em analogia com a sua base funcional e propõe uma ontologia do ser que procura se manter unido à busca (ou desejo) de um cosmo dotado de uma coerência sistemática e unitária: universo povoadão por formas de vida basicamente semelhantes, cujas dessemelhanças devem ser transcendentadas, de algum modo, por processos de disjunção e conjunção (Roubiczek 1952: 6-11; 77-8).

No último sumário de sua visão das terras baixas, Lévi-Strauss resolveu enfatizar a mencionada dicotomização, inclusive quanto a um mito de origem Tupinambá, sem se reportar à sua ideia original do triadismo. Admitindo-se que o dualismo subjaz às oposições, ele dá, não obstante, ocasião a construções cognitivas bem menos equilibradas e eurítmicas. Já assinalei como no pensamento Kanamari o mesmo esquema simbólico, distinguido, em primeiro lugar, para a lógica ‘totêmica’ das unidades Djapa, replica-se no caso das três posições na criação dos povos, e acrescentei no respectivo resumo que isso se aplica novamente para Tamakori, Kirak e “gente”.

Ou seja, no desenrolar da mitologia seria factível encadear as três instâncias como momentos, sucessivos, de desdobramento da oposição – semelhança fundamental e diferença adicional – em posições ternárias: Tamakori (sobrenatural): Kirak (irmão mais moço mortal): Gente (descendentes mortais) } Kanamari (nós): Kulina (outros próximos): Kaxinawá (outros distantes) } A-Djapa (nós): B-Djapa (aliados): C-Djapa (distantes). Naturalmente, estas posições assemelham-se a um gradiente em que isolei, com uma arbitriadade maior ou menor, guiado por ‘atratores’ dentro do pensamento, alguns pontos fixos. Obviamente, um gradiente do tipo consanguíneo: afim real e potencial: afim virtual, que possa ser sobreposta, de modo flexível, dentro da unidade do nível menos incluso ou acima dele.

Nota-se, sem maior surpresa, que estes gradientes se combinam de diversas formas, embutidos na sucessão de sua origem, coexistentes e, às vezes, sobreponíveis na atualidade. Observa-se também a valorização diferenciada, aquela que para Dumont se apresenta na diferenciação das partes em relação ao todo, em que o primeiro termo sobressai<sup>112</sup>. Algo do mesmo tipo se verificou para a oposição do centro sociocultural cercado por domínios desdobráveis nos planos horizontal e vertical: Ambiente circundante de Mato e Águas (solo e arbóreo; rio e lago); Céu sobrejacente (duas camadas). No nível mais abstrato seria possível extrair a equação ternária Social: Ambiente: Céu, e,

---

112 Na análise anterior destaquei que o ser humano, em primeira instância, é masculino, tanto na figura de Tamakori, quanto na de Kirak. A mulher surge num segundo momento, ponto em que se assimilou, como alternativa, uma versão do mito cristão de Adão e Eva. Ora, Dumont (1979) analisa o episódio da costela como exemplo de uma oposição hierárquica. Nesse sentido, a assimilação obedeceria ao mesmo esquema simbólico, confirmando-o ao invés de negar a versão ‘original’.

concomitantemente, Humanos: Animais (outros seres): Mortos. Evidentemente, convém salientar o caráter abstrato e generalizante destas equações, sempre provisórias e hipotéticas.

No caso, ao predominar a linguagem afinal para a relação externa ao Social, verificam-se duas exceções relevantes. No Ambiente circundante, no Mato, o Adjaba parece partilhar de uma ‘consanguinidade’ semelhante aos humanos, que induz a uma rivalidade sem par entre os dois lados. No Céu, em que pese a afinização dos mortos, a divindade Tamakori, mesmo que substancialmente diferente, conota uma consanguinidade que ultrapassa o plano metafórico: a relação paterna como idioma de um desigual, pela sua potência e “palavra forte”, que, não obstante, objetiva *cuidar* dos seus (tipicamente, os Kanamari escutaram sua palavra na entrada à aldeia primordial e não se contaminaram “na pele” pela palavra de Kirak, o que supõe que mantiveram a pele semelhante à de Tamakori; tudo indica que são literalmente “a gente de Tamakori”). Se o sobrenatural consiste do relacionamento privilegiado com Tamakori, habitante da segunda camada celestial e organizador da além-vida dos mortos, o uso do idioma consanguíneo é relevante. Ao contrário do que ocorre em muitas culturas amazônicas, tais como os sobrenaturais afins cobrados na mitologia Kaxinawá, os Incas (McCallum 1992), onde este idioma vigora para os líderes políticos na construção temporal de toda comunidade local (ou seja, no interior, McCallum 1990), a divindade Kanamari assume uma paternidade do e no mundo, o que garante uma certa segurança aos Djapa, ilhados que estão num cosmo dominado no seu exterior, por uma afinidade ambígua, ambivalente e, portanto, incerta, insegura e ameaçadora.

### *mito, sociedade e história*

No que precedeu, aprofundei alguns aspectos que pontilhei na análise das Partes anteriores, num diálogo permanente, mesmo quando implícito, com algumas das mais recentes contribuições do campo amazônico. Sem pretender exaurir a mitologia, nem fixar seu locus na cultura, as considerações se concentraram na exploração do pressuposto de que a mitologia oferece uma instância privilegiada de estudo, em seu desenrolar sequencial, da constituição da cosmovisão e religião dos Kanamari. Como já observado, ao selecionar, abstrair e generalizar, evidentemente, o que se apresenta limita-se a ser uma interpretação, entre outras possíveis, e sempre será uma

reflexão provisória e externa. De certa forma, abarcar a mitologia como um todo, visou isolar uma estrutura, definida imprecisamente como um número limitado de elementos arrumados num todo significativo, para o qual se especificam as relações internas. Uma estrutura em que, como seria de esperar, a mitologia cria uma cultura e uma ordem significativa para superar o acaso e o fluxo natural do ‘evenemencial’. Visei elaborar algumas das proposições desta *estrutura teórica* (Oosten 1976: 2-5,93-6).

Para finalizar, algumas observações suplementares talvez sejam pertinentes. Em primeiro lugar, outros autores, como é sabido, já perseguiram metas semelhantes, desde uma estrutura teórica para a religião Inuit (Oosten 1976, uma reconstituição, por esta não ser praticada atualmente), até um sistema global de proposições interdependentes, que o estruturalista Magaña (1988) pretendeu elaborar, dando atenção à “mitologia implícita” e incluindo a parte concernente à representação nas práticas de subsistência. Dois aspectos salientam-se na última tese. Por um lado, a escolha, como nível estratégico de análise, da mitologia de um povo Karib, embora o autor se recuse a se limitar ao material do povo principal, utilizando informações de culturas vizinhas. Por outro, se a temática das Guianas em muito evoca os Kanamari (Rivière 1984), um ponto que Magaña pretende demonstrar é como o modelo das relações sociais dentro da aldeia expressa-se, de modo homólogo, nas relações entre os animais do Mato.

Por hipótese, estende-se o modelo pais-filhos, presente na relação paternal de Tamakori, tanto para os senhores dos animais que, como “donos” “cuidam” e “criam” dos seus subordinados (responsabilizam-se pelo seu crescimento e bem-estar como espécie), quanto para a maloca extinta, em que o “dono da casa” pode ter sido a liderança concebida nos mesmos moldes (dentro do Social, dentro do Ambiente, entre divindade e Social; relação, futuramente, talvez, pensável como de parentalidade, Viveiros de Castro 1990: 29-31). Rememorando: em várias instâncias a mitologia assinala um “dono” (o que dá origem a alguns conflitos quando o dono se conduz com avareza) cujos bens, uma vez dispersos, ajudaram a ‘socializar’ elementos essenciais<sup>113</sup>.

---

113 Por exemplo, observe-se que a reserva das plantas cultivadas, um monopólio, por assim dizer, faria dos afins do gênero Urubu uma espécie de ‘dono dos vegetais’. Como outros casos – a Onça dona d’água, a Onça dona dos peixes e os Macacos donos do fogo –, tais concentrações devem ser abertas, para que se ‘socialize’ o acesso a esses bens essenciais. Em outras instâncias, o Kotsa, gente (Kanamari e americanos), houve reduções de até um ou poucos indivíduos para a reprodução da espécie.

Até hoje ser “dono” é aplicável a produtos da roça, bens, e até rituais, relação provavelmente fundada na noção de que quem produz, ou faz, investe uma propriedade no objeto ou ato (para os Matis tudo tem dono, Erikson 1990: 176).

A mesma noção de guardião, para pais e donos de animais, levou Olschewski ao extremo de propor interpretar a relação em termos de complementaridade, e destituída de antagonismo. Esta autora inclui no mesmo modelo os sogros perante seus genros e a relação entre os gêneros. Se as noções indígenas deste caso servem para sustentar esta ideia, tentando mostrar que na mitologia não há assimetria, original, entre mulheres e homens, tal não é o caso para culturas como Kaxinawá e Kanamari. O difícil, nestas culturas amazônicas, consiste na avaliação dos pesos e medidas de simetria e assimetria, ou, se preferirem, de mutualidade e hierarquia (Olschewski 1992: 105-106,112,130,139, 188).

De modo análogo, Descola já retomara a ideia de que existe uma correspondência entre o modo de tratamento da Natureza e o modo de tratar Outrem (1986: 401). Assim, a repetição de um mesmo esquema mental é recorrente nas culturas indígenas, e elas se aproximam entre si, muitas vezes, em forma e conteúdo. Recentemente, os Chaumeil (1992) desenvolveram o tema das relações entre as espécies biológicas análogas às relações sociais, construindo uma taxonomia global baseada num gradiente de alteridade que vai de consanguíneos (parentes) a afins (amigos) e estrangeiros (inimigos). Os Yagua se compunham de clãs patrilineares localizados, agrupáveis em metades das quais uma se divide em duas partes, i.e. um modelo dual-triádico, modelo global de classificação de um “sistema dual a três classes” que se replica para as relações interétnicas. Há outras diferenças significativas, mas o mais interessante é que a transformação topológica em questão assemelha-se a uma permutação sobreposta a um gradiente unificador, basicamente idêntico ao dos Kanamari<sup>114</sup>.

Desnecessário dizer que o jogo de semelhanças e diferenças entre as culturas amazônicas se localiza dentro de cada uma, nas concepções sobre estas mes-

---

114 Seria factível pensar o lugar dos Djapa num quadro de permutações, em que diversas variáveis geram um número determinado de possibilidades a serem preenchidas, ou não, com sua realização em alguma cultura amazônica. As unidades Madiha, os clãs Tikuna, os clãs Yagua, talvez, provavelmente com mais variáveis, as unidades Pano, e até os Tukano do Alto Rio Negro e Tukano ocidentais, poderiam fazer parte do quadro de transformações topológicas (esboçado em Viveiros de Castro 1986b: 275-60).

mas identidades e diferenças, como acabamos de verificar. Cada uma pertence a um vasto universo complexo de conexões construídas, como demonstraram as *Mythologiques*, a partir das mesmas categorias básicas e articuladas em torno dos mesmos temas (Viveiros de Castro 1992:xiii). Neste sentido, algumas observações que pontilhem o caso sob exame, a mitologia Kanamari, merece um aprofundamento futuro maior, embora atualmente este se encontra obstaculizado pela ausência de maior aporte de dados sobre os vizinhos Arawa. Ater-me ao nível da mitologia como um todo justifica-se, como vimos na Introdução, porque os mitos se agregam como um conjunto de narrativas verdadeiras sobre a história e mutuamente se remetem, constituindo-se como um todo.

Para Lévi-Strauss, no livro citado (1991: 251-4), quanto mais se estreita o campo de investigação, mais as diferenças ganham relevo e a significação aumenta, em suas particularidades. Isso, no seu entender, cria superabundância para todo o campo mítico, seja delimitado como for, enquanto que as significações das subredes nascem das diferenças entre as últimas, cada grupo de culturas ou *cada* cultura criando, inconscientemente, a sua originalidade nesta oposição, não obstante se utilize de apenas uma porção da rede teoricamente possível. Acrescentaria aqui, que esta oposição com o vizinhos às vezes contém componentes conscientes, e que a diferenciação étnica, e humana em geral, necessita do reconhecimento das diferenças, e, neste sentido, a escolha é inherentemente limitante e particularizante em sua crescente significação. O campo mítico de uma cultura, nestes termos, deve ser um nível significativo de análise, o que está implícito no conselho, do mesmo autor, de retornar ao mito sempre a partir das práticas e crenças etnograficamente documentadas para determinada sociedade.

Opinião parecida é defendida por S.Hugh-Jones (1988a), ao afirmar que o sistema mitológico, as “histórias dos antigos”, introduz uma ordem no pensamento concernente à origem do cosmo e da sociedade, e é concebido como uma dimensão atemporal e imutável paralela ao real cotidiano. A mitologia Barasana tem um significado mais profundo, o que os especialistas em rituais e xamãs não somente percebem mas precisam conhecer para exercer suas funções. Quando o autor afirma que domínios como parentesco, casamento e organização social não podem ser separados das ordens mais abarcantes da religião e cosmologia, ele se opõe a certas tentativas para dar conta da ‘fluidez’ e ‘atomismo’ das sociedades amazônicas e propõe o caminho inverso, o simbólico nas práticas diárias do cotidiano (levado a cabo por C.Hugh-Jones 1988). Aliás, não encaro como coincidência o fato de Jacopin haver demonstrado a alta praticidade instru-

mental da mitologia numa cultura na órbita do Alto Rio Negro (Jacopin 1985). A mitologia Barasana relaciona-se diretamente com a vida social, provê ideias, interpretações e direções de ações alternativas com aplicação potencial no presente, o que se estende à resistência cultural contra a invasão branca (exemplificada em S.Hugh-Jones 1988b; para os Baniwa, em Hill e Wright 1988).

A diferença na visão de Hugh-Jones reside na sua ênfase sobre o ritual, o *He* que centraliza sua atenção, em que os elaborados sistemas mitológicos adquirem significado como uma força ativa e princípio organizador da vida diária. O rito constitui “um fenômeno religioso total”, numa multidimensionalidade simultânea verdadeira, que atualiza o significado potencial do mito, articulando estrutura e ação. A análise da mitologia só se torna mais completa quando se inclui o significado, não se restringe à sintaxe, e esta só se aprofunda quando abrange o ritual. A análise do ritual *He* não requer tradução direta do mito em rito e vice-versa, mas compreende um número de mitos e ritos que nem sempre aparecam imediatamente relação face ao conjunto em foco. Mito e rito (e vida cotidiana) partilham um mesmo conjunto de categorias, classificações e ideias, produzindo transformações neste conjunto comum de elementos. A mitologia recolhida indica um *corpus* finito, relativamente fechado e delimitado, em que existem versões aceites socialmente e com variações pequenas. Citando o programa de estudo para o mito elaborado por Turner (s.d.), o autor destaca a necessidade de estudo comprehensivo da significação de cada mito em seu contexto<sup>115</sup>. Donde se

---

115 Turner propõe em “The Fire of the Jaguar”, seu estudo não publicado do mito de referência Kayapó, de modo mais amplo do qual já propôs antes (1969) e resumirá depois (1980). As suas ideias sobre o mito e o método de análise são demasiadamente complexos para serem discutidos a fundo. Ele se concentra em um só mito: atribuindo-lhe uma estrutura homóloga aos processos institucionais (re-)produtivos centrais da sociedade – elaborado numa narrativa que se desenvolve cumulativamente no seu sintagma – o que coordena a realidade do processo social (re-)produtivo com a experiência subjetiva do ouvinte. O programa de passos metodológicos, citado por Hugh-Jones, parece basicamente acertado, e, em contrapartida, a análise real do mito revela uma hierarquia de processos generativos sociais, que é idêntica ao seu modelo da sociedade Kayapó. Por um lado, isso se conforma à proposta teórica, por outro, o modelo tem sido criticado por diversos antropólogos que trabalham no Brasil central (já citei Lea, obviamente Maybury-Lewis é outro). Gow lembra que a crítica de Turner a Lévi-Strauss, de que este exclui a análise do contexto da narrativa, aplica-se a ele mesmo. Turner não trata do evento do mito e se limita a postular uma estrutura solta, relacionada ao processo social de modo puramente abstrato. Ao contrário, Gow (1992b: 16) assinala o fato, já comprovado por outros, da importância do contexto do evento de narrar em si mesmo. Fato, aliás, que Lévi-Strauss certamente não ignora (o que comenta em Bellour 1985).

conclui, parafraseando a expressão anterior e em concordância com as ideias expostas pelo autor, que a mitologia Barasana pode ser circunscrita como um domínio sistemático de significado e caracterizada como um ‘fenômeno de pensamento social total’ (S.Hugh-Jones 1988a: 3-9,15,30,139,252-260).

Ou seja, trata-se de uma concepção, ainda de Hugh-Jones, do locus da mitologia que justifique a sua eleição como nível estratégico de análise, mesmo que ele vise preservar a injunção de não isolá-la do ritual. Isso nos dirige à pergunta, difícil de responder, se esta posição pode estar influenciada pelo locus ocupado pela mitologia neste caso singular. Para o Alto Rio Negro provavelmente verifica-se o mesmo, dada a semelhança básica da região etnográfica. Talvez outras regiões se conformem a este sentido. Já mencionamos que para os Pano também o mítico constitui parte integrante de uma face da realidade atual. Pode não ser casual a importância atribuída ao ritual Kaxanawa dos Kaxinawá (explicitamente comparado ao festival *He*, McCallum 1989:cap.5) e o fato de a análise da mitologia e a concepção da história Huni Kuin da mesma autora culminar na descrição de um rito de atualização mítica, conjugando o poder de produção derivado do tempo mítico com a sua realização num agenciar prático recente que se transformou numa comunidade viva (McCallum 1992: 25-7).

Duas questões se embricam neste ponto: o locus da mitologia na cultura, ou seja, sua inserção na totalidade, suas relações com outros domínios, que determinam a avaliação da sua significação dentro de uma cultura singular; as concepções de história e temporalidade, tanto contidas e referentes à mitologia, quanto a outros gêneros de discurso (como ressalta Turner 1988b), e em relação ao exercício pessoal e coletivo da capacidade de influir na história. Indubitavelmente, em todas as culturas amazônicas o mito configura um fenômeno de grande importância, mas raramente tem sido objeto de análise que responda a todas estas perguntas. Para os Kaxinawá, McCallum, no trabalho citado, demonstra ser a mitologia altamente relevante, antes de tentar comprovar que a parte da construção ativa do fazer histórico, agenciada na prática cotidiana é, em virtude disso, um elemento silencioso nos mitos. Porém, a mitologia estabeleceu a classificação geral, as noções gerais e os meios – o quadro e os poderes derivados – que sustentam estas capacidades da pessoa da cultura de que o mito é parte.

De fato, o que a autora (e veja Gow 1991a; 1991b) mostra é que, em certas culturas o lugar da mitologia pode ser necessária, mas não suficiente,

para pensar a construção da pessoa indígena, a qual incorpora autonomia de si, gênero e capacidade de agenciamento, incluindo a modalidade ativa “histórica” (em comparação com o tipo analítico “mítico”, Turner 1988a). E enquanto Hugh-Jones, induzido, sem dúvida, pela cultura Barasana, impõe o ritual como complemento da mitologia, aqui se torna imperativo acrescentar o exercício dos agentes numa economia de subsistência comandada pelo desejo realizável em certas relações sociais. Mas em ambos os casos não se dispensa o mito, prevalecendo na mitologia Barasana uma lógica substantiva semelhante ou até idêntica àquela encontrada os Kanamari, enquanto no segundo caso a capacidade do agente não somente se elabora no mito, mas se trata de capacidade para processos de substancialização de um parceiro ‘incorporado’ de modo específico. Se a mitologia privilegia o corporal e substantivo, o mesmo se expressa na concretitude dos processos de substancialização mútuos que se propõe como fundantes para os agentes na prática. Processo descrito para os Matis como a repetida imposição de ornamentos corporais, alguns gravados no próprio corpo, que acarreta uma verdadeira “metamorfose”, ou seja, uma modificação ontológica irreversível e cumulativa (Erikson 1990: 208-210).

O caso Kanamari, mesmo quando convergente, em muitos aspectos, com os citados, quando se concentra na lógica substantiva diferenciadora mítica, uma sequencialidade inerente e uma praticidade da mitologia (enquanto uma história ontológica de sua cultura), em outros evoca os casos descritos para os Waura e Tikuna (talvez a diferença significativa deste segundo grupo resida no fato de que há um outro corte com o tempo ‘histórico’ mitológico, sem que se verifique sua permanência numa dimensão do real atual). Como muitas culturas amazônicas, os Waura distinguem entre um tempo de transformação milagrosa, sobre o qual se informam mediante a tradição autorizada, e a experiência própria individual, ou de outra pessoa viva, em que esta experiência garanta uma autenticidade mais diretamente histórica. O primeiro fornece o quadro de referência para quase toda ação no dia-dia e o contexto essencial para quase todo discurso atual, mas se opõe, de certa maneira, à historia. Não obstante, o fato ‘histórico’ do exterminio do povo vizinho por doenças transmitidas pelos brancos, de uma vez só, traumatizou os Waura ao ponto em que mitificaram a história: um mito sobre a maldade feiticeira dos vizinhos isenta os brancos e mantém os Waura como um paradigma de valor moral (sobreviveram); ao tempo em que pre-

serva a possibilidade dos índios decidirem sobre seu destino e, pelo maior distanciamento no tempo, manter o equilíbrio emocional ameaçado (Ireland 1988). Sem dúvida, às vezes, é difícil conservar, mesmo analiticamente, a diferença entre consciência mítica e histórica, advinda, pelo menos em parte, do fato de que a primeira constitui um programa de ação (Hill 1988: 4-7; ação para ‘contato’, Ireland 1988: 172).

Os Kanamari observam uma distinção entre tempos antigos e mais recentes que, provavelmente, possa ser interpretada segundo a mesma noção dos Waura (e de outros, como os Piro, também Arawak; Gow 1991b: 4). Esta distinção entre duas modalidades de adquisição de conhecimento, de um lado aprender de uma autoridade e, de outro, pela experiência própria, pode ser invocada para explicar como um determinado ritual permaneceu quase inalterado em condições de mudança histórica. Deste modo, a mitologia cria as condições para mudar pouco porque também se torna um “outro mundo”, como o Primeiro Mundo (Bloch 1985). Por outro lado, o evento do mito intermedia a sua inautenticidade, no contexto narrativo de uma enunciação performativa executada por pessoa autorizada e relacionada de modo significativo com o ouvinte (Gow 1991b: 6-17). Isto parece ser válido, também, para os Kanamari, ao que se deve acrescentar o que procurei indicar no decorrer do texto, ou seja, certos indícios sobre a continuidade concebida entre o Primeiro Mundo e o presente (p.ex., os mais velhos como uma ponte de passagem)<sup>116</sup>.

Os Waura remeteram a tragédia vizinha para o tempo do mito, os Kanamari constituíram os mitos relacionados ao xamanismo mediante uma ponte entre os tempos mais antigos e os tempos presentes. Até para a origem do tabaco um narrador observou que tudo ocorreu “não fazia tanta tempo assim”. Os outros mitos, de Djanim, se situam num tempo de perturbação causada pelo contato: uma mitificação que se correlaciona com um tempo de alta atividade xamânica que também isenta, embora somente em parte,

---

116 Veja nota anterior. Gow, inclusive, explora a razão de quem lhe contou sobre o que ou o que não conseguiu lhe contar. Deixe isso de lado aqui, porque no momento não parece possível constatar algo relevante a respeito. Em contrapartida, no caso Piro há diferenças significativas (por ex. a ênfase sobre os avós como mais autorizados a falar, quando os narradores Kanamari todos destacam os pais e o dever destes contarem aos filhos, as gerações adjacentes).

os brancos das doenças e deslocamentos forçados. A história mais recente é uma sequência de mudanças de lugar em função dos ataques xamanísticos, que nunca podem ser imputados ao branco, mantendo, neste sentido, a história como uma temporalidade que incide sobre uma lógica substantiva e parcialmente resultante da dinâmica indígena. Ao lado desta, a intervenção dos kariwa é ressentida também, mas separadamente, explicando, por exemplo, que a maloca foi forçada a se mudar do local da sua origem em Eirunepé, de um igarapé a outro mais afastado, até que chegou a Restauração, a montante do Juruá.

No Xingu, a sugestão de Turner sobre os gêneros discursivos verifica-se quando o mesmo agente conta o mito de origem e é capaz de fornecer, detalhadamente, informações sobre a chegada do seu povo na área e seus deslocamentos posteriores (Kamayurá; Agostinho i.p. 1993). Para os Kanamari, a integração parece maior e a incorporação histórica do kariwa prosseguiu sob o signo de uma humanidade perigosa, em posição paralela a todos índios. Os Yanomami estabeleceram uma conexão do branco com a doença que permaneceu em fases sucessivas de interpretação do lugar do branco no mundo. Os Kanamari, ao contrário, desenvolveram uma estratégia simbólica, resultante do dinamismo cognitivo dentro de um contexto histórico ligado ao extrativismo (os elementos sugeridos por Albert (1988), para investigar a adaptação de novas representações culturais ao esquema mental prevalecente, visando desenvolver uma história estrutural). Os mesmos Kanamari desvincularam o branco das causas de doença. No caso em exame, como em muitas outras culturas, uma decisão indígena, aqui indecisão, acaba por abrir o caminho para a aquisição da escrita e o conhecimento necessário para a produção de mercadorias em fábricas por parte do branco, reservando o papel subordinado ao índio seringueiro produtor da borracha, mas preservando a hegemonia de Tamakori e a dignidade da não fatalidade decisória (Carneiro da Cunha 1992: 18-9).

A ambivalência desta solução expressa-se em pelo menos duas formas. A dinâmica cognitiva operou mediante um processo de analogia que se assemelha à ordenação da experiência histórica no mito Barasana, que domestica o novo e o torna mais compreensível e manipulável, através do que Hugh-Jones chama de “*analogical matching*”. Exemplificando, um submarino já se projeta no tempo mítico e a analogia amplia-se num leque grande, um xamã se compara ao padre, os cantos indígenas ao canto da missa, o

yagé ao vinho da missa (Hugh-Jones 1988b). Não é aleatório, pois, o que já notamos, que a comida indígena (de todos) tenha como contrapontos diretos dos kariwa, mandioca e carne de boi, e que um tuxaua compare a caiçuma ao refrigerante guaraná: é o equivalente kariwa do complemento reforçador dos Kanamari. Segue daí a relevância do que antes chamei de linha paralela da origem dos brancos. No fundo, no âmbito de uma correspondência paritária, enfatiza-se uma diferença significativa para com a sociedade “Brasil”, porque em todos os aspectos haveria, potencialmente, a contrapartida do elemento semelhante diferente. Realmente, os kariwa localizam-se mais distantes do que os outros índios e o mesmo mecanismo analógico, de que “é igual aqui” mas “diferente” simultaneamente, vimos operar na discussão de vários outros domínios, por exemplo o subaquático, o mato do Adjaba e o céu.

### *conclusão*

Num mito da região do Alto Rio Negro, nos Arapaço, mais ‘aculturados’ do que os Barasana, o mito do seu ancestral-anaconda, “Unurato”, que se aventurou no mundo dos brancos e retornou, aproveitou o mesmo mito contado entre os Kanamari sobre Honorato. Reduzidos em número e não mais falando sua língua nativa, a posição do povo Arapaço se enfraqueceu mais do que os Barasana ou os Kanamari, ao ponto em que se fundiu o ancestral da sua origem com uma figura advinda da sociedade regional, a mesma que os ameaça de extinção. O mito é uma metáfora histórica, que Chernela (1988) acredita fundamentalmente correta, e desse modo os Arapaço transformaram em mito a sua história. O Unurato adquire caráter híbrido e mediador em sua relação com o mundo dos brancos, revertendo o poder dos seus bens como veículo possível de independência do povo indígena, ou seja, sua continuidade, mesmo que transformada e híbrida também, e reintroduzindo os Arapaço no centro do mundo. Os Kanamari, não sendo dessa região etnológica, mantêm a mesma cobra-homem no registro analógico: Honorato existe para colocar ordem na sociedade dos brancos, e, em contrapartida, a explicação da ascendência dos mesmos aproveita material mítico de alguns ancestrais reconhecidos pelos próprios kariwa para si mesmos.

Os Kanamari, fazendo ‘bricolagem’ com a mitologia kariwa, puseram a sua origem e o seu lugar no mundo no mesmo nível dos outros domínios analógicos, cujo emergência e existência a mitologia explica. Eles mantive-

ram sua língua e capacidade de conversar com Tamakori, não precisaram incorporar na sua origem elementos oriundos dos kariwa. Ao contrário dos Arapaço, eles sentem também agudamente uma certa contradição face ao poder desigual dos brancos (como os Barasana), proporcionado pelos bens superiores que estes detêm, mas não os incorporam simbolicamente sob a égide do seu ancestral híbrido, cuja riqueza é acessível, ao que parece, somente como dádiva do dono (Unurato, uma conotação mais messiânico, portanto). Logo, enquanto que os primeiros são mediadores e mais mediados, pelo embate histórico, os Kanamari concebem-se como permanecendo no centro, situados no meio, em uma espécie de estado de sítio que depende somente da sua ação para ser remediada: a causa primordial do seu atraso concerniu à sua preguiça de escolher e aprender a escrita, que franqueia o conhecimento tecnológico dominado pelos kariwa.

Na consciência mítico-histórica dos Kanamari (Hill 1988: 10), a despeito da sua classificação entre as “culturas mais simples” e mais vulneráveis ao contato, na tipologia de Turner (1988b), a posição tensional e ambivalente dos kariwa pode ser revertida ao ser acionada a própria capacidade Kanamari de corrigir a falha do passado<sup>117</sup>. A ansiedade e vontade extraordinárias atuais de aprender matemática e ler e escrever, particularmente em português, exprimem uma fé em si mesmos para superar as dificuldades por que passam. Aprender a língua e a escrita dos kariwa é preciso, mas como na mitologia a “fábrica” consiste de um fetiche de produção de uma caixa-preta, que pode se revelar uma caixa de Pandora. Outrossim, os Kanamari, entretanto, não esperam que o tempo congele, já que o futuro encerra possibilidades de mudança, como o passado se desdobrou anteriormente.

O pensamento, no qual se aplica a analogia, lastreia o conhecimento de um campo com o seu mapeamento em um outro campo, um método cognitivo básico e bom, mas cujo processo de transferência não garante, automaticamente, um saber adquirido e testado (Roubiczek 1952: 113). Talvez

---

117 Além da discordância já mencionada de McCallum, Gow também concorda com Turner no que toca aos povos indígenas serem agentes da sua história, e não concorda com a tipologia proposta em virtude de sua não aplicabilidade aos exemplos citados. Ademais, ele vislumbra a possibilidade de uma verdadeira história na Amazônia, transcendendo a distinção “tradicional” e “aculturado”, traçando as múltiplas e complexas estratégias das culturas amazônicas, numa conjuntura de projetos históricos das sociedades indígena e colonialista (Gow 1991: 288-292).

os princípios históricos na mitologia Kanamari (concretos e pragmáticos, no entender dos nativos) possam proporcionar um desdobramento criativo, uma continuidade Kanamari, desde que a sociedade nacional dê-lhes as condições mínimas para exercer as suas capacidades e moldar sua história, e que a ‘objetividade concreta’ dos kariwa não os impeça. Não lhes faltará vontade para que as gerações futuras tenham a possibilidade de permanecer em seu próprio cosmo – e evitar que o universo que simboliza a singularidade Kanamari se extinga –, ganhando um lugar neste mesmo mundo de todos, vivenciado em tantas modalidades diferentes.

A transmissão de saber para os *tæk̓na* procede da geração adjacente mais velha para a mais nova, tendo Kurau terminado assim a sua fala na língua que herdou de Tamakori e que partilha com ele: “Então é assim, nossos pais sempre deram conselhos para nós. Nós fazemos isto com nossas crianças, nossos filhos. Nós devemos ensinar aquela palavra de novo”.

*Baktihtam kirɔ'am wamam ki am tsabo. Tsanim tɔ'am tsanim awɔ tatam batih. Hawak.*

*As histórias bonitas eram fortes mesmo. Faz tempo, não é de agora não.  
Acabou.*

# BIBLIOGRAFIA



- Adams, John  
1974 - "Dialectics and Contingency in "The Story of Asdiwal": An Ethnographic Note". In: I.Rossi (org.), *The Unconscious in Culture*. New York: Dutton Inc.
- Agostinho, Pedro  
1993 "Índios e ambiente considerações ecológicas no estudo e demarcação de territórios indígenas". In: Antonio Carlos Magalhães (org.), *Sociedades indígenas e transformações ambientais*. UFPA – Numa: Belém.  
1974 - *Mitos e outras narrativas Kamayura*. Salvador: Univ. Federal da Bahia.
- Albert, Bruce  
1988 - "La Fumée du métal. Histoire et représentations du contact chez les Yanomami (Brésil)". *L'Homme*, ano XXVIII, nos. 106-107.
- Almeida, Mauro W.B. de  
1988 - "Dilemas da Razão Prática: Simbolismo, Tecnologia e Ecologia na Floresta Amazônica". *Anuário Antropológico* 86.
- Bandeira, Ma. De Lurdes  
1972 Os *Kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado*. Salvador: UFBA.
- Barnes, J.A.  
1973 - *Three Styles of Kinship*. Berkeley e Los Angeles: University of California.
- Bateson, Gregory  
1958 - *Naven*. Stanford: Stanford University Press.  
1972 - *Steps to an ecology of mind*. New York: Ballantine Books.  
1980 - *Mind and Nature*. Toronto etc.: Bantam Books.
- Bellour, Raymond  
1979 - "Entretien avec Lévi-Strauss". In: R.Bellour e C.Clément (orgs.), *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Gallimard.
- Benoist, Jean-Marie et.al.  
1983 - *L'identité*. Paris: Quadrige/PUF.

Bourdieu, Pierre

- 1977 - *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: University of Cambridge Press.  
1989 - *O Poder Simbólico*. Lisboa e Rio de Janeiro: Difel e Bertrand Brasil.  
1990 - “Fieldwork in Philosophy”. In: *Coisas Ditas*. São Paulo: Ed. Brasiliense.

Boyer, Pascal

- 1986 - “Tradition et vérité”. In: *L'Homme, Anthropologie: état des lieux*. Paris: Navarin.

Câmara Cascudo, L.

- s.d. - *Dicionário do Folclore Brasileiro*. São Paulo: Edições de Ouro (3<sup>a</sup> ed.).

Carneiro da Cunha, M.L. e Eduardo Viveiros de Castro

- 1986 - “Vingança e temporalidade: os Tupinambás”. *Anuário Antropológico* 85.

Carneiro da Cunha, Manuela (orga.).

- 2009 *Tastevin, Parrassier. Fontes sobre os índios e seringueiros do alto Juruá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.

Carvalho, J. Cândido de Mello

- 1955 - *Notas de viagem ao Javari - Itacoai - Juruá*. Rio de Janeiro: Publicação avulsa do Museu Nacional.

Carvalho, Ma. Rosário

- 2002 *Kanamari da Amazônia Ocidental. História, mitologia, ritual e xamanismo*. FCJA: Salvador.

Carvalho, Ma. Rosário e Edwin B. Reesink

- 1993 “Ecologia e Sociedade: uma breve introdução aos Kanamari”. In: Antonio Carlos Magalhães (org.), *sociedades indígenas e transformações ambientais*. UFPA – Numa: Belém.

Carvalho, Ma. Rosário e Magda Carvalho (orgs.)

- 2012 - *Índios e Caboclos: A história recontada*. Salvador: EDUFBA.

Cassirer, E.

- 1955 - *The Myth of the State*. Garden City: Doubleday.

CEDI

- 1991 - *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. São Paulo: CEDI.

Chagnon, Napoleon A.

- 1968 - *Yanomamö. The Fierce People*. New York etc.: Holt, Rinehart & Winston.

Charbonier, Georges

- 1961 - *Entretiens avec Lévi-Strauss*. Paris: Union Générale d'Éditions.

- 1989 - *Arte, Linguagem, Etnologia. Entrevistas com Claude Lévi-Strauss*. Campinas: Papirus.

Chaumeil, Jean-Pierre

1983 - *Voir, Savoir, Pouvoir*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Cimi

1986 - *O mito Kulina de Tamaco e Quira*. s.l.: Cimi.

Conte, Claudio Q.

s.d. - "Lista de nomes de animais e plantas em canamari". s.l.: trabalho datilografado.

1986 - "Mitos e histórias Canamari". Eirunepé: trabalho datilografado.

Costa, Luiz.

2007 *As faces do jaguar. Parentesco, historia e mitologia entre os Kanamari da Amazônia ocidental*. 2007, 455f. Tese de doutorado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

2010 "The Kanamari Body-Owner. Predation and Feeding in Western Amazonia". *Journal de la société des américanistes*, tome 96, n° 1.

Courboin, Albert

1901 - "Chez les indiens". *Bulletin de la Société de Géographie d'Anvers*.

D'Ans, A.-M.

1978 - *Le dit des vrais hommes*. Paris: Union Générale d'Éditions.

Darnell, Regna

1974 - "Correlates of Cree narrative Performance". In: R.Bauman e J.Sherzer (orgs.), *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge: Cambridge University Press.

Deren, Maya

1975 - *The Voodoo Gods*. London: Paladin.

Descola, Philippe

1986 - *La Nature Domestique*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Descourtiz, J.Th.

1983 - *História natural das aves do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia.

Detienne, Marcel

1988 - "Mitos. Epistemologia dos Mitos". In: P.Ricoeur et.al., Grécia e Mito. Lisboa: Gradiva.

Deturche, Jeremy.

2009 *Les Katukina du Rio Biá (Etat d'Amazonas – Brésil). Histoire, organisation sociale et cosmologie*. Tese de doutorado, Université de Paris Ouest.

- Douglas, Mary  
1968 - "The Meaning of Myth, with special reference to 'La Geste d'Asdiwal'".  
Ver: Leach (org.), 1968.
- Dumont, L.  
1971 - *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*. Paris e Haia: Mouton.  
1975 - *Dravidien et Kariera*. Paris e Haia: Mouton.  
1979 - "Vers une théorie de la hiérarchie". In: *Homo Hierarchicus* (postface pour l'édition Tel). Paris: Gallimard.  
1985 - *O Individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco.  
1987 - "La Tarasque". *Gradhiva*, no.2.
- Durant, W.  
1950 - *Van Socrates tot Bergson*. Den Haag: L.J.C. Boucher.
- Eliade, Mircea  
1971 - *The Myth of the Eternal Return*. Princeton: Princeton University Press.
- Erikson, Philippe  
1991 - "Na Amazônia brasileira a retomada do ritual dos Matis". *Horizonte Geográfico*, ano 4, no.16.
- Faulhaber, Priscila  
1987 - *Entrosando: Questões indígenas em Tefé*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.  
Faulhaber, Priscilla e Ruth Monserrat (orgas.).  
2008 *Tastevin e a etnografia indígena*. Rio de Janeiro: Museu do Índio.
- Friedlander, Saúl  
1987 - "Uma discussão sobre o mito. Claude Lévi-Strauss em Israel". *Shalom*, ano XXII, no.245.
- Galvão, Eduardo  
1976 - *Santos e Visagens*, São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Geertz, Clifford  
1971 - *Islam Observed*. Chicago & London: Chicago University Press.
- Gonçalves, Marco Antonio Teixeira  
1990 - "Trabalhando a Endogamia: O Caso Paresí". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ano 5.  
1991 - *Acre. História e Etnologia*. Rio de Janeiro: Núcleo de Etnologia Indígena - LPS/DCS/IFCS/UFRJ.

Gow, Peter

- 1991a -*Of Mixed Blood. Kinship and History in Peruvian Amazonia.* Oxford: Clarendon Press.
- 1991b -"The Event of Myth". Comunicação apresentada no PPGAS-MN, nov.-dez. 1991, Rio de Janeiro.
- 1991c -"The Sun: Vision , Life and Death in a Piro Mythical Narrative". Comunicação apresentada no PPGAS-MN, nov.-dez. 1991, Rio de Janeiro.
- 1991d -"Asleep, Drunk, Hallucinating. Altered Bodily State through Consumption in Eastern Peru. Comunicação apresentada no PPGAS- MN, nov.-dez. 1991, Rio de Janeiro.

Groth, C.

- 1977 - "HERE and THERE in Canamari". *Anthropological Linguistics*, vol. 19, no.5.
- 1985 - "Syntax of the Phrase Types in Canamari". In: D.L.Fortune (org.), *Porto Velho Working Papers*. Brasília: SIL Publications.

Guiaut, Jean

- 1972 - "Multiple Levels of Meaning in Myth". ver Maranda (org.), 1972.

Guiraud, Pierre

- 1983 - *A Semiologia*. Lisboa: Editorial Presença.

Hage, Per e Frank Harary

- 1983 - *Structural Models in Anthropology*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.

Hauseman, Micheal e Carlo Severi

- 1986 - "Introduction". In: G.Bateson, *La Cérémonie du Naven*. Paris: Minuit.

Hawking, Stephen W.

- 1989 - *A brief history of time*. New York etc.: Bantam Books.

Howard, Catherine

- 1987 - "Pawana: Exchange and the Negotiation of Identity Among the Wai-Wai of Northern Amazonia". Comunicação apresentada no Simpósio Pesquisas recentes em etnologia e história da Amazônia", Museu Goeldi, Belém.

Hugh-Jones, C.

- 1979 - *From the Milk River: Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hugh-Jones, S.

- 1988a -*The Palm and the Pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press.

- 1988b -"The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians". *L'Homme*, ano XXVIII, no. 106-107.

Jackson, Michael

1982 - *Allegories of the Wilderness. Ethics and Ambiguity in Kuranko Narratives*. Bloomington: Indiana University Press.

Jacopin, P.-Y.

1985 - "Mythe et technique. Exemple des indiens Yukuna". *techniques et culture*, n.s. no.6.

Jara, Fabiola

1988 - "Monos e roedores. Rito, cosmologia y nociones zoologicos de los Turaekare de Surinam". *América Indígena*, vol. XLVIII, no.1.

Josselin de Jong, J.P.B.

1935 - *De Maleische Archipel als Ethnologisch Studieveld*. Leiden: J.Ginsberg.

1977 - "Lévi-Strauss's Theory on Kinship and Marriage". In: P.E. De Josselin de Jong (org.), *Structural Anthropology in the Netherlands*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Josselin de Jong, P.E. de

1973 - "Voltooide Symphonie: De 'Mythologiques' van Lévi-Strauss". *Forum der Letteren*, ano 14, no.2.

1977 - "The Participants' View of their Culture". In: (org.), *Structural Anthropology in the Netherlands*, pp. 231-252. The Hague: Martinus Nijhoff.

1979 - "Binaire opposities in de structurele taalwetenschap". In: CASA, *Bijdragen tot de cognitieve- en structurele antropologie*. Leiden: ICA - Univ. de Leiden.

Jung, Carl (org.)

1968 - *Man and his symbols*. New York: Dell Publishing.

Kaplan, Joanna Overing

1984 - "Dualisms as an Expression of Difference and Danger: Marriage Exchange and Reciprocity among the Piaroa of Venezuela". In: K.Kensinger (org.), *Marriage Practices in Lowland South America*. Urbana e Chicago: University of Illinois Press.

Karremans, Jan

1982 - "Het begrip transformatie: D'Arcy Thompson, Lévi-Strauss en de wiskunde". In: G.Vuyk & J.Oosten (orgs.), *Mythe en Transformatie*. Leiden: ICA - Leiden University.

Kasakoff, Alice

1974 - "Lévi-Strauss' Idea of the Social Unconscious: The problem of Elementary and Complex Structures in Gitksan Marriage Choice". In: I.Rossi (org.), *The Unconscious in Culture*. New York: Dutton Inc.

Kloos, Peter

1984 - *Antropologie als Wetenschap*. Muiderberg: Coutinho.

1987 - *Filosofie van de antropologie*. Leiden: Martinus Nijhof.

Korn, Francis

1973 - *Elementary Structures Reconsidered*. London: Tavistock.

Labiaik, A.M. & L.J. de O.Neves

1985 - *Aspectos da cultura Kanamari*. Cuiabá: Operação Anchieta.

Leach, Edmund

s.d. - *Lévi-Strauss*. Amsterdam: Meulenhoff.

1985a - "Anthropos". In: *Encyclopédia Einaudi* vol.5. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

1985b - "Natureza/Cultura". In: *Encyclopédia Einaudi* vol.5. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

1985c - "Cultura/Culturas". In: *Encyclopédia Einaudi* vol.5. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

1985d - "Etnocentrismos". In: *Encyclopédia Einaudi* vol.5. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.

Leach, Edmund (org.)

1968 - *The Structural Study of Myth and Totemism*. London: Tavistock.

Lévi-Strauss, Claude

1944 - "Reciprocity and Hierarchy". *American Anthropologist*, vol.46, no.2.

1950 - "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss". In: M.Mauss, *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF.

1954 - "The Mathematics of Man". *International Social Science Bulletin*, vol.VI.

1962 - *Het trieste der tropen*. Utrecht e Antwerpen: Het Spectrum.

1964 - *Le Cru et Le Cuit*. Paris: Plon.

1966 - *Du Miel aux Cendres*. Paris: Plon.

1967a - "The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikuara of Northwestern Mato Grosso". In: R.Coehn e J.Middleton (orgs.), *Comparative Political Systems*. Garden City: The Natural History Press.

1967b - *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Paris e Haia: Mouton.

1968a - "The Story of Asdiwal". Ver: Leach (org.), 1968.

1968b - *L'Origine des Manières de Table*. Paris: Plon.

1968c - "Le triangle culinaire". *L'Arc* 26.

1968d - "The Concept of Primitiveness". In: R.Lee e I.Devore (orgs.), *Man the Hunter*. Chicago: Aldine.

- 1969a -*The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- 1969b -*Totemism*. Harmondsworth: Penguin.
- 1970 - *The Raw and the Cooked*. New York: Harper & Row.
- 1971a -*L'Homme Nu*. Paris: Plon.
- 1971b -"The Deduction of the Crane". In: P.Maranda e E.K.Maranda (orgs.), *Structural Analysis of Oral Tradition*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- 1972a -*Structural Anthropology*. Harmondsworth: Penguin.
- 1972b -*The Savage Mind*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- 1973 - *Anthropologie Structurale Deux*. Paris: Plon.
- 1974a -*Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
- 1974b -*From Honey to Ashes*. New York: Harper & Row.
- 1975a -*Raça e História*. Lisboa: Editorial Presença.
- 1975b -*Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- 1976a -"Guerra e comércio entre os índios de América do Sul". In: E.Schaden (org.), *Leituras em Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- 1976b -*Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- 1978a -*Structural Anthropology 2*. Harmondsworth: Penguin.
- 1978b -*Myth and Meaning*. London e Henley: Routledge & Kegan Paul.
- 1979a -*The Origin of Table Manners*. New York: Harper & Row.
- 1979b -*La Voie des Masques*. Paris: Plon.
- 1981a -*The Naked Man*. New York etc.: Harper & Row.
- 1981b -*A Via das Máscaras*. Lisboa: Editorial Presença.
- 1983 - *Le Regard Éloigné*. Paris: Plon.
- 1984 - *Paroles Donnés*. Paris: Plon.
- 1985a -*Le totémisme aujourd'hui*. Paris: PUF.
- 1985b -*La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.
- 1985c -*La Poitière Jalouse*. Paris: Plon.
- 1986a -*O Olhar Distanciado*. Lisboa: Edições 70.
- 1986b -*Minhas Palavras*. São Paulo: Brasiliense.
- 1986c -*A Oleira Ciúmenta*. São Paulo: Brasiliense.
- 1988 - *De près et de loin*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- 1990 - *De perto e de Longe*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- 1991a -*O Cru e o Cozido*. São Paulo: Brasiliense.
- 1991b -*Histoire de Lynx*. Paris: Plon.

Macedo, Sergio

1992 - "Maracá. A ilha santuário". *Ecologia e Desenvolvimento*, ano 1, no. 11.

Magaña, Edmundo

1978 - "A reading of Lévi-Strauss". Amsterdam: trabalho datilografado.

1987 - *Contribuciones al estudio de la mitología y astronomía de los indios de las Guyanas*. Amsterdam: CEDLA.

1988 - *Orión y la mujer Pléyades. Simbolismo astronómico de los indios kaliña de Surinam*, Amsterdam: CEDLA.

Magaña, Edmundo & Peter Mason (orgs.)

1986 - *Myth and the Imaginary in the New World*. Amsterdam: CEDLA.

Malinowski, B.

1954 - *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Garden City: Doubleday.

Maranda, Pierre

s.d. - "Myths: Theologies and Theoretical Physics". Montreal: Trabalho datilografado.

Maranda, Pierre (org.)

1972 - *Mythology*. Harmondsworth: Penguin.

Maybury-Lewis, David

1988 - "Estruturas e estratégias". *Anuário Antropológico 86*.

McCallum, Cecilia

no prelo "Our own Incas: Production, Transformation and Transcendence in Cashinawa History". In: B.Albert e A.Ramos (orgs.), *Cosmologia, história e política do contato no Norte da Amazônia*. Brasília: Orstom.

Melatti, J.C. (coord. e red.)

1981 - *Javari*. vol.5 da coleção Povos indígenas no Brasil, sob coordenação geral de C.A.Ricardo. São Paulo: CEDI.

Mendonça, Belarmino

1989 - *Reconhecimento do rio juruá (1905)*. Belo Horizonte e Rio de Janeiro: Ed. Itatiaia e Fundação Cultural do estado do Acre.

Molenaar, H.A.

1982 - "Bruidsschat en weergeld in de relaties tussen goden en reuzen in de skandinavische mythologie". In: G.Vuyk e J.Oosten (orgs.), *Mythe en Transformatie*. Leiden: ICA - Leiden University.

1985 - *Ódinns Gift*. Tese de doutoramento, Universidade de Leiden, publicada pelo autor.

1987 - "The Labyrinth of Time, Myth and Individual". In: R.De Ridder e J.Karremans (orgs.), *The Leiden Tradition in Structural Anthropology*. Leiden etc.: E.J.Brill.

Mounin, George

1974 - "Lévi-Strauss' Use of Linguistics". In: I.Rossi (org.), *The Unconscious in Culture*. New York: Dutton Inc.

Oliveira Filho, João Pacheco de

1988 - "O Nosso Governo". Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero e MCT-CNPq.

Oosten, Jarich

1979 - "Binaire opposities in de structurele antropologie". In: CASA, Bijdragen tot de cognitieve en structurele antropologie. Leiden: ICA - Universidade de Leiden.

1981a - "Filiation and alliance in three Bororo myths". In: P.Kloos e H.J.M.Claessen (orgs.), *Current Anthropology in the Netherlands*. Rotterdam: NSAV.

1981b - "Meaning and structure in the structural analysis of myth". In: G.Moyer, D.Moyer e P.E.De Josselin de Jong (orgs.), *The Nature of Structure*. Leiden: ICA - Leiden University.

1983 - "Tablemanners and Taboo". *Reviews in Anthropology*, winter 1983.

Oppitz, M.

1975 - *Notwendige Beziehungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Otto, Ton

1984 - "Waarde, Arbeid en Betekenis". In: T.Lemaire (org.), *Antropologie en Ideologie*. Groningen: Uitgeverij Konstapel.

Pace, David

1986 - *Claude Lévi-Strauss, the bearer of ashes*. London: Ark.

Perrin, Michel

1976 - *Le Chemin des Indiens Morts*. Paris: Payot.

Petit, Philip

1977 - *The Concpet of Structuralism: A Critical Analysis*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press.

Pollock, D.K.

1985 - *Personhood and illness among the Culina of western Brazil*. Tese de doutoramento, University of Rochester.

Pouwer, Jan

1981 - "The anthropologist as the trickster's apprentice: complementarity, ambivalence and dialectic". In: G.Moyer, D.Moyer e P.E.De Josselin de Jong (orgs.), *The Nature of Structure*. Leiden: ICA - Leiden University.

1984 - "Geslechtelijkheid en ideologie". In: T.Lemaire (org.), *Antropologie en Ideologie*. Groningen: Uitgeverij Konstapel.

Quenétain, Tanneguy de

1970 - "Valemos mais que os selvagens? Entrevista com Claude Lévi-Straus". In: C.Lévi-Strauss et.al., *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Reesink, Edwin B.

1979 - "The reference Myth (M1) of the Raw and the Cooked reconsidered". Haia: Trabalho datilografado.

1982 - "Experimentation with models: a reconsideration of dualisms and triads among the Bororo". In: G.Vuyk e J.Oosten (orgs.), *Mythe en Transformatie*. Leiden: ICA - Universidade de Leiden.

1989 - "Nosso Parente. Algumas considerações sobre o parentesco entre os Kanamari". Salvador: Trabalho datilografado.

1991a - "Xamanismo Kanamari". In: D.Buchillet (org.), *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*, pp. 89-109. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP.

1991b - "Resenha do livro de E.Magaña, Orión y la Mujer Pléyades". *Antropologische Verkenningen*, ano 10, no.3.

1996 "A procura da mina: a Petrobrás na Amazônia ocidental". In: Magalhães, S.; Britto, R. de C. e Castro, R.. (org.). *Energia na Amazônia*. Belém: MPEG, UFPA e AUA. v. 2.

Ricoeur, Paul

1988 - "Mito. A Interpretação Filosófica". In: P.Ricoeur et.al., *Grécia e Mito*. Lisboa: Gradiva.

Rodrigues, Aryon D.

1986 - *Línguas Brasileiras*. São Paulo: Ed. Loyola.

Rodrigues, José Carlos

1989 - *Antropologia e Comunicação: Princípios radicais*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo.

Ruesch, Jurgen e Gregory Bateson

1968 - *Communication. The social matrix of psychiatry*. New York: W.W.Norton.

Ruijter, Arie de

1977 - *Claude Lévi-Strauss. Eeen systeemanalyse van zijn antropologisch werk*. Tese de doutoramento, Universidade de Utrecht.

1979 - *Een speurtocht naar het denken*. Assen: Gorcum.

Salmond, Anne

1982 - "Theoretical landscapes. On cross-cultural conceptions of knowledge". In: D.Parkin (org.), *Semantic Anthropology*. London: Academic Press.

Santos, Eurico

- 1979a -*Da Ema ao Beija-Flor*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia.  
1979b -*Pássaros do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia.  
1981a -*Peixes da Água doce*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia.  
1981b -*Anfíbios e Répteis do Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia.  
1982a -*O Mundo dos Antrópodes*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia.  
1982b -*Os Insetos. Tomo 1*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia.  
1984 - *Entre o Gambá e o Macaco*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia.

Schaden, Egon

- 1984 - “Os primeiros tempos da antropologia em São Paulo”. *Anuário Antropológico 82*.  
1989 - “Inovaões, em francês, na USP”. *Folha de S.Paulo*, 22-11-89.

Sebag, Lucien

- 1971 - *L'invention du monde chez les indiens pueblo*. Paris: François Maspero.

Seeger, A., R.Da Matta & E. Viveiros de Castro

- 1979 - “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional*.

Silva, Abel (org.)

- 1984 - *Madijadenicca Ima. Histórias dos Kulina*. s.l.: s.ed.

Silva, Marcio et.al.

- 1989 - “Elementos da fonologia Kanamari”. *Cadernos Estudos Linguísticos*, (16).

Silverwood-Cope, Peter

- 1990 - *Os Makú. Povo caçador do noroeste da Amazônia*. Brasília: Ed. UnB.

Schwimmer, Erik

- 1974 - “Objects of mediation: Myth and Praxis”. In: I.Rossi (org.), *The Unconscious in Culture*, pp. 209-237. New York: Dutton Inc.

Tastevin, Constantin

- 1922 - “Chez les ‘Singes à figure écarlate’”. *Missions Catholiques*, T.54: 574-575, 586-587, 596-598.

- 1924 - “Les études ethnographiques et linguistiques du P.Tastevin en Amazonie”. *Journal de la Société des Américanistes*, T.XVI.

Tastevin, Constantin e Paul Rivet

- 1921 - “Les tribus indiennes des basins du Purus, du Jurua et des régions limitrophes”. *La Géographie*, T.XXXV.

Taylor, K.I.

1977 - "Sistemas de classificação e a ciência do concreto". *Anuário Antropológico* 76.

Tedlock, Dennis

1983 - *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Thomas, L.L., J.Kronenfeld e D.Kronenfeld

1976 - "Asdiwal crumbles: a critique of Lévi-Straussian myth analysis". *American Ethnologist*, ano 3.

Tjon Sie Fat, Franklin

1979 - "The rise of an opposition: binary operations and binary features". In: *CASA, Bijdragen tot de cognitieve en structurele antropologie*. Leiden: ICA - Universidade de Leiden.

Torgovnick, M.

1990 - *Gone Primitive. Savage Intellects, Modern Lives*. Chicago e London: University of Chicago Press.

Trindade-Serra, Ordep

1990 - "Totemismo e simbolismo". *Ciência e Cultura*, 42, nos.5-6.

Trouwborst, A.A.

1981 - "Reciprocity, gift exchange and trade in Dutch Structuralist Anthropology". In: G.Moyer, D.Moyer e P.E.De Josselin de Jong (orgs.), *The Nature of Structure*. ICA - Leiden University.

Turner, Terence

1969 - "Oedipus: Time and Structure in Narrative Form". In: R.Spencer (org.), *Forms of Symbolic Action*. Seattle e London: American Ethnological Society.

1980 - "Le dénicheur d'oiseaux en contexte". *Anthropologie et Sociétés*, vol.4, no.3.

Velho, Otávio

1984 - "As bruxas soltas e o fantasma do funcionalismo". *Boletim do Museu Nacional*, n.s. no.48.

Verneau, R.

1921 - "Contribution à l'étude ethnographique des indiens de l'Amazonie (d'après les documents recueillis par le P.Tastevin)". *L'Anthropologie*, T.XXXI.

Veyne, Paul

1984 - *Acreditavam os Gregos em seus Mitos?* São Paulo: Brasiliense.

Viveiros de Castro, Eduardo B.

1979 - "A fabricação do corpo na sociedade xinguana". *Boletim do Museu Nacional*, n.s. no.32.

1986a *Araweté, os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar e ANPOCS.

1986b "Sociedades minimalistas: A Propósito de um livro de Peter Rivière". *Anuário Antropológico* 85.

1988 - "O Teatro Ontológico Bororo". *Anuário Antropológico* 86.

1990 - *Princípios e Parâmetros: Um comentário a L'Exercice de la Parenté*. Rio de Janeiro: PPGAS Comunicação no.17.

Wilbert, Johannes

1987 - *Tabaco and Shamanism in South America*. New Haven e London: Yale University Press.

Willis, Roy

1974 - *Man and Beast*. London: Hart-Davis & MacGibbon.

Worsley, Peter

1968 - "Groote Eylandt Totemism and Le Totémisme aujourd'hui". Ver: Leach (org.), 1968.



*Título* IMAGO MUNDI KANAMARI  
*Autor* Edwin B. Reesink  
*Projeto Gráfico/Capa* Mísia Lins Reesink  
*Revisão de Texto* Do Autor

*formato* Digital  
*Editoração eletrônica* TIC Editora UFPE





**Imago Mundi Kanamari** é uma etnografia que apresenta a organização social, e, em particular, glosa e analisa a mitologia do povo Kanamari do Alto Jutaí, Amazônia Ocidental, no Estado do Amazonas – região distante, muito pouco povoado, e, até hoje, de difícil acesso.

A extensa análise visa compreender a cosmovisão Kanamari presente nas narrativas, ao tempo em que propõe alguns dos seus princípios estruturantes.

Este livro resultou de pesquisa etnográfica realizada entre 1984 e 1988. Nessa época, os Kanamari eram um dos povos menos conhecidos na Amazônia brasileira, de uma família linguística própria e bem pequena, apesar de serem um povo indígena com uma população relativamente grande e que, a partir do médio Juruá (sua região de origem principal), se espalhou para vários lugares distantes entre si. Trata-se, então, de um o primeiro esforço de aproximação antropológica aos Kanamari na Etnologia das Terras Baixas da América do Sul. Este volume é completado pela publicação de todo o material mítico no livro **Narratio Kanamari**, publicado nesta Coleção.