

TRABALHOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Série Antropologia nº 48

Brasília-DF

1985

A ORIGEM DOS BRANCOS NO MITO DE
SHOMA WETSA

Julio Cezar Melatti

SHOMA WETSA

Desenho feito por Sebastião (Yochinpa), com a su
pervisão do xamã Miguel, junto à maloca de Paulino, no rio Ituí,
em 17 de julho de 1978.

A figura ocupa a folha inteira, como a sugerir o
grande porte da personagem. De seus cotovelos saem lâminas, para
lelas aos braços. O desenhista, apesar de admitir tê-lo traçado,
não dá destaque a uma peculiaridade da heroína: a posse de um
único seio. Ao invés disso, põe em evidência o coração.

Depois de traçar um esboço a lápis, o desenhista,
com auxílio de canetas de ponta porosa, preencheu-o com as se
guintes cores:

. Vermelha: contorno total da figura, pupilas, lá
bios, triângulo superior do tórax, coração, ventre, coxas, pé es
querdo, mão direita, dedos da mão esquerda, faixas nos braços
junto aos ombros e nos cotovelos.

. Azul: triângulos laterais do tórax, braços, ante
braços, pernas e pé direito.

. Verde: contorno interior da cabeça e pescoço, ore
lhas, nariz, sombrancelhas, contorno dos olhos, língua, parte in
ferior do tórax e que serve de fundo ao coração, dorso da mão es-
querda, lâmina que sai do cotovelo direito, faixas nos tornoze
los e faixas com pequenas pontas nos joelhos.



2718

2718

As diferentes soluções elaboradas nas mitologias das sociedades indígenas para dar conta da existência e da supremacia dos brancos constituem um dos temas mais fascinantes da Etnologia. Os índios Marúbo⁽¹⁾, da banda oriental da bacia do Javari, também enfrentaram o problema de encontrar um lugar em suas narrativas míticas para considerar o repentino aparecimento desses dominadores. Criaram, assim, a partir certamente de elementos e relações simbólicas preexistentes, o mito de Shoma Wetsa⁽²⁾.

Não pretendemos aqui mais do que um primeiro exercício exploratório a partir desse mito, que joga com vários aspectos da cultura e da história Marúbo. Queremos apenas fazer um levantamento das questões que suscita.

1. Shoma Wetsa: primeira versão e comentários

No relatório que redigimos com Delvair Montagner Melatti a respeito de nossa primeira etapa de trabalho de campo junto aos Marúbo registramos a versão que então tomamos do mito de Shoma Wetsa (Montagner Melatti & Melatti, 1975, p. 33-39). Foi-nos narrada pelo índio Mário, com a tradução simultânea de Mário Paulo de Oliveira, um civilizado casado com mulher Marúbo e conhecido pelo apelido de Mário Peruano. Este, apesar de toda a sua boa vontade, não pôde escapar de resumir, truncar ou reinterpretar o que ouvia. Por isso, pedimos posteriormente ao índio Firmino (ou Firminio) alguns esclarecimentos sobre o mito. Tal como no citado relatório, vamos aqui apresentar a tradução de Mário Peruano entremeada com os esclarecimentos de Firmino. As diferenças que se fizerem notar entre a presente forma e a do relatório cor

(1) Sobre a pesquisa entre os Marúbo, realizada por Delvair Montagner Melatti e Julio Cezar Melatti, e as instituições que a apoiaram (FUNAI, UnB, Minter e CNPq), consulte-se MELATTI, 1985, nota 1.

(2) Sobre a grafia dos termos Marúbo, consulte-se MELATTI, 1977, p. 84, nota 2 e MELATTI, 1985, nota 2.

rerão por conta de modificações na redação, sem alteração do conteúdo, e de acréscimos de esclarecimentos que não foram então aproveitados. Examinemos, portanto, a primeira versão:

Tradução de Mário Peruano: Shetã Vekã era uma mulher. O noivo dela começou a gostar dela e se deitou com ela dentro da rede e ela começou a chorar. O noivo dela era Nirõ Vimi. A mãe dessa mulher dizia a ela, quando o marido saía para a mata: "Vai com teu marido". Ela ia atrás dele, mas por outro caminho.

Esclarecimento de Firmino: Sretãbica era do grupo dos Varinãwavo. Ela tinha dois maridos, pois, antigamente, quando havia uma só mulher e uns quatro irmãos, todos eram maridos dela. Os nomes de seus maridos eram Nirõ Vimi e Nirõ Washmên, ambos do grupo dos Iskonãwavo.

Tradução de Mário Peruano: Então Shetã Vekã se encontrou com a cobra (kenekevesho) e lhe disse: "Kenekevesho (provavelmente esta é a expressão correta; deve ser constituída da repetição do vocábulo kene, que significa "desenho"), envisoi". Já estava jogando piada para a cobra. Então a cobra se enrolou todinha nela, apalpando-a por todo o canto. E a cobra lhe deu fruta para ela comer. Ela comeu. Depois levou-a para o lago, para pegar peixe com ela. E a cobra lhe deu peixe para levar. Ela enrolou numas folhas e levou para a casa. A mãe dela pensou que ela tinha arrumado os peixes com o marido; que o marido é que os tinha dado. E a velha, quando comeu o peixe, era pura catíngã da cobra grande. E a velha sentiu o gosto da catíngã da cobra grande, mas não disse nada, pensou que era o genro que tinha dado, e comeu com muito gosto. Shetã Vekã pedia à mãe para não jogar longe as folhas com que vinham embrulhados os peixes e para não varrer perto delas. E o marido queria se deitar com ela, mas ela não deixava, porque tinha arranjado essa amizade com a cobra.

Então o marido foi para a roça com todos os da casa. Sô ficou a sogra em casa. A sogra, quando estava sô, falou consi

go: "Minha filha pede para não varrer aqui, por que é isso?" Aí ela começou a varrer e achou uma lombriga (noĩ). A lombriga falou: "Minha tia (natxi), sou eu quem está aqui". A velha se assombrou e gritou. O pessoal veio da roça, cada qual com um pedaço de pau. E mataram a cobra, que esta transformada em lombriga. Mataram a cobra e jogaram. Aí descobriram que havia outra na samãma, e a mataram também.

Então Shetã Vekã ficou muito desgostosa por que haviam matado a cobra e disse: "Eu aqui não fico, vou-me embora". E saiu, grávida da cobra. E foi gritando: "Inokoinnãwavo piri, inokoinnãwavo piri... (onça, vem comê-la, onça, vem comê-la...)" (inokoĩnnãwavo é "gente da onça pintada"; piri é "coma"). Ela estava chamando a onça para comer a ela própria. Chamava também Shoma para comê-la.

Esclarecimentos de Firmino: Depois que mataram a cobra amante de Shetã Vekã, esta saiu de casa, chamando pela onça para comê-la. Depois começou a chamar Shoma Wetsa. Shoma Wetsa era uma mulher que comia seus próprios filhos. Só um deles, chamado Topãne, ou Rane Topãne, escapou e cresceu, porque o pai cuidou dele, protegendo-o. O pai de Topãne era do grupo dos Is-konãwabo; a mãe, dos Ninãwabo; e Topãne, dos Ranenãwabo. Shoma Wetsa tinha apenas um seio, o direito: shoma significa "seio" (ou "mama" de homem); wetsa, "outro". Shoma Wetsa tinha uma faca em cada cotovelo, mas seu marido quebrou uma.

Tradução de Mário Peruano: Aí Topãne, que estava trepado numa árvore, escutou. Então ele desceu. Quando ela ia passando, ele falou: "Se você está desgostosa porque mataram seu marido, que era a cobra, agora conte comigo, que você vai ser minha esposa". A criança, dentro da barriga dela, fazia: mesho, mesho, mesho... Aí ela deu à luz. Nasceram dela: alma-de-gato (tichka), pinica-pauzinho (txika), lacraia (nivo), formiga-de-fogo (e), cobra grande (vensha), peitica (mai tichka), arraia (ivi). Depois nasceu gente, duas crianças: Nete Wãni e Yamēwa. Aí disseram: "Como é que nós vamos conhecer?" "Como irmão. "Nete Wãni

é aquele planeta que sai de madrugada. Yamēwa aparece a oeste. Eles mataram uma anta, tiraram o couro da anta, secaram. A anta de oeste é wakich awā, a de leste, awā oshc. Fizeram capota (Vit xi, escudo). Quando suspende a capota preta, fica escuro; quando suspende a branca, o dia amanhece.

Esclarecimentos de Firmino: Topāne tinha um tapirizinho numa árvore, para esperar passarinho. Quando ouviu Shetā Vekā, desceu ao chão esperando-a; ela veio e ele a achou bonita. Aí ela deu à luz. Nasceram Nete Wāni, Yamēwa, arraia (ivi), formiga titica, cobra que morde a gente (chanō e iko rono), formiga preta (tsōtsosi), cujubim (kosho). Nete Wāni e Yamēwa são Shanenāwavo; os outros seres gerados pela cobra não são gente, são bichos e não têm seção.

Tradução de Mário Peruano: Aí Topāne levou a mulher para a casa dele. Ela começou a ter filhos. A mãe disse a Topāne: "Essa mulher não presta, é prostituta, para que você ficou com essa mulher, meu filho?" Todo menino que Shetā Vekā tinha, quando ela (ele) saía, a sogra o comia. Quando ele perguntava pela criança, a sogra dizia: "Foi para ali". E a conversa ficava aí.

Explicação de Firmino: Topāne falou com a mãe que queria casar com Shetā Vekā. A mãe não queria o casamento, pois estava com vontade de comer Shetā Vekā. Topāne cuidou de Shetā Vekā e Shoma Wetsa não a comeu. Shetā Vekā começou a dar à luz gente, para Shoma Wetsa comer.

Tradução de Mário Peruano: Aí a sogra subiu no açaizeiro e de lá caiu. Mas não morreu não. Quando chegou disse: "Minha nora, não fique com raiva não, que agora nós vamos comer os civilizados". A sogra ficou que nem uma fera, com umas espadas debaixo do braço e matou muita gente, civilizados. Matava e comia. Depois, quando acabou com o pessoal, veio voltando para a casa do filho; encontrava anta, matava e comia. Quando chegou à casa, o filho perguntou: "Que é que nós vamos comer, mamãe?" Ela

respondeu: "Não sei, eu sei que vou comê-lo". Aí ela foi fazer precisão (defecar) e saiu muita carne de anta; foi mijar e saiu muita banha de anta.

Quando chegou, encontrou neto dentro de casa. O filho disse: "Mamãe, vã dar banho nessa criança". Ela levou a criança para o banheiro, espetou um espinho na cabeça, espetou todo seu corpo e fez mojica (carne cozida com algo para engrossar o caldo, como banana) da criança. A criança se chamava Noĩ Koa; era do sexo masculino.

Esclarecimentos de Firmino: Shoma Wetsa subia em vegetais altos para escutar o passarinho da noite (vãno); não pudemos entender bem, mas parece que esse passarinho indicava onde havia gente. De manhã chegava ao local indicado, matando as pessoas com as facas dela. Suas facas nasceram perto do cotovelo. O pessoal lhe batia com pau, jogava flecha, mas ela não morria. Quando alguém fugia para o mato, Shoma Wetsa peidava; o peido entrava no nariz do fugitivo e ele tossia. Shoma Wetsa assim podia localizã-lo e o matava. Depois de matar, Shoma Wetsa moqueava todo o mundo dentro de casa, e comia todos, não carregava. Os filhos de Topãne, ela os comia depois de matá-los. Toda vez que ela ia escutar o passarinho do alto de uma árvore, ela depois se jogava lá de cima e não morria: era como pedra. Ouvia o passarinho de noite e ia assaltar a casa indicada de manhã. Shoma Wetsa não comia civilizados; comia os Marũbo; não havia civilizados; estes sã aparecem no fim da história. Não ficou clara uma informação: se, cada vez que se abatia Shoma Wetsa, ela ressuscitava de novo, ou se aqueles que Shoma Wetsa furava com suas facas, ressuscitavam e eram abatidos outra vez, repetidamente, até morrerem.

Tradução de Mário Peruano: Aí Topãne pegou um pau para matar sua mãe; ele batia, mas ela aparava todos os cacetes com as espadas que tinha. Os cacetes terminaram, ele já estava cansado e pegou flechas; atirava nela, mas a velha aparava. O filho já estava cansado: "Vou ser degolado pela mãe". Apanhou um

tição de fogo e aĩ a velha correu. Aĩ a velha ficou mais calma, não queria mais matar o filho. O filho ficou às boas com ela. Disse: "Minha mãe, vou cavar um buraco para enterrar a senhora". Então saiu para a roça com a mãe. E lhe disse: "Minha mãe, vai para ali". Aĩ ele derrubou um tronco seco de envireira (chae ka-ro). O pau caiu em cima da velha, mas ela o despedaçou todinho com as suas espadas. Pegaram a lenha (assim obtida) e a levaram para o buraco.

O buraco era no terreiro. Fizeram fogo dentro do buraco e começaram a dançar em volta dele. Dançavam Topãne, a irmã dele e a velha. Ele começou a botar uns paus na frente, para ver se derrubava a velha no buraco. Mas a velha pulava. Num pulo que deu ia cortando o filho com a espada. Aĩ ele falou: "Mamãe, eu ia derrubando a senhora dentro do fogo, não era porque eu queria não, foi casualmente". Aĩ a velha ficou com cuidado, porque sabia que o filho queria matã-la. Então ela disse para a filha dela, que se chamava Kencho: "Meu filho quer me matar". Aĩ a velha deu uma mijada no fogo para apagã-lo, mas ele não apagou. Aĩ a velha falou: "Meu filho, como é que você quer fazer isso com ela (comigo), essa ingratidão?". Aĩ a velha falou muito sobre isso. Disse: "Bem, meu filho, você vai se deitar, aĩ você escuta uma voz que vai lhe falar. Você toma muito xarope de ayahuasca e se deita e escuta o que a voz vai lhe dizer". Quando ele se deitou, escutou o estrondo de uma coisa que detonou. Ele disse: "Puxa vida, sei que acabei com minha mãe".

Então escutou a onça esturrar e vir para a beira do fogo; o macaco-da-noite, o corujão, todo bicho da noite vinha para aquele buraco. Chegavam aĩ cantando. Quando o dia amanheceu, ele foi reparar: o lugar do fogo estava limpo, como se não tivesse nunca havido fogo ali. E daí machado, terçado, toca-disco foi gerado da velha.

A velha fez que morreu, mas depois ressuscitou de novo. A alma da velha enviveceu de novo. Aĩ veio trazendo muitos espíritos, que vinham dançando, enfeitados com olho de buriti, colares, penas. A irmã tinha caído no fogo junto com a velha e

vinha com ela. A velha chegou e disse: "Bem, meu filho, eu queria que todos se santificassem que nem eu, mas você fez essa ingratiidão e agora vai trabalhar que nem os civilizados velhos". Porque ela queria que todos virassem santos (yovē). Ela disse: "Bem que eu queria que todos se santificassem; esses que vieram comigo são anjos (vakā) que nem eu; fique aĩ meu filho". E ela voltou com os que tinham vindo com ela. Aĩ o filho correu para atalhã-la, para ver se ela voltava, mas não voltou; ela se tinha santificado. Ela foi para Shoma Wetsa, que deve ser Jerusalēm. Daĩ foram geradas todas essas coisas: negócio de avião, motor, tudo. Os civilizados começaram assim; e os Índios não sabem fazer nada de negócio de fábrica. Os civilizados ficaram com muita indústria e os Índios não têm indústria nenhuma. (Shoma Wetsa era o nome da velha que explodiu. O lugar Shoma Wetsa tirou o nome dela).

Explicação de Firmino: Topãne e sua mãe foram apanhar lenha; o pau seco caiu em cima da nuca dela, mas ela não morreu; o pau se quebrou. Ela se levantou. Shoma Wetsa ajudou a levar a lenha para o buraco. Também se pôs cera de abelha no buraco. Este não era no terreiro e sim dentro de casa. Topãne pediu a ela para ajudar Kencho a dançar. Kencho não era irmã de Topãne e sim de Shoma Wetsa. Esta parecia mãe (metal); Kencho era mole como nós. Kencho não matava, só comia gente. Enquanto Shoma Wetsa estava matando, ela ficava no mato; depois vinha para ajudar a comer. Topãne apanhou o cavador de pupunha; com ele bateu na perna de Shoma Wetsa e ela caiu perto do buraco, mas não dentro dele. Então Topãne bateu-lhe na coxa e ela caiu no buraco. Aliás, Topãne, depois da primeira tentativa, pediu à mãe que continuasse a dançar, pois não tinha a intenção de matã-la. Quando Shoma Wetsa caiu no buraco, Kencho correu. Topãne correu atrás dela, pegou-a pelo braço e a jogou dentro do buraco.

Quando caiu no buraco, Shoma Wetsa mandou Topãne ir embora para outra casa. Ele foi para a casa próxima, onde havia um shasho (pilão em forma de cocho. Não pudemos entender o que

Topâne fez com o shasho). Dessa casa ele escutou Shoma Wetsa falando; ela chamou os parentes dela: niro (macaco-da-noite), chĩ-chĩ (um pássaro noturno), shao txori (outro pássaro noturno), a onça pintada e a onça vermelha (todas as duas andam de noite); todos eram irmãos dela. Esses animais pegaram as cinzas de Shoma Wetsa e guardaram. Quando Topâne veio olhar, não viu mais as suas cinzas no buraco.

O espírito de Shoma Wetsa disse que ia buscar os espíritos dos filhos e filhas dele (Topâne vake yochĩ). Ela mandou Topâne ficar em casa; quando ela trouxesse os espíritos de seus filhos e filhas, ele não deveria pronunciar a palavra "civilizado" não; se a dissesse, ela iria embora de novo. Ele não deveria tomar ayahuasca de civilizado não; deveria tomar ayahuasca do txõtxõne (um passarinho). Topâne tomou desta última ayahuasca. Shoma Wetsa trouxe os espíritos de seus netos para a casa de Topâne. Este estava dormindo: Shetã Vekã estava dormindo. Shoma Wetsa veio e, com seus netos e netas, dançava fora da casa. Não entraram na casa não. Shetã Vekã falou para o marido: "Não durma, levante, Topâne". Ele levantou, escutou e disse: "Civilizado já chegou aqui em casa". A mãe dele escutou e disse: "Eu não sou civilizado". E foi embora. Topâne correu atrás e pegou o espírito de um filho dele. Os outros foram embora com Shoma Wetsa. Foram para onde vocês moram, Europa... Shoma Wetsa é fábrica, faz tudo: espingarda, fazenda, caminhão, avião, miçangas.

Só os filhos de Topâne viraram civilizados; eram do tamanho de crianças de quatro a sete anos. Os filhos de Shoma Wetsa e os estranhos que ela comeu não viraram civilizados. Em outro momento de suas explicações conta Firmino que, quando Shoma Wetsa chegou com os espíritos dos filhos e filhas de Topâne, Shetã Veka disse para o marido: "Topâne, levanta, vem civilizado!" Ele levantou, escutou e disse: "É civilizado". E explica Firmino: Civilizado é nawa, outra gente é nawa; aqui também há nawa: Isaac tem o nome de Wasi Nawã, Lauro é Isa Nawã (e note-se que, além de em alguns nomes pessoais, o termo nawa também aparece nos nomes das seções).

Curiosamente Firmino nos fazia perguntas sobre o mi to, perguntando-nos se fora Shoma Wetsa que fizera a pólvora ou se fora outro, se na cidade ninguém dizia nada de Shoma Wetsa. Enfim, se Shoma Wetsa dera origem aos civilizados, nós deveríamos saber algo sobre ela, pensaria ele.

2. Animais, astros e civilizados

Essa versão e seus comentários deixam patente desde logo que o mito não trata apenas da origem dos civilizados, mas de um leque mais amplo de seres, todos oriundos da mesma mulher, Shetã Vekã:

- a) Animais de picada dolorosa e/ou peçonhenta, como lacraia (ni-vo), arraia (ivi), formiga de fogo (e), formiga preta (tsõt-sosi), formiga títica, mais de uma espécie de cobra (chanó e iko rono). Outros animais cuja relação com os anteriores ainda não está esclarecida, como alma-de-gato (tichka), peitica (mai tichka, em que mai significa "terra", logo, "alma-de-gato da terra", "alma-de-gato do chão"), cobra grande (vensha, isto é, sucuriju), uma espécie de pica-pau (txika), cujubim⁽³⁾.
- b) Seres celestes, a Estrela d'Alva (Nete Wãni) e Vésper (Yamé Wãni, ou abreviado, Yaméwa, em que Yamé significa "noite"), que os Marúbo não parecem identificar como um único astro, Vê nus. Nete Wãni tem um escudo de couro de anta branca: awã (anta) osho (branca) shakã (couro), como o chamou Eduardo Firmino confirma que o escudo dele é de couro de awã osho ou awã shavã (claro) e que o escudo de Yaméwa é de couro de va-kichi (escura) awã. Eles seguram seus escudos pela borda supe

(3) É digno de nota que alguns desses animais, como as corujas, a fabulosa "cobra grande" (termo usado pelo tradutor, ao invés de "sucuriju") ou, como seu próprio nome sugere, a alma-de-gato, são temidas também entre nós, por motivos de caráter sobrenatural.

rior. Quando Nete Wāni sai e atravessa o céu, fica claro (é dia), quando Yaméwa aparece a oeste, faz escuro (é noite)⁽⁴⁾. Afirma também que o pai deles era Shane Rono, a cobra amante de Shetā Vekā. Ao contrário dos seres anteriores são chamados de "gente". Supomos que ser "gente" (yora) para os Marúbo não equivale a participar da natureza humana ou ter forma humana, mas sim manter laços sociais, pertencer a uma seção, enfim, ser uma pessoa.

c) Os civilizados. Estes têm como pai Rane Topāne; os demais seres anteriores seriam filhos da cobra amante de Shetā Vekā.

Por outro lado, Shoma Wetsa, a sogra de Shetā Vekā, tem como parentes animais de atividade noturna: macaco-da-noite (niro), corujão, os pássaros chinchin e shao txori, onça pintada, onça vermelha.

Não dispomos de dados suficientes, entretanto, para inserir esses quatro conjuntos de seres num sistema de classificação Marúbo.

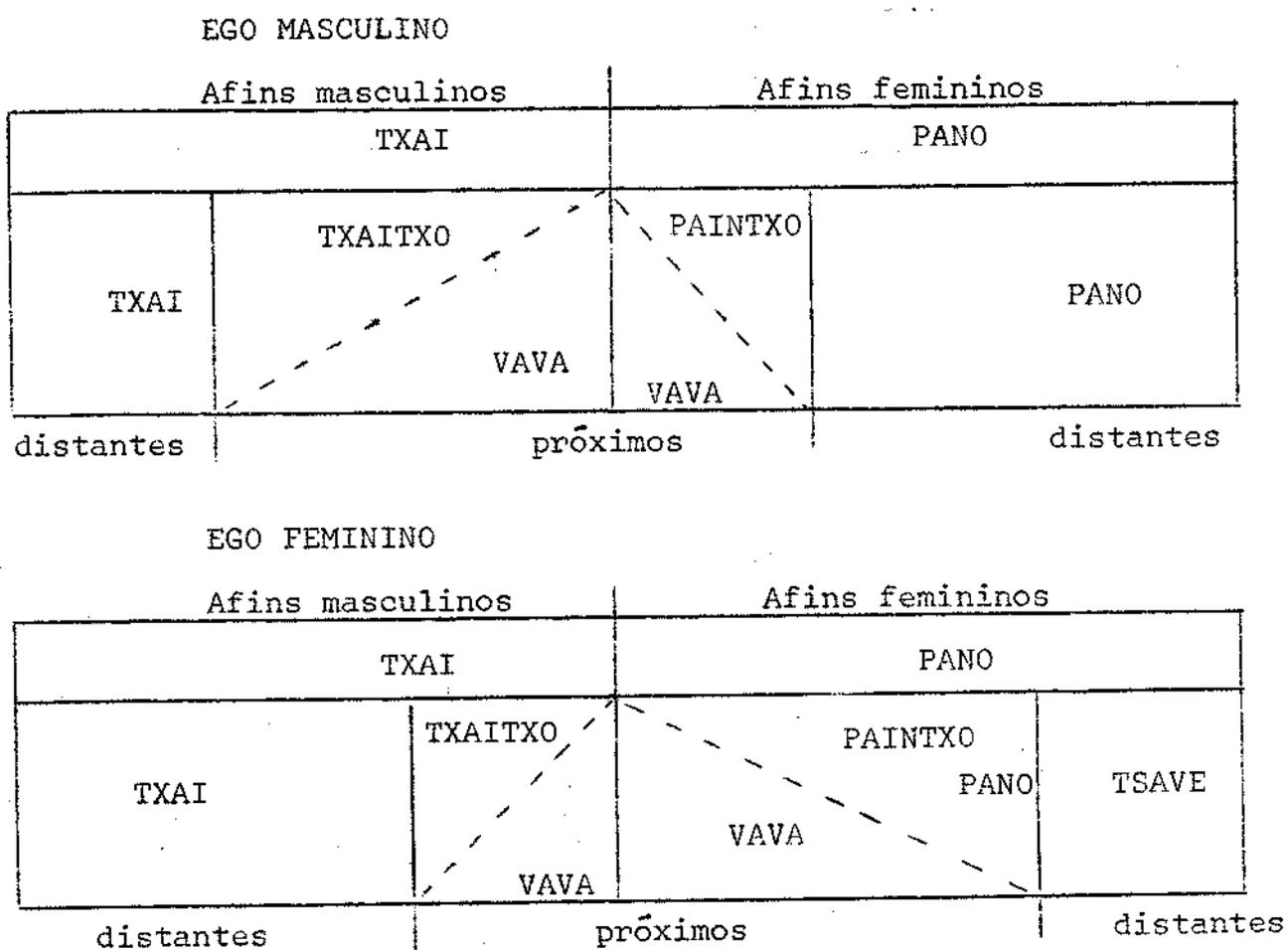
3. Relações de afinidade

Outro aspecto que merece atenção é o das relações de parentesco entre os personagens. Shoma Wetsa a princípio comia os próprios filhos, destino ao qual escapou apenas Rane Topāne; depois os filhos deste; finalmente incluiu também entre suas ví

(4) Antigamente os Marúbo usavam um escudo redondo chamado vitxi. Era de couro de anta, fêmea, que é maior que o macho, mais alto que um homem, e amarrado sobre um círculo de cipó minoshe. A essa armação davam o nome de minoshekia. Furavam as bordas do couro com osso de veado e o amarravam à armação com fio de tucum. Quando o sol esquentava, passavam óleo de anta no couro. Serviam-se desses escudos para protegerem-se das flechas, que não os atravessavam. Junto à porta da maloca, do lado de dentro ou de fora, ficavam alguns desses escudos.

timas estranhos ao grupo de pessoas com que vivia. O objeto de seu canibalismo vai se transferindo dos parentes para os não parentes. No ponto intermediário desse movimento estão os filhos (e provavelmente também as filhas) de seu filho, que deveriam ser chamados por ela de vava, que é um termo de afinidade.

Como voltaremos em outros pontos deste trabalho a lidar com relações de afinidade, parece-nos adequado abrir aqui um parêntesis para apresentarmos alguns esclarecimentos sobre a terminologia que lhes diz respeito. Os dados referentes aos termos de afinidade de que dispomos permitem-nos uma tentativa preliminar de ordenação, ainda que sujeita a futuras modificações, que resumimos no gráfico seguinte:



As duas principais camadas de cada quadro não correspondem a diferentes gerações, mas a níveis de inclusividade.

Quer-nos parecer que os termos mais gerais para os afins, tanto para Ego masculino como Ego feminino, são txai e pano, o primeiro aplicado a indivíduos do sexo masculino, o segundo, do feminino. Isso afirmamos apoiados naquelas informações que relatam genericamente as atribuições dos txai e das pano⁽⁵⁾.

Porém esses termos têm também um sentido mais estrito, que é o de outra gente, não parente ou mesmo, diríamos, afins distantes. Nesse sentido mais restrito é digno de nota que as mulheres incluem um número maior de laços sob o termo txai do que os homens, pois elas assim chamam inclusive seus primos cruzados patri e matrilineares, tendo-os como cônjuges preferenciais, sobretudo os primeiros. Com o termo pano ocorre justamente ao contrário, pois os homens o aplicam às primas cruzadas de ambos os lados, sendo as matrilineares as preferidas como cônjuges. No sentido restrito de outra gente, há ainda o termo tsave, de uso exclusivo de Ego feminino, e aplicado apenas a indivíduos desse mesmo sexo. Não sabemos dizer se, lingüisticamente, o

(5) Termos das gerações ímpares não foram incluídos no gráfico porque ainda não refletimos sobre a possibilidade dos denominados por alguns deles serem considerados afins. Esses termos são basicamente: ewa, koka, natxi e epa. Ewa inclui a mãe, que obviamente pertence a mesma unidade matrilinear de ego. Koka inclui o tio materno, também da mesma unidade matrilinear, mas pai da esposa preferencial. Natxi abrange a tia paterna, de outra unidade matrilinear e mãe do marido preferencial. Papa, possivelmente uma variante de epa, vem a ser o próprio pai de ego. Por outro lado, há de se levar em conta que os Marúbo parecem considerar mais a seção do que a unidade matrilinear e os integrantes das gerações ímpares são sempre de seções diferentes das daqueles das gerações pares.

Mas, ao se aplicar os termos txai e pano a estranhos, certamente não se considera a distinção entre gerações pares e ímpares. Nessas circunstâncias esses termos parecem ser equivalentes a wetsa ma marivi ou yora wetsa revi, isto é, "não parente".

Para um idéia da terminologia de parentesco Marúbo, consultar Melatti, 1977, p. 99-103.

termo tsave tem alguma relação com txai.

Entretanto, o termo txaitxo é claramente derivado de txai. É constituído deste vocábulo acrescido do sufixo txo, que se pospõe também a outros termos de parentesco, geralmente quando se aplicam a indivíduos que estão da segunda geração ascendente para cima. De fato, o termo txaitxo designa o avô materno e os irmãos deste, bem como os irmãos da avó paterna. Entretanto, esse termo também se aplica a indivíduos da mesma geração de Ego, isto é, a certos primos cruzados de Ego masculino sobretudo, de que falaremos mais adiante.

Do mesmo modo, o termo paintxo é constituído do vocábulo pano acrescido do sufixo txo. Aplica-se a indivíduos da segunda geração ascendente para cima, como a mãe do pai, as irmãs dela, as irmãs do pai da mãe. Entretanto, contrariamente a txaitxo, não designa ninguém na mesma geração de Ego.

Entre indivíduos do sexo masculino, o termo txai costuma ter uso recíproco; nas relações entre indivíduos de sexos opostos, a txai se responde com o termo pano. Já entre indivíduos do sexo feminino, o termo pano parece ser recíproco apenas quando tomado em seu sentido mais amplo; no sentido restrito, o termo polar que lhe corresponde é vava.

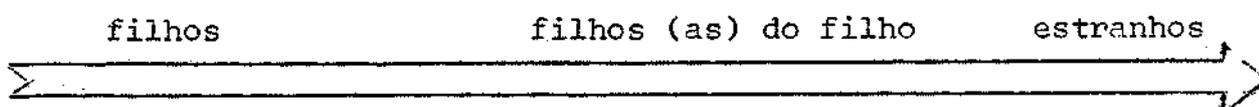
Aliás, vava é também o termo com que se responde às referências paintxo e txaitxo. Paintxo está sempre em geração superior à de vava. O mesmo não acontece com os termos pano e txaitxo, que podem estar na mesma geração de vava. Porém, quando indivíduos que se aplicam esses termos estão em gerações diferentes, o designado por vava está sempre na geração inferior.

Entretanto, quando a referência terminológica se faz entre indivíduos da mesma geração e de mesmo sexo, é um tanto difícil prever em que polo ficam os termos pano ou txaitxo e em qual o termo vava. No caso de indivíduos do sexo masculino, a tendência é denominar de txaitxo o primo cruzado patrilateral e

o marido da irmã, enquanto vava será o primo cruzado matrilateral e o irmão da esposa. Como dizem os Marúbo que o bom casamento se faz com a filha do koka, isto é, a filha do irmão da mãe, embora não neguem que também se possa casar com a filha da irmã do pai ou mesmo fazer troca de irmãs, essa maneira de aplicar os termos é coerente com o casamento preferencial. Entretanto, há exemplos que invertem essa aplicação, sem que possamos atinar com o motivo. Já que vava é o termo que se aplica ao filho (e filha) do filho (Ego feminino) e ao filho (e filha) da filha (Ego masculino), poder-se-ia supor que esse termo denominaria o primo cruzado mais novo, fosse ele o matrilateral ou o patrilateral, ou o cunhado mais novo, fosse o irmão da esposa ou o esposo da irmã. Mas exemplos etnográficos mostram que há vava mais velhos do que txaitxo. Enfim, não temos como explicar, por ora, essas exceções.

No caso de mulheres da mesma geração, os poucos dados disponíveis não nos permitem decidir sobre quem deve ser chamada pano e quem vava, se a prima cruzada patrilateral ou matrilateral, se a irmã do esposo ou a esposa do irmão. Também neste caso a idade relativa não parece ser o critério.

Retomando o exame do mito, lembramos que tínhamos observado que o canibalismo de Shoma Wetsa se desenvolverá na direção indicada pelo seguinte gráfico:



Esse gráfico vale apenas para os casos de canibalismo que efetivamente se consumaram, não se levando em conta os que ficaram apenas na ameaça, como a pretensão de Shoma Wetsa em devorar Shetã Veká. Esta era acusada de prostituta e, por isso, indesejada como nora. Por outro lado, a mãe de Shetã Veká também se recusava a ter a cobra como parceiro da filha, preferindo Nirõ Vimi e Nirõ Washmên como genros. Essa preferência sugere

uma graduação nas relações de afinidade — tal como já observamos na terminologia de parentesco e na progressão do canibalismo de Shoma Wetsa — dando-se preferência ao casamento com os estranhos mais próximos, ao invés dos mais distantes, supondo-se que os noivos preteridos de Shetã Vekã eram humanos e seu amante um animal, embora o nome Shane Rono sugira que pertencesse a uma seção.

O comentarista desta versão, ao referir-se aos dois noivos, admite a possibilidade da poliandria fraternal no passado, quando atualmente o que os Marúbo praticam é a poliginia, principalmente a sororal. Quanto a isso, o mito pode estar invertendo a regra atualmente seguida ou simplesmente acentuando a idéia, que supomos vigir, segundo a qual a mulher deve casar-se preferencialmente com o marido de sua irmã ou com o irmão dele, isto é, um grupo de irmãos distribui entre si um grupo de irmãs.

Assim como os noivos de Shetã Vekã eram dois, seu amante também se desdobra: é tanto a lombriga encontrada dentro de casa como a cobra surpreendida na samaúma. O mito sugere assim uma identificação, ou pelo menos a fraternidade, entre cobra e lombriga.

4. Seções e nomes pessoais

Em trabalho anterior, mostramos que os Marúbo estão divididos em unidades matrilineares exogâmicas (que talvez possamos chamar de clãs), cada qual constituída por duas categorias (melhor diríamos seções), correspondentes a gerações alternadas, de tal modo que uma inclui os indivíduos das gerações pares, enquanto a outra os das ímpares (Melatti, 1977, p. 92-99). A versão apresentada ou seus comentários indicam as seções a que pertencem alguns de seus personagens. Shoma Wetsa, por exemplo, era da seção dos Ninãwavo, e seu filho, Rane Topãne, era contado entre os Ranenãwabo (no trabalho citado indicadas respectiva

mente como seções 1 e 2 da unidade matrilinear F). Por sua vez, Shetã Vekã era da seção dos Varinãwavo (B1), sendo-se de esperar, portanto, que seus filhos fossem todos Tamaoãvo, também ditos Iskonãwavo (B2). Entretanto, os esclarecimentos de Firmino dizem que Nete Wãni (Estrela d'Alva) e Yaméwa (Vésper) são Shanenãwavo (A1), enquanto os animais gerados por Shetã Vekã não pertencem a nenhuma seção, por não serem gente. Quanto aos filhos dela com Rane Topãne, sua seção não é explicitada. Por sua vez os noivos de Shetã Vekã — Nirõ Vimi e Nirõ Washmên — eram Iskonãwavo, uma informação insuficiente, pois há várias seções com esse nome (A2, B2, C2, D2 ou E2; como Shetã Vekã era B1, a regra de exogamia eliminaria a possibilidade de os noivos serem B2).

Se atentarmos para os nomes dos personagens, vislumbramos interessantes questões. Registramos no artigo já referido que os nomes pessoais Marúbo podem vir precedidos dos nomes das seções a que pertencem seus portadores, embora tenhamos poucas informações a esse respeito e disponhamos de exemplos em que a seção do portador e o nome de seção associado ao seu sejam distintos (Melatti, 1977, p. 104). Rane Topãne, como já vimos, pertence à seção dos Ranenãwavo, concordando com o padrão. Com base nisso, podemos supor que o amante de Shetã Vekã, a cobra Shane Rono, pertença à seção dos Shanenãwavo, o que nos reconduz ao fato de os personagens Estrela d'Alva e Vésper estarem afiliados a essa mesma seção, portanto à de seu pai, ao invés, como seria de se esperar, da seção alternativa da mesma unidade em que está incluída a seção da mãe. Também é digno de nota que um dos filhos de Rane Topãne se chame Noïn Koa, em que Noïn significa "lombriga", animal cuja forma também tomava o amante de Shetã Vekã. Neste caso o filho nem mesmo se afilia à seção do pai, mas se relaciona de algum modo ao ex-amante da mãe. Em ambos os casos o mito rompe a transmissão matrilinear através de gerações alternadas, ainda que Noïn não seja nome de uma seção Marúbo. Quanto aos nomes dos noivos desprezados por Shetã Vekã — Nirõ Vimi e Nirõ Washmên — ambos se iniciam com o vocábulo Nirõ, que

pode ser uma flexão de Niro, que significa "macaco-da-noite", animal, segundo o mito, parente de Shoma Wetsa. Os noivos poderiam estar, por conseguinte, relacionados de algum modo com esta última. Esses dois homens poderiam ser, portanto, da mesma unidade matrilinear de Shoma Wetsa; porém, se nos ativermos ao rompimento acima notado que o mito faz com as regras Marúbo no que tange a nomes, poderemos supor que o pai desses homens (que não figura no mito) é que poderia pertencer à dita unidade matrilinear.

Bastante sugestivo é o nome da própria Shoma Wetsa. Se shoma quer dizer "seio" e wetsa, "outro", este nome poderia ser traduzido por "Outro Seio", o que não faz muito sentido, mesmo se considerarmos que a mulher assim nomeada tinha apenas um seio⁽⁶⁾. O termo wetsa, por outro lado, é componente da expressão que designa "parente" (wetsa ma, literalmente "não outro") e "não parente" (wetsa ma marivi ou yora wetsa reví), o que caracterizaria a heroína como o "outro" por excelência, a ponto de dar origem aos civilizados. Trazendo a interpretação para este rumo, faz sentido considerar que Shoma também é o nome que os Marúbo dão a certas mulheres sobrenaturais, cujas ações são descritas nos cânticos de cura⁽⁷⁾, durante os quais elas entram no corpo do doente, expulsando a doença e limpando-o. Fazendo um quadro comparativo das características das Shoma e das de Shoma Wetsa, podemos concluir que o nome desta última poderia ser interpretado como a "Outra Shoma" ou, melhor, "O contrário da Shoma":

(6) A este detalhe faz referência um outro nome pelo qual é conhecida esta personagem: Shoma Weshtia, isto é, "Seio só de um Lado". Ver nota 13.

(7) Mais informações sobre os espíritos chamados Shoma poderão ser encontradas em O Mundo dos Espíritos, tese de doutoramento, em fase de redação, de Delvaír Montagner Melatti.

SHOMA

SHOMA WETSA

- | | |
|---|--|
| . Jovens | . Madura ou velha |
| . Atacam as doenças com fogo | . Teme o fogo |
| . Limpam os corpos dos doentes | . Tem o próprio corpo cheio de carne, gordura e gases |
| . Entram nos corpos dos doentes para curá-los e limpá-los | . Mata suas vítimas humanas e as introduz em seu próprio corpo |

5. Exocanibalismo e endocanibalismo

A voracidade canibal que Shoma Wetsa e sua irmã, Kencho, vão progressivamente dirigindo contra os estranhos, se comparada com o extinto costume dos Marúbo de ingerir os restos dos corpos dos membros falecidos de sua própria sociedade após cremá-los, conduz-nos às reflexões de Pierre Clastres sobre a oposição entre exocanibalismo e endocanibalismo. Com base em levantamentos anteriores sobre canibalismo na América do Sul, esse Autor extraiu as seguintes características:

- "1. O exocanibalismo consiste em comer a carne assada, e não os ossos, do inimigo.
2. O endocanibalismo consiste em absorver, sob forma líquida, os ossos de parentes, e não sua carne.
3. O exo- e o endocanibalismo parecem excluir-se mutuamente" (Clastres, 1974, p. 310).

Na análise que postpõe a essa observação, Clastres mostra como os Guayakí do Paraguai fazem uma recombinação dessas características: eles comem a carne assada ou cozida de seus parentes, tal como os exocanibais fazem com os seus inimigos. Não obstante, as razões que dão para o seu comportamento são semelhantes àsquelas de outros povos sul-americanos praticantes do endocanibalismo: um modo de afastar a alma do morto, que ameaça os vivos. Isso permite ao Autor dizer que: "No nível do 'mito' a antropofagia Guayakí reflete o endocanibalismo, no nível ri

tual, o exocanibalismo" (Clastres, 1974, p. 320).

Delvair Montagner Melatti tomou várias descrições do antigo rito antropofágico Marúbo, sendo a mais substancial a que lhe proporcionou o jovem Benedito Dionísio, em dezembro de 1982. Este índio contou-lhe que, quando Nicolau (homem de meia idade) era pequeno, os Marúbo ainda comiam as cinzas dos mortos, mas este não, porque criança não devia fazê-lo, sob pena de sofrer inchação na barriga, febre, malária. Várias pessoas velhas ainda vivas chegaram a comer as cinzas dos mortos: Paulina, Carlos, João Tuxaua, Domingos (este falecido há poucos anos). Após morrer, a pessoa era lamentada por um dia e uma noite, através de choro (rona) ritual. O pai do morto chamava o txai deste para que tirasse lenha para fazer a fogueira no centro da maloca. A pano do falecido recapeava com terra socada o chão da maloca no lugar em que se ergueria a pira. O morto era colocado sobre esta, que, no processo de queima, se desfazia, levando o cadáver em combustão a descer para o chão. O cheiro do cadáver queimado se espalhava pela floresta e durante dois ou três meses não se encontrava caça, espantada por ele. A lenha era de envireira (chae) seca, que faz um fogo forte. Os txai e as pano do morto faziam pinturas corporais pretas, com jenipapo. Após queimar-se a carne, ficando só os ossos, os familiares do morto recolhiam numa panela de barro o seu tronco (costelas, espinhaço, peito, coração e tripas) e o colocavam encostado ao tronco de uma samaúma, para que o Shono Okevo Yové (shono significa "samaúma" e yové, uma determinada categoria de espíritos) levasse sua chinã natô (uma das almas humanas, a do coração) para o Shoko Nai (a segunda camada celeste, contando-se de baixo para cima), junto aos parentes (já falecidos) do morto. O peito e o coração não se queimavam bem, ficavam inteiros, parecendo que a "vida" (chinã natô) aí permanecia. As tripas não eram comidas, pois eram ruins (de sabor?); também não se queimavam, pois, devido a sua umidade, apagavam o fogo. As pano do morto recolhiam o resto dos ossos — braços, pernas e cabeça — e os pilavam no shasho (pi

lão de tronco de madeira escavado em forma de cocho, no qual se bate com uma pedra retangular); o pó assim obtido seria colocado numa sopa. Os homens, entretantes, saiam para caçar, trazendo qualquer animal que abatessem. Todas as malocas eram convidadas para o rito. As pano do morto raspavam a terra do recapeamento que tinha absorvido a água e a gordura do cadáver e as distribuíam para os presentes comerem. Essa terra não era misturada com outro alimento. Os ossos dos dedos da mão esquerda eram separados e colocados em três cestas (txitxã). Três homens levavam essas cestas, à frente dos demais participantes, caminhando ao redor do kaya naki (pátio interno da maloca) e cantando o mito do Vei Vai (vei significa névoa e vai, caminho⁽⁸⁾); trata-se de um caminho cheio de perigos pelo qual a alma procura atingir o lugar em que vivem seus parentes já falecidos, no Shoko Nai), a fim de que a alma (chinã natô) acertasse o caminho de yové (aqui o informante talvez se refira a caminhos específicos de algumas seções) e não ficasse parando no Vei Vai, comendo frutas (que a fariam ficar para sempre aí, transformada em outro dos perigos deste caminho). Enquanto carregavam as cestas, ninguém olhava para trás, nem quando saiam da maloca para tomar banho: iam cantando, para que a alma não voltasse para trás e ficasse sem vontade de continuar em frente, pelo Vei Vai, ao encontro de seus parentes no Shoko Nai. As cestas eram dependuradas sobre a porta. Se os participantes não respeitassem o morto durante a cerimônia, as txitxã balançavam-se sozinhas. Era sinal de que alguém iria morrer logo. Somente indivíduos de mais de dez anos eram cremados. Antes dessa idade os ossos são moles e o fogo forte os torraria, nada deixando. Os Marúbo não mais realizam a cremação porque os mais velhos a abandonaram e os mais novos não sabem fazê-la. Cremavam o morto porque tinham muita pena de en

(8) Vei também é o nome da camada celeste mais baixa (Vei Nai) e da camada terrestre mais alta (Vei Mai), esta em que vivemos. Um mito, contado pelo mesmo informante dez dias depois, faz referência à separação dos dedos do morto, após a cremação, que são guardados num cesto. Mas não diz se são da mão esquerda ou direita.

terrã-lo no chão, envolvido em panos. Ficariam pensando nele por muito tempo, no estado de sua carne, nos ossos que não podiam recolher. Ao comê-lo, pensavam pouco nele, pois sua carne estava na barriga (repare-se que esta informação em nenhum outro momento dá a entender que se comia a carne do morto). A pessoa sentia-se satisfeita por ter ingerido as cinzas do morto, pois sabia que ele fora cremado, comido. Isso amenizava a saudade. Após dois meses era esquecido com suavidade.

O mesmo informante um dia depois acrescentou que todas as seções participavam da sopa com os ossos triturados do morto. Todas as pessoas a tomavam, tais como os otxi, txai, pano, ewa, epa, txaitxo, do falecido. Os txai e as pano comiam muito da sopa, enquanto os familiares do morto o faziam com parcimônia. Estes, por outro lado, choravam muito, enquanto os txai e as pano, após comerem, paravam de chorar. A paca, animal escolhido para ser misturado à sopa (note-se que no dia anterior dissera que os caçadores traziam qualquer animal), tem a carne e o sangue fracos, carne macia e sem cheiro. A banana que entrava na sopa (note-se que no dia anterior dissera milho) era a pacovão (awá mani, em que awá significa "anta" e mani, "banana"). Benedito voltou a afirmar que as pessoas ficavam tristes quando sepultavam o morto, mas não quando comiam seus ossos e cinza, porque, tendo comido sua carne (note-se de novo a referência a ingestão da carne do morto, quando todo o restante da informação disso discorda), esta não se estragava. As mulheres grávidas e seus maridos, bem como as pessoas com filhos menores de seis anos, não comiam os restos do morto para evitar que as crianças se contagiassem com suas doenças. Após comer da sopa, não se devia arrotar (aeki), sob pena de provocar a morte de outra pessoa.

Convém notar que a enumeração das categorias de parentesco indicadas por Benedito como participantes do repasto fúnebre não é exaustiva, uma vez que também afirma que todos participavam. Dentre as que explicitou, txai, pano e txaitxo já re

ceberam atenção no item 3 deste trabalho. Aliás, toda vez que o informante faz referência aos txai e às pano do morto parece tomar esses termos no seu sentido mais abrangente. Quanto aos otxi, trata-se dos irmãos mais velhos, os primos paralelos mais velhos, os irmãos da mãe da mãe, o avô paterno e seus irmãos (no caso da segunda geração ascendente, podem ser chamados por um termo derivado deste: ochtxo). Ewa pode ser a própria mãe, as irmãs desta e suas primas paralelas, e, acompanhado de sufixos, esse termo pode denominar certas parentas da terceira geração ascendente (ewatxo) ou da primeira e terceira descendentes (ewas-hxo). O mesmo acontece com epa: refere-se aos irmãos do pai e a seus primos paralelos e, acompanhado dos mesmos sufixos (epatxo, epashko) denomina certos parentes das outras gerações ímpares. O próprio pai é chamado de papã.

Notamos que, nas duas informações, ao referir-se às razões do endocanibalismo, Benedito fala em comer a carne do morto, o que destoa de toda a sua descrição. Pode ser que estivesse usando um modo, ainda que inadequado, de resumir numa expressão, o ato de ingerir partes selecionadas do corpo do morto. É digno de nota que na sua segunda informação conste o nome da febre provocada pela ingestão indevida dos restos do morto (shaõ vetsa) e o nome do remédio para curar a doença a ela associada (shaõ moka). Ambos os nomes contêm o termo shao, que significa "osso" (9).

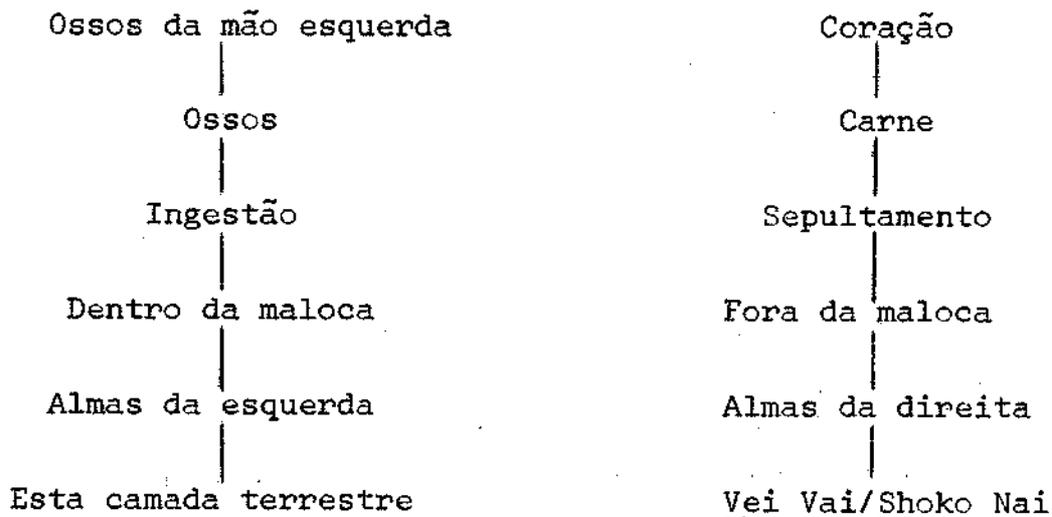
O jovem Benedito deu essas informações após consul

(9) Shaõ moka provavelmente é a mesma infusão de raspas de uma certa espécie de madeira tomada por criança afetada por febre, causada pelo fato de os pais terem participado do mingau com os restos de uma pessoa falecida. Havia também o remédio yorã txeshe moka (yora é "gente" e txeshe é "preto"), que se constituía de uma infusão de raspas de de casca de um vegetal tomada por criança com fraqueza causada por seus pais terem ingerido restos de gente preta no repasto funerário. Não se trata aqui de indivíduos de raça negra, mas de indivíduos, membros de sua própria sociedade, que os Marúbo consideram pretos, embora os exemplos apontados não parecessem, para nós, contrastar com a cor da pele dos demais Marúbo.

tar seus tios maternos Raimundo Dionísio e João Pajé. O primeiro desses tios disse a Delvair Montagner Melatti, uns vinte dias de pois, ao comentar um desenho feito em papel, que durante a cremação os participantes não usavam diademas de penas; somente as pano usavam um tecido sobre suas cabeças, cujos cabelos cortavam, enquanto os txai pintavam seus rostos com jenipapo, para evitar que morressem familiares seus. Após a cremação, retiravam os tecidos e a pintura. O coração do morto era retirado e dependurado junto à porta principal da maloca, onde ficam os bancos kenã. Enquanto ele aí estivesse, não se podia bater em sapopema, sob pena de ser picado por cobra. Depois o coração era enterrado junto às raízes grandes (sapopema) de uma samaúma, porque é boa (o informante não disse para que seria boa a samaúma). A cinza do morto era comida com a sopa, porque assim as pessoas não ficavam tristes, como aconteceria se o enterrassem. Durante vinte dias fazia-se uma cerimônia em que os participantes não dormiam, não sentavam, e andavam sempre em grupos, para se banharem, urinarem etc., porque a chinã nató (uma das almas do morto, a do coração) os estava acompanhando. Dançavam do lado de fora da maloca. Aquele que carregava a cesta com o coração ficava no meio de duas filas. Durante todo o tempo falavam (cantavam) para o chinã nató ir para o Shoko Nai, para não permanecer aqui na terra junto com seus parentes, para não comer frutas no Vei Vai. Ensinavam o caminho para a alma.

Há uma aparente divergência entre a descrição de Benedito e a de seu tio materno. O primeiro fala de cestas que continham ossos da mão esquerda do morto e com que se caminhava dentro da maloca; o segundo, de uma cesta com o coração do morto que desfilava do lado de fora da maloca. O primeiro nada diz do destino desses ossos após a procissão, se eram pulverizados e comidos como os outros; o segundo afirma que o coração era sepultado junto a uma samaúma. Mas ambos se referem ao fato de, em algum momento, as cestas serem dependuradas junto à porta, quando, segundo o primeiro, poderiam balançar sozinhas em represália a alguma falta de respeito para com o falecido, anunciando a morte

de mais alguém, ou, de acordo com o segundo, quando se devia evitar de bater em sapopema também sob pena de morrer mais um. Ora, como as informações de Benedito têm origem na de seus tios maternos, certamente elas são complementares. Possivelmente se realizava tanto o desfile dentro como fora da maloca, tanto com os ossos da mão esquerda quanto com o coração, fazendo a porta da maloca as vezes de uma importante fronteira. Sabendo-se que os Marúbo acreditam que cada indivíduo possui várias almas, as quais podem ser classificadas segundo se associem ao lado direito ou ao lado esquerdo⁽¹⁰⁾, podemos supor que esses dois espaços rituais, separados pela porta da maloca, teriam algo a ver com aquela classificação. O coração se relaciona claramente com a alma chinã natô, que tem por destino final a camada celeste Shoko Nai, a não ser que se perca no caminho Vei Vai. No rito ele representaria todas as almas associadas ao lado direito (no que tange ao coração, os Marúbo invertem a associação que fazemos entre esse órgão e o lado esquerdo). Por sua vez, as cestas com os ossos da mão esquerda representariam as almas associadas ao lado esquerdo. Poderíamos assim tentar traçar duas séries de associações paralelas, como no gráfico abaixo:



(10) Detalhes sobre as diversas almas que tem cada indivíduo se são apontados na tese indicada na nota 7.

As outras informações disponíveis sobre o antigo rito funerário são menos ricas. As oferecidas por Firmino à mesma pesquisadora em junho de 1978, concordam em suas linhas gerais com as aqui apresentadas. Mas vale a pena sublinhar aqueles aspectos em que elas as complementam ou delas divergem. Assim, ao invés de samaúma, diz Firmino que os restos de carne e lenha eram enterrados junto a um miratuá (komã), pelo fato de ser de madeira dura, de modo que os parentes (koka, natxi...)⁽¹¹⁾ do falecido demorariam a morrer, o contrário acontecendo se se pultassem perto de vegetal de madeira macia. Afirma também que a maloca não era abandonada após esses ritos, mas simplesmente se recapeava com terra batida o lugar da pira. A sopa em que se misturava o pó obtido com a trituração dos ossos era de carne de paca e milho.

As informações são unânimes em registrar que só as pessoas mais velhas participaram dessa cerimônia funerária, chamada Mákika, ou a viram. César resume a questão dizendo que no tempo dos peruanos (isto é, durante o primeiro contato com os civilizados, desde a passagem do século até a década dos Trinta) os Marúbo faziam a cremação dos mortos; no contato com os brasileiros (isto é, a partir de 1950) já não mais faziam. Acrescenta que seu falecido pai viu a última cremação, a de um rapaz. O missionário que atua há mais tempo junto aos Marúbo disse que o índio Abel vira a última cremação quando garoto. Logo, calculava o missionário, em 1978, que esse rito acabara havia uns 25 anos (cerca de 1950). Hoje, os Marúbo sepultam os adultos falecidos em cemitérios, ainda que segundo padrões próprios, diferentes daqueles dos sertanejos amazônicos. Mas as crianças parecem continuar a serem sepultadas segundo os costumes antigos, entre as raízes de um miratuá (komã).

Ora, há três aspectos do mito de Shoma Wetsa que

(11) O informante cita como exemplo de parentes: koka, natxi. Ver nota 5.

lembram o antigo rito funerário. O primeiro é o de que sua conduta evolui na direção da prática do exocanibalismo, com todas as características que costumam marcá-lo na América do Sul: morte intencional da vítima, que é um inimigo, ou pelo menos um estranho, e consumo de sua carne cozida. A versão apresentada refere-se aos efeitos da dieta de Shoma Wetsa, quando diz que ela defecou muita carne e urinou muita banha, mas de anta, ao invês de, como seria de se esperar, de origem humana. Alude também aos peidos com que provocava a tosse de suas vítimas, a fim de localizá-las. Uma informação de Benedito a Delvair Montagner Melatti diz que Shoma Wetsa comia todo o corpo dos indivíduos que matava, cozendo ou moqueando sua carne. Ela comia tudo, trazendo a carne na barriga e não às costas. Topâne lhe perguntava se não havia trazido carne. Ela então vomitava óleo e pedaços de carne na kentxã (cuia de cerâmica). Para conseguí-lo, deitava-se na rede e deixava suas costas aquecerem ao fogo, a fim de esquentar o que estava na barriga e fazer óleo. Ora, tudo isso dá uma idêia de que ela comia carne e gordura humana em abundância. O rito Marúbo, ao contrário, constitui um endocanibalismo, também conforme as características comumente apresentadas na América do Sul: ingestão de ossos de parentes ou de membros da própria sociiedade, dissolvidos em líquido. O rito Mákika poderia ser considerado puramente uma osteofagia, não fosse o detalhe do recolhimento e ingestão da terra que havia absorvido a gordura e a água do cadáver durante a combustão. Mesmo aí é curioso observar que, se os ossos, a parte dura e seca do corpo, são reduzidos a pó e dissolvidos no líquido de uma sopa para serem comidos, a água e a gordura são ingeridas sob a forma de pó, isto é, misturadas à terra que as absorveu; são assim como que artificialmente ossificadas. Em suma, o mito de Shoma Wetsa inverte o rito Mákika⁽¹²⁾ ou Maki aká.

(12) Em vista disso, pode-se levantar a suposição de que, se Shoma Wetsa invertia o rito, comendo a carne das vítimas, a parte associada à alma que tinha por destino o Shoko Nai, impedia-a de prosseguir pelo Vei Vai, guardando-a consigo.

O segundo aspecto a ser considerado é o de que a própria Shoma Wetsa é cremada, mas numa situação bastante distinta do rito normal. Ela não é colocada na fogueira após morte natural; ao contrário, é queimada viva; o chão da maloca não é recapeado, mas nele se faz um buraco. É a própria Shoma Wetsa e seu filho que preparam a lenha, ao invés dos afins; mas a lenha é de envireira (chae), tal como nas cremações normais. O filho, que é também o matador da mãe, não participa do restante do rito, após a cremação. São os animais noturnos, parentes dela, que vêm chorar e cuidar de seus restos.

O terceiro aspecto é também uma inversão do rito. Rane Topâne, ao invés de entoar os cânticos que ajudariam a alma de sua mãe a conduzir-se ao destino final no Shoko Nai, pelo contrário, a atrai ou pelo menos a espera de volta. Tratando-as, porém, de maneira inadequada, frustra a volta das almas de sua mãe e de seus filhos, as quais retornam, não para o Shoko Nai, mas criam para si algo novo, o mundo dos brancos.

A perda do acesso à indústria dos brancos, que os Marúbo sofrem desde que Topâne não se dirige de modo correto às almas de sua mãe e de seus filhos, é semelhante àquela com que arcaram por terem se recusado a aceitar do herói Roka as pupunhas gigantes que produziam o ano inteiro e o jenipapo cuja tinta faziam sair a pele, levando o usuário a retornar à juventude. Roka retirou-se da terra, estabelecendo-se no Shoko Nai. Os Marúbo só chegam a sua presença e gozam de suas dádivas após morrerem e somente se vencerem os obstáculos do Vei Vai.

Certamente isso é que teria associado sua alma às das pessoas que devorou, principalmente seus netos, unindo-as todas no seu destino, a civilização.

6. Shoma Wetsa: segunda versão

Certamente não exploramos todas as possibilidades abertas pela primeira versão — o fato de o corpo de Shoma Wetsa ser metálico deixamos intencionalmente para abordar mais tarde. Mas convém passarmos a outra, de modo a tentar obter mais luz sobre aspectos que começamos a discutir com respeito à primeira. A versão que vamos agora apresentar foi contada em junho de 1978 a Delvair Montagner Melatti pelo mesmo Firmino que fez comentários à primeira. A versão é precedida por uma informação obscura que relaciona Shoma Wetsa a um outro herói mítico, Oni Weshti, e que não reproduzimos aqui.

Nirō Vimi tinha uma esposa, Shetā Vekā, que namorava com a cobra, Yora Noĩn. O marido ficou zangado com ela. Shane Rono, o outro namorado de Shetā Vekā, que antes o marido não sabia. A sua mãe achou Yora Noĩn dentro da maloca, perto da palha da cobertura. Nirō Vimi capinava na roça, quando Shetā Vekā apareceu com Shane Rono. A mãe de Nirō Vimi ia varrer a chanēn (nome de cada recinto limitado por quatro pilares da maloca e utilizado por uma família elementar) de Shetā Vekā, mas esta dizia para (não) varrer sua chanēn. Encontra Yora Noĩn e grita para seu sogro, que o mata com o cavador, e joga-o no mato, tirando-lhe a cabeça. Quando Shetā Vekā volta da roça, encontra no caminho a cabeça de Yora Noĩn, e chora, sendo que a cabeça girava e dizia que tinha morrido. Shetā Vekā fica brava com a mãe de Nirō Vimi e diz que vai embora para outra casa. Nirō Vimi mata Shane Rono no galho da samaūma. Ele primeiro mandou Shane Rono descer, mas este tinha vergonha. Shane Rono disse para Nirō Vimi: "Meu irmão, estou aqui". Nirō Vimi respondeu-lhe que não era seu irmão. Nirō Vimi e seu irmão Nirō Washmā matam Shane Rono.

Shetā Vekā vai embora para Shoma Wetsa pela beira do rio. O filho de Shoma Wetsa era Rane Topāne ou Ewa Koā. Ewa Koa foi o nome que recebeu quando sua mãe foi jogada num buraco com fogo. Não é um nome bom. Rane Topāne tem um tapiri no galho,

come passarinho, matando com zarabatana (moka tipi). Ouviu os gritos de Shoma Wetsa, pedindo-lhe para matar Shetã Vekã. Shoma Wetsa come gente, igual a onça. Shetã Vekã não ouvia os gritos, sã Rane Topãne. Este vai ao encontro de Shetã Vekã. Esta diz seu nome e ele faz o mesmo. Ele quer manter relações sexuais com Shetã Vekã, mas esta diz que naquele momento não, porque está bo chuda (grãvida). Shetã Vekã pegou folhas da beira do rio, ke-shome, esfregou nas mãos e passou na barriga e entre as pernas, nascendo bastante cobrinhas (filhos de Yora Noĩn) da terra, da água, formiga de fogo (e), jararaca, passarinho shao posa, txika (pica-pau), pãska (um inseto), formiga tsõtsõse, cujubim, Nete Wani (Vênus), espírito da mata (Minchõ).

Depois Rane Topãne casa com Shetã Vekã e, apõs, vão para a casa de Shoma Wetsa. Depois de ver a mulher, Shoma Wetsa fica zangada com ela e quer comê-la, mas Rane Topãne diz que Shetã Vekã é sua mulher e ela desistiu de comê-la. Shetã Vekã acompanha o marido na caça, roça; ele não a deica com a mãe pa ra esta não comê-la. Shetã Vekã tem um filho que nasce grande e fica com a avõ, Shoma Wetsa, quando (aquela) vai caçar. Quando chegou, perguntou a Shoma Wetsa onde estava o filho, Noĩn Koa. Ela disse que estava por aĩ, mas jã o tinha matado -- junto com Kencho, sua irmã. Shetã Vekã chorava. Rane Topãne, com o cavador, queria matã-la (Shoma Wetsa), mas ela não morria. Ele estava zangado. Batia na cabeça (dela?). Rane Topãne jogou Shoma Wetsa contra os paus secos, de costas, mas ela não morreu. Rane Topãne desistiu de matã-la.

Pouco tempo depois ele teve outro filho, Noĩn Namash Koa, e pede para Shoma Wetsa não comê-lo. Rane Topãne vai caçar com a esposa, longe. Ao retornar, viu que Shoma Wetsa tinha comido o filho. Rane Topãne perguntou pelo filho e Shoma Wetsa disse que ele tinha ido esperã-lo com Kencho. Esta apareceu sozinha, disse que não estava com ela. Rane Topãne zangou-se com Shoma Wetsa, quis matã-la com o cavador, mas este quebrou-se. Ela não morre, ele desiste.

Pouco tempo depois, Rane Topãne tem outro filho,

Noĩn Koa, e pede para a mãe dele não matá-lo. Shoma Wetsa diz que não vai comer a criança. Enganou-o. Ele vai caçar longe. Quando regressa, Shoma Wetsa tinha matado o filho dele. Rane Topãne pergunta-lhe pelo filho e ela lhe diz que Kencho o tinha levado, para esperá-lo. Para enganar Rane Topãne, Shoma Wetsa colocou em seus cabelos as flechas pequenas do menino. Kencho chegou e disse que Noĩn Koa não estava com ela. Tinha morrido. Rane Topãne pegou o cavador para matar Shoma Wetsa, mas este se quebrou e pau também. Ele desistiu de matá-la. Rane Topãne pega um tijão de fogo e aproxima dos olhos de Shoma Wetsa. Esta tem medo do fogo.

Rane Topãne fez um buraco grande e profundo dentro da maloca. Cortou lenha. Atirava lenha nas costas da mãe, mas ela não morria. Shoma Wetsa tem nos cotovelos facas que, quando zangada, cortam Rane Topãne. Este diz para a mãe que não a tinha visto, por isso jogou a lenha lá. Shoma Wetsa não o cortou. Rane Topãne levanta e carrega a lenha para sua casa. Havia muita lenha no buraco. Fez fogo. Jogou um monte de senpa (uma resina) no buraco e acendeu o fogo. Rane Topãne mandou Shoma Wetsa dançar perto do buraco, junto com Kencho. Com o cavador Rane Topãne tentava jogar Shoma Wetsa, pelas canelas, dentro do buraco, mas ela furava o filho com o cotovelo de faca. Ela não cai. Rane Topãne disse a Shoma Wetsa que ele estava com sono e não viu o cavador bater nela; não ia jogá-la no buraco. Shoma Wetsa fica com raiva dele e diz que não vai mais dançar com ele. Rane Topãne pede para a mãe dançar mais com Kencho na beira do buraco. Toda a lenha havia acendido no buraco; aí Rane Topãne foi dançar com a mãe. Com o cavador Rane Topãne bateu na canela de Shoma Wetsa, derrubando-a no buraco. Kencho correu para perto dos kenã (bancos compridos junto à porta principal), mas Rane Topãne a pegou e a jogou no buraco, que queimou logo, mas Shoma Wetsa custava para queimar, era igual a aço. Quando o fogo estava bem alto e queimou toda a lenha foi que Shoma Wetsa queimou de vez. Shoma Wetsa disse a Rane Topãne que, quando fosse à roça, onde havia canale te (shasho, pilão em forma de cocho), embaixo dele, bem escondi-

do, ele iria ouvir o barulho do fogo a queimá-la.

Os parentes de Shoma Wetsa, nirō (macaco-da-noite), chinchin (um pássaro noturno), shao txore (pássaro noturno, canta), onça, yora vakā (pássaro noturno; yora significa "gente", vakā "alma"), choram sua morte. Na boca da noite a onça veio chorar dentro da maloca dele. O mesmo fez shao txore, chinchin. Por outro caminho chegou nirō para chorar dentro da maloca. Por outro caminho veio yora vakā para chorar dentro da maloca. Quando chegou de madrugada, pararam de chorar. Rane Topāne foi para a maloca dele; sua mãe não estava mais no buraco; não havia cinza nem osso, o buraco estava limpo.

Enquanto Shoma Wetsa queimava, dissera para ele que ela traria de volta o espírito do filho para Rane Topāne. O espírito de Shoma Wetsa foi embora. Rane Topāne foi tomar oní (aya huasca) para aguardar a volta do espírito da mãe e do filho, dentro da maloca. Ele cantava sentado na rede sobre o kenā e Shetā Vekā estava sentada no kenā. Fechou a porta. Quando os espíritos da mãe e do filho chegaram, trouxeram muitos espíritos de crianças. Quando Shoma Wetsa, Noĩn Koa e as crianças vêm chegando perto da maloca, vêm dançando e cantando alto, suam (soam?) muito. Vêm, vêm e chegam à maloca. Rane Topāne está dormindo, mas Shetā Vekā ouviu a zoada. Shetā Vekā diz para Rane Topāne não dormir que os civilizados estão chegando. Ele levanta. Shetā Vekā disse que era gente, mas civilizados, não eram Marūbo. Mas Rane Topāne disse que eram Marūbo, a mãe dele, não civilizados. Shoma Wetsa e as crianças, jovens, dançavam perto da maloca. Shoma Wetsa disse a Shetā Vekā que, como esta dissera que ela era civilizada, ia embora e não voltaria mais, junto com as crianças e Noĩn Koa. Rane Topāne tomou oní e saiu atrás da mãe; correu e pegou Noĩn Koa da mão de Shoma Wetsa, e o resto das crianças maiores vão embora, para o Noa Tae (noa significa "grande rio" e tae, "pê"; logo, foz do grande rio), onde o sol nasce, em São Paulo, onde tem fábrica. Aí fez os civilizados.

Enquanto Shoma Wetsa queimava no buraco, a cunhada (pano) de Rane Topāne deu-lhe o nome de Ewa Koā Topāne (Ranenā wavo), de brincadeira.

7. Questões suscitadas pela segunda versão

Se a primeira versão parece sugerir que o amante de Shetā Vekā se manifesta ora sob a forma de cobra, ora sob a de lombriga, a segunda estabelece claramente que os amantes são dois, um chamado Shane Rono (em que Shane sugere afiliação à seção dos Shanenāwavo, significando também a cor que inclui tanto o nosso verde como o azul, enquanto rono significa "cobra") e o outro Yora Noīn. O nome deste último é curioso, pois, se noīn, como já dissemos, significa "lombriga", yora quer dizer gente. Entretanto, como o próprio Firmino esclareceu nos comentários à primeira versão, nem todos os seres oriundos de Shetā Vekā são gente. Como tais seres teriam sido gerados por um desses amantes ou por ambos, temos gente a gerar não-gente. Naturalmente, traduzir yora por "gente" é estabelecer uma correspondência grosseira, que fica a esperar por um exame mais cuidadoso. Assim, yora, para os Marúbo, abrange não somente seres humanos, mas também certas categorias de espíritos. Por outro lado, apesar de os civilizados não serem afiliados a seções, nem por isso parecem deixar de serem incluídos entre os yora.

O fato de os amantes de Shetā Vekā serem dois, embora não se explicita a relação que mantêm entre si, ainda que o acesso à mesma mulher sugira a fraternidade, leva-nos a atenção para uma característica dos personagens deste mito: quase todos se apresentam aos pares, como irmãos do mesmo sexo. É o caso de Nirō Vimi e seu irmão Nirō Washmā, sendo que na segunda versão apenas o primeiro é explicitado como marido de Shetā Vekā; dos seres celestes Nete Wāni e Yamē Wāni; de Shoma Wetsa.

ao do segundo filho de Topâne. Assim, os termos Noïn e Koa, presentes em todos os nomes citados dos filhos de Topâne, seriam de um dos maridos da avó paterna, quiçá o próprio pai do pai.

A segunda versão inclui mais um ser entre os nascidos de Shetã Vekã, que é o personagem Minchõ, que os Marúbo trazem por "Curupira" e do qual narram vários mitos, em que ele se comporta como ser um tanto malévolo, grotesco e pouco inteligente.

Nesta segunda versão Rane Topâne faz uso de uma resina (senpa), deixando-nos na suposição de que o faz para tornar as chamas mais vivas. A senpa é uma resina guardada em pequenos potes de cerâmica, misturada ao urucu, sobre a qual foi entoado várias vezes um cântico de cura e destinada a sanar a moléstia correspondente. É aplicada, como se fosse uma pintura de corpo, sob a forma de pontos na parte do corpo afetada pelo mal. O comentário à primeira versão, ao invés de senpa, afirma que se pôs cera de abelha no buraco, que deve ter agido como combustível. Como tal deve ter atuado também, dada a natureza da urina

teria carne dura, talvez seja Choi, mãe de Shoma Wetsa, como está no início da terceira versão), Vo (citado na terceira versão como outro nome de Shoma Wetsa), Shãka (caranguejo), Kama, Rane, Tama (os dois últimos talvez correspondem a um só nome: Rane Tama Põchã, uma espécie de madeira), Sina, Vimi (Fruto), Mashe (Areia), Kena (madeira de que se faz os bancos paralelos). Dos citados, seriam mulheres, pelo menos: Shoï, Vo, Shoma Westã, Mashe, Kenã, Chowi, Kensho. Quanto aos maridos, ambos os informantes citam: Ovapei (folha dura da mata), Noïn Namesh Koa (minhoca mexendo na barriga; certamente seria o mesmo Noïn Namash Koa, um filho de Topâne na segunda versão; tendo havido algum lapso quanto a grafia ao termo Namesh).

Citados apenas pelo primeiro informante: Topoi Yavo Txama (o segundo informante cita apenas Txama, isto é, baixo relevo), Tapo Yavo Mane (na terceira versão há referência a Tapo Yavo Txama e Tapo Yavo Mane), Tapo Yavo Koa (o segundo informante cita apenas um nome que lhes corresponde, Yavo, isto é, fechar), Tamani, Rane, Kono. Citado apenas pelo segundo: Kepo (porta).

e Kencho. Os filhos de Rane Topâne nomeados nesta versão são três, mas têm apenas dois nomes: o primeiro e o terceiro se chamam Noín Koa e o segundo, Noín Namash Koa.

Na primeira versão o irmão de Niro Vimi se chama Niro Washmên e na segunda, Niro Washmã. Não sabemos decidir qual a forma correta, mas, se for a segunda, então ambos os irmãos têm nomes associados a vegetais, pois vimi quer dizer "fruto" e washmã, "algodão".

Nossa ignorância da língua Marúbo não nos permite resolver se o vocábulo Koa, que integra os nomes dos filhos de Rane Topâne é o mesmo Koã que faz parte do apelido aplicado a este último: Ewa Koã. Koã quer dizer "matar" e ewa, "mãe". Portanto, Rane Topâne é apelidado de "matador da mãe". Mesmo hoje, um dos Marúbo, portador do mesmo nome do herói, e pertencente à seção dos Ranenã wavo como ele, recebe o mesmo apelido. Se em Noín Koa o vocábulo em questão tiver o mesmo sentido, este nome significará "Matador da Lombriga", o que sugere ter sido herdado de um ascendente que tenha praticado esse ato, isto é, participado da execução de um dos amantes de Shetã Vekã. Mas informações tomadas no mesmo ano em que foi anotada a segunda versão indicam que um dos maridos de Shoma Wetsa se chamava Noín Namesh Koa⁽¹³⁾. Este nome é quase igual

(13) Em 1978, em ocasiões distintas após a anotação da segunda versão, Delvair Montagner Melatti registrou nomes dos irmãos e dos maridos de Shoma Wetsa, segundo informações do xamã Miguel e de César. Ambas as informações não são muito precisas. Quanto aos irmãos citados por ambos os informantes, seriam: Txoko (folha nova ou caranguejo da água), Kensho (de carne macia; tatu pequeno, parecido com canastra), Topã (que o segundo informante considera um apelido, não sabemos se da própria Shoma Wetsa), Panã Pakã Aya (Tem Lança de Açaf, personagem citado na terceira versão), Shasho Vakã (Olho de Pedra, mas literalmente "alma de pedra"), Poke (ou Poki), Shoma Weshtia (Seio só de um lado, que o segundo informante parece ter atribuído à própria Shoma Wetsa), Topâne (claramente um mal entendido, pois se trata do filho de Shoma Wetsa).
Nomes citados apenas pelo primeiro informante: Shof (que

de Shoma Wetsa, a mijada que ela deu no fogo, como conta a mesma versão.

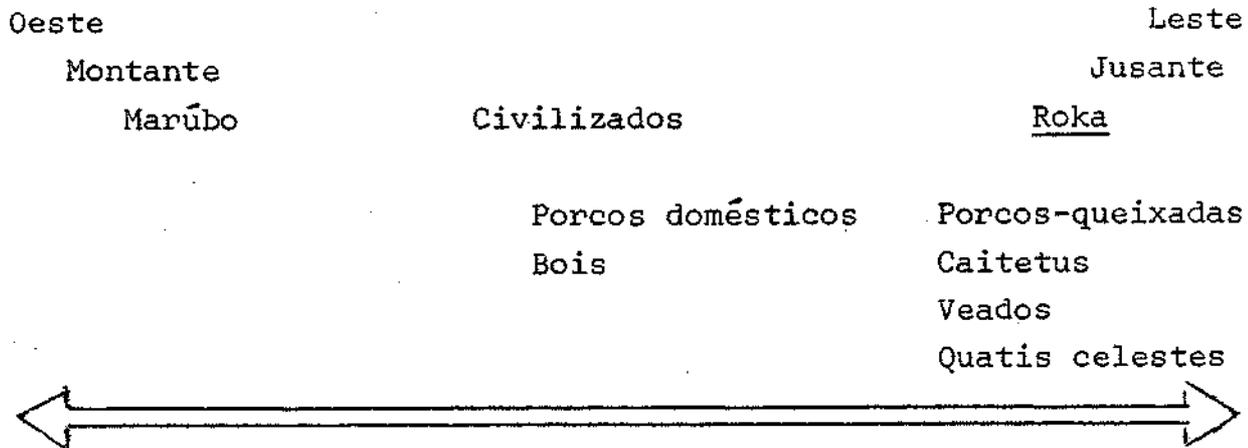
Rane Topâne, para aguardar o espírito da mãe, age, pelo menos parcialmente, como xamã, tomando ayahuasca e sentando-se numa rede disposta acima dos bancos compridos que ficam junto à porta principal.

Na segunda versão é Shetã Vekã que chama o espírito de Shoma Wetsa e os que o acompanham de "civilizados", enquanto Rane Topâne insiste em reconhecê-los como Marúbo.

Outro ponto a assinalar é que esta versão deixa ainda mais claro que somente o fogo podia acabar com Shoma Wetsa, único elemento que a atemoriza. Talvez porque Shoma Wetsa era como que de metal. Não obstante, sua irmã Kencho (cujo nome é o de um tatu pequeno, mas parecido com o canastra), era mole como qualquer outro ser humano, também é jogada no fogo, pois participava dos mesmos repastos canibais. O medo do fogo também pode ter relação com o fato de Shoma Wetsa, dado o seu canibalismo, ser comparada a uma onça.

O lugar para onde se dirige o espírito de Shoma Wetsa e os que o acompanham é o Noa Tae. Noa é o termo pelo qual os Marúbo designam rios muito grandes, como o Solimões, o Juruá. E tae significa "pê". Esse lugar, segundo o mito, ficaria a leste, que é a direção geral em que descem as águas dos citados rios. Ora, existe um mito Marúbo que conta como seres humanos se transformaram em porcos-queixadas após comerem os ovos do pássaro yawa chai (yawa significa "porco-queixada" e chai, "pássaro"). Há uma informação de Firmino que admite que, além de porcos-queixadas, houve também aqueles que se transformaram em caietetus, veados e quatis. Segundo ele, esses animais de origem humana não são os que vivem nesta camada terrestre, mas no Shoko Nai, junto de Roka, dos quais este se alimenta. Para aí chegarem, foram caminhando rio abaixo, foram indo, foram indo, até da

rem naquela camada celeste. Mas, admite Firmino, os bois e porcos domésticos que vivem em Manaus e Brasília⁽¹⁴⁾ também tiveram origem naqueles homens que comeram os ovos do pássaro mítico. Em suma, queremos apenas pôr em evidência que os espíritos indígenas que se transformarem em civilizados tomaram a mesma direção que os homens transformados em animais fizeram para alcançar Roka ou ficarem no meio do percurso junto aos brancos, tornando-se alimento daquele e destes.



8. Shoma Wetsa: terceira versão

Mas a versão mais complexa que anotamos foi aquela narrada pelo xamã Miguel, em meados de 1978, em língua Marúbo, e depois traduzida por César. Ainda que a tradução seja livre, uma vez que não foi feita palavra por palavra, mas por trechos ouvidos no gravador, o leitor notará como a versão, por ter sido narrada na língua original, e sob a forma de cântico, é muito mais rica. Os mitos Marúbo costumam ser cantados por um narrador, enquanto os ouvintes repetem, também cantando, cada frase que é entoada, como se fosse uma ladainha. No caso dessa versão, Miguel

(14) Os Marúbo fazem uma idéia muito vaga do que seja o Brasil e seu território. Brasília parece ser tomada aqui como uma cidade que fica a jusante de Manaus.

cantou-a especialmente para ser gravada, não tendo havido repe
tição dos ouvintes.

Ao iniciar-se o trabalho de tradução, em local dis
tinto daquele em que se fizera a gravação, um dos presentes, Ca
semiro, discordou do início da versão como tinha sido narrada
por Miguel, e ofereceu a sua:

Primeiro chamava-se um centro da terra (Rane Mapo
Nāko, em que Rane é uma alusão à seção dos Ranenāwavo, mapo é
"cabeça", e nāko é "centro", "âmago"). Nesse centro nasceu Choi
(do sexo feminino). No saco (útero) de Choi, esta se colocou es
puma de tabaco (Rane rome wakōshe, em que rome é tabaco e wakō
she, "espuma"), que virou criança. Nasceu Shoma Wetsa, mais sabi
da. Os filhos de Shoma Wetsa são os Ranenāwavo.

Em seguida César passa à tradução da narrativa de
Miguel:

Acabaram de nascer os Ranenāwavo e ficaram no lu
gar chamado Rane Mai Matō (mai é "terra" e matō, "colina"). As
sím eles faziam, os Ranenāwavo. Chamava-se Waka Chiwā Niāya (wa
ka é "água", "rio"; a terminação aya geralmente está presente
nos nomes de correntes de água). A tribo (seção) de Ranenāwavo
queria aprender desenho da água. Os homens falaram: — Nós vamos
tirar um talo de açai. A mulherada foi conseguir algodão. O ta
lo de açai chamava-se Rane panā tashe (panā é açai); outro cha
mava-se Rane shepā tashe. Para fazer lança (paka). Os Ranenāwa
vo saíram da água (Rane Mai, isto é, a terra dos Ranenāwavo, é
no fundo da água) e continuaram para o lugar deles. Aonde água
corre chamava-se Noa tepōcti (Noa é "rio grande", tepōcti é "fu
ro", isto é, uma corrente de água que sai de um rio e volta a en
trar no mesmo). Outra tribo tampou com folhas o furo pelo qual
passaram. Viram aquele furo tampado, não puderam passar, e vol
taram para cima. A tribo de Ranenāwavo falou que antigamente
usava dessas tampas em negócio de briga, de guerra. — Nós temos

que voltar aonde nós trabalhamos; quando eles esquecerem, nós vamos voltar de novo. -- Já muito tempo estamos aqui, já nos esqueceram, eles falaram. Aprenderam também Rane waka kene (kene é "desenho"). As mulheres que aprenderam. O desenho de tama (árvore) também aprenderam. Voltaram. Encontraram Tapo Yavo Txama e Tapo Yavo Mene (nomes de gente). Encontraram também Noĩn Koa (da tribo, isto é, seção dos Varināwavo, como os dois anteriores; esses são os nomes dos chefes). Estavam enfiados no toco da pedra (Rane Shasho boro, em que shasho é "pedra" e boro, "toco"). Aí os Ranenāwavo brigaram com os Varināwavo. Brigaram com as paka que tinham feito. Ranē Vo (do sexo feminino) foi na frente, encontrar briga. Vo vai dançando na frente da gente. Ela dançava segurando os peitos dela. Estava dançando no meio da gente. Vo tinha colocado faca nos dois cotovelos (faca é pashoti; era de aço, tinha nascido assim mesmo). Assim que ela fazia. Quando ela estava acabando gente, Tapo Yavo (não especifica qual dos dois) falou para ela. Todos os dois, Tapo Yavo Txama e Tapo Yavo Mene (este sabia falar de todo jeito) agarraram Vo. Seguraram-na. Agarraram homem também, irmão de Shoma Wetsa (Vo é Shoma Wetsa). O irmão de Vo chamava-se Pana Pakāya. Falaram com ela: — Nós já acabamos; vocês também acabaram e nós também acabamos; temos que parar com esta nossa briga. Aí pararam de brigar. Aí falaram com ela. Os Varināwavo e os Ranenāwavo ficaram todos num lugar que chama Noa Matō Wetsa.

Chamava-se Ranē Koa (é gente), que chamava-se também Ranē Topāne. Ranē Topāne falou que ele viu onde passarinho comeu fruta. E foi fazer assoalho para matar passarinho. Chamava-se sēpa itsa vimí o nome da árvore onde pôs assoalho. Aí ele subiu onde fez assoalho. Estava sentado e escutou.

Chamava-se Niro Vimi e Niro Kaso (de outra tribo, isto é, de outra seção). Niro Vimi queria casar com Shetā Vekā, mas ela não gostava dele. Ela gostava só de Shane Rono e Yora Noĩn. Então Niro Vimi e Niro Kaso mataram Shane Rono e Yora Noĩn.

Aí Shetā Vekā fugiu. Aí ela gritava, abeirando o

rio: — Aonde tu estás, Kene Kene Vesho? Ela estava gritando e Topāne escutou. Aí Topāne falou: — A minha mãe, ela escutasse aquele grito, ela ia lā (matar). Então Topāne pulou do assoalho e foi logo lā. Shetā Vekā gritou: — Shetā Vōsi Oni, venha comer-me; Shoma Wetsa kavo (kavo quer dizer "a tal de"), venha comer-me; venha comer-me como você come nāwa (o tradutor admite que nāwa, aqui, quer dizer "branco"): Aí Topāne correu lā e a encontrou. Ela estava gestante. Aí Topāne perguntou: — Você é de que tribo (seção)? Aí ela disse: — Varīn Vekā. Aí ela falou: — É como é teu nome? — Meu nome é Topāne. Aí ela falou para Topāne: — Topāne, não quer casar comigo? Topāne gostava de foder e pediu logo para ela (ter relações sexuais). Aí ela falou: — Não, Topāne, eu vou pensar primeiro. Aí Topāne a agarrou. Topāne queria fodê-la, mas ela tinha nos pentelhos dela formiga-de-fogo (e).

Chamava-se uma folha kamaēvo. Ela tirou aquela folha nova, esfregou e passou na vagina (vulva) dela. Quando ela fez assim, as formigas saíram para fora. Foram para o fundo da terra. Dos pentelhos também saiu o cipō kamā osho poko (kamā é "onça", osho, "branco", e poko, "cipō"). E ficou aí no cipō. Chamava-se meshka (um bichinho). Saiu também dos pentelhos. Foi para o Vari kamā pono (pono é "veia", "nervo"; Vari kamā pono, "veia de onça" associada à seção Varināwavo, parece ser nome, em linguagem ritual, para isīs pakā, um cipozinho, casa da formiga taracuā). Saiu Nete Wāni (o tradutor diz que o narrador pulou uma porção de outros seres que também saíram) e foi embora para o poente. (Acréscenta o tradutor que Nete Wāni e Yamē Wāni, quando nasceram, discutiram como deveriam se chamar. Como nasceram juntos, um chamaria o outro, mutuamente, de otxi, isto é, "irmão mais velho"; Nete Wāni disse que ia para oeste e Yamē Wāni disse que ia para leste; depois o tradutor se corrigiu, dizendo que para oeste iria Yamē Wāni). Nete Wāni (mas o correto é Yamē Wāni, corrige o tradutor) disse: — Eu vou matar vakīchi awā (vakīchi é "escura"; awā, "anta"); tiro aquele couro e faço vitxi (escudo), para levantar aquele vitxi para escurecer. 10

tradutor acha que o narrador se embaralhou de novo: fala do nas-
cimento de seres que deveriam de ter nascido antes de Nete Wāni
e Yamē Wāni). Nasceu também Nawā mera tama (nawa pode ser "civi-
lizado"; tama é árvore; certamente alguma árvore associada de
algum modo a civilizados). Saiu também Topa Rame. Saiu também
tichka (ticuā). Aí tichka falou: — In-ha! Quando gente morre,
tichka fala: — In-ha! Assim que tichka falava. Quando alguém vai
atrás da caça, tichka faz: — Tsis, tsis, tsis, eoi! Saiu de-
pois iwīn tavi (um pica-pau miudinho). Chamava-se Vari Tama Vema.
O pica-pau foi para o Vari Tama Vema. O pica-pau falou que, quan-
do (se) mata caça, pinga sangue: — Tões, tões! Assim que fala-
va o pica-pau. Saiu também shao posa (um pássaro). Shao posa
falou: — Quando (se) mata caça com filho, a gente mata aquele
filhinho com cacete na cabeça: poes, poes! Assim que
falava shao posa. Assim que ele saiu. Saiu depois o pica-pau (Va-
ri Voīn). Saiu daí onde ele nasceu e foi embora lá para o céu,
lá no lugar de Lua (Oshēn shovo ekote, em que Oshe é "Lua"; sho-
vo, "maloca"; e ekote, "área externa junto às portas da maloca").
No terreiro da casa de Lua tem um mamoeiro. Lá que foi morar o
pica-pau (era pica-pau desses de bico comprido). Ficou lá no lu-
gar dele. Saiu outro para o Nai Parori (sul; nai quer dizer
"céu") e foi para um tronco de ako (Vari ako; ako é a madeira de
que se fazem os trocanos; este pica-pau era outro Vari Voīn).
Ficou lá no lugar dele. Outro saiu e foi para o poente (era Ino
Voī; Ino é uma alusão à seção Inonāwavo. Ino voīn ficou no Ino
ako vorō (vorō é "toco"). Ficou lá no lugar dele. Saiu cobra (ro
no) também. Cobra foi morar debaixo da folha (mai ivā pei; pei
é "folha"), perto de um toco de terra. Nasceu também peskā (co-
bra). Saiu placenta de Topa Rame. Jogaram num buraco da terra.
Virou lama. Saiu também sucuri (vensha). Jogaram no fundo da
água. Saiu minhoca (noīn) também. Foi para o fundo da terra. Nas-
ceu cobra grande da água (vensha). Desceu também a placenta (sha
ma) de vensha. Jogaram na água (Rane waka shakīn). Virou ar-
raia (ivi).

Acabou de fazer isso, Topāne trouxe Shetā Vekā pa

ra a casa dele. Chegou lã, (disse) ã mãe dele: — Mamãe, eu achei uma mulher; eu não tenho nada, não tenho quem me ajude a fazer a comida, para cuidar minhas coisas; eu quero ficar com ela. A mãe dele falou: — Você tem sua prima; tem muita prima (pano ane) de você. Ela falou para o filho dela: — Você puxou outra tribo. Shoma Wetsa queria comer Shetã Vekã. Aí Topãne falou para a mãe dele: — Minhas pano não gostam de mim; por isso que achei esta mulher. Ranẽ Vo (Shoma Wetsa) falou para ele: — Se você casar com sua pano, seria bom; quando você puxou outra tribo, quando você tiver filho, eu não posso deixar criar. Assim que ela falou para ele. — Se casasse com sua prima, eu deixava criar seus filhos (o tradutor não sabe a que seção pertenceriam as primas de Topãne). Quando você tiver um menino, pode botar o nome de teu pai; agora, eu não posso deixar criar filho de você; você puxou outro sangue, eu não posso deixar você criar a criança; eu vou comer seu filho.

Atẽ que Shetã Vekã teve filho. Aí Topãne não quer deixar filho dele, com medo da mãe dele. Topãne sã andava com a criança. Atẽ que ele teve filho. Aí ele pensou. Quando o filho ficou grande, ele pensou em deixar com a mãe dele: — Agora ela não pode comer; jã estã grande; ela fica com pena dele. Quando ele saiu, disse ã mãe dele: — Mamãe, cuida de teu vava. Atẽ que saiu atrás de caça. Shoma Wetsa falou para Kencho (irmã dela): — Kencho, leva nosso vava para dar banho nele. Aí Kencho levou e deu banho na criança. Lavou, tirou sujo da criança, das mãos, dos pês, das unhas, tirou o sujo todo. Aí voltou com a criança. Aí Shoma Wetsa falou para ela: — Não ẽ assim não, Kencho; eu te mandei assim, olha! E pegou a criança e matou a criança, tocando-lhe a faca na barriga. Shoma Wetsa correu, pegou uma panela, botou fogo para ferver. Estava fervendo. Comeu a criança. Quando o pai da criança chegou, perguntou para a mãe dele para onde ela tinha ido. Ela falou: — Kencho levou a criança; ela estã brincando com Kencho. Shoma Wetsa chamou Kencho: — Traga o nosso vava. Aí Kencho chegou e não estava com a criança. Jã (a) haviam comido Shoma Wetsa e Kencho. Aí Topãne chorou com pe

na do filho dele. Acabou de chorar, levantou-se e pegou um txipã (cavador de terra). Ele deu na mãe dele. Quando ele deu nela, quebrou o txipã todo. Ela não sentiu nada.

Topãne estava chorando até que teve outro filho. Nasceu Noĩn Koa kavo. Cuidou de Noĩn Koa até que ficou grande. Aĩ Topãne falou com a mãe: — Cuida do vava de novo. Aĩ (ela) mandou Kencho de novo para levar a criança para tomar banho. Acabado de lavar, Shoma Wetsa matou a criança. Aĩ botou fogo, cozinhou e comeram o menino. Aĩ ela falou para Kencho: — Come logo que o nosso filho vai chegar. Ela foi. Aĩ chegou o pai da criança. Chegou e perguntou: — Cadê vava? Shoma Wetsa pegou um talo de coco e meteu no cabelo. Assim estava sentada Shoma Wetsa com o talo de coco. — Ele estava agorinha comigo, saiu agorinha, disse ao filho dela. Aĩ chamou Kencho: — Traga o nosso vava. Aĩ Kencho respondeu: — Espere aĩ, eu vou comer osso. Aĩ o pai da criança chorou. Pegou txipã e deu nela de novo. Sõ quebrou o txipã. Aĩ ele pensou: — Que é que eu vou fazer para matar a minha mãe? Aĩ ele pegou fogo e apontou para a mãe dele. Aĩ ela sentiu medo do fogo: fechou os olhos.

Topãne falou para ela: — Mãe, eu quero queimar senpa (resina). Aĩ Topãne saiu atrás de lenha e levou a mãe dele também. Aĩ ele colocou a mãe onde a lenha (pau) ia cair (ela não sabia). Quando derrubou o pau, ele foi em cima dela. O pau partiu-se todo. Quando partiu todo, ela levantou-se: — Meu filho, a lenha já está pronta. O filho correu para ela e disse: — Quase mato minha mãe! Aĩ ela levantou e falou para o filho: — Meu filho, quase me mata; se fosse outra mulher, tinha morrido. A lenha chamava-se Rane rorĩn karo (rorĩn é "louro" e karo, "lenha"). Aĩ ele disse para a mãe dele: — Mãe, faz um buraco para mim queimar senpa. Aĩ ela sentou na terra, na sala (pátio interno da maloca), deu voltas até que ficou um buraco. Aĩ ela falou para o filho dela: — Que fundura o Sr. queria? Aĩ ele disse: — Cava mais um pouco. Quando ela levantou, a fundura era mais alta que a altura de Shoma Wetsa. Aĩ ele falou: — Está bom. Topãne fez fogo no buraco. Acabado de fazer fogo, falou com a mãe

dele: — Mãe, eu quero queimar a senpa do vava; dança sô uma parte para mim, rodeando o fogo, no buraco que tem.

Shoma Wetsa levantou-se e foi dançando (a dança se chamava Mono Kaïn Koãí: saiu dançando). Shoma Wetsa pegou Kencho também, dançando com ela. Ela falou: — Quando a roça grande, assim como o urubu voando (explica o tradutor: referia-se a sua dança na sala grande, em torno do fogo). Assim saiu dançando. Shoma Wetsa estava dançando, cantando: — O nosso cabelo está sacudindo. Aí ela disse assim: — Quando o açai tem olho, es poca e caem as flores (explica o tradutor: ela estava sabendo que ia morrer; não eram flores de açai, eram seus dentes que se iriam queimar; quanto ao cabelo balançando, referia-se ao vento do fogo que dava no cabelo, queimando; daqui para frente vai começar a cair no buraco). Ela disse: — Quando parte isã vaka, caem as flores de patauã (isã é "patauã". Explica o tradutor: referia-se também a seus dentes). Shoma Wetsa disse: — A árvore Rane tama pōchã tem um filho de arara que está falando: trã, trã, trã (explica o tradutor: referia-se ao filho que tinha no útero e que ia se queimar). Quando ela estava cantando, o filho dela deu-lhe uma rasteira com o txipã. Aí ela quase caiu. Aí ela correu e entrou no canto da casa (repã káin). Aí ele falou para a mãe dele: — Mamãe, eu estou ajeitando o txipã, para você não cair (explica o tradutor: o txipã não foi usado para dar rasteira, mas como alavanca); dança de novo para mim, que o fogo está acabando. Aí ela levantou-se e saiu dançando. Ela cantou de novo a frase referente a Rane tama pōchã: — O filho da arara está no Rane tama pōchã; falava: tãka y koia. Assim que ela falava e saiu dançando. Aí ela falou: — Uma árvore chamado acho tem água (Rane acho yora; explica o tradutor: referia-se ao fato de que, quando caísse no fogo, o calor faria sair suor de seu corpo). Ela dizia: — O caibro de Rane chiwã caía (explica o tradutor: referia-se aos seus braços, que iriam cair quando se queimassem). Assim ela falava e saiu dançando. Ela falou: — Um beija-flor que voa para a barriga do paxiubão (explica o tradutor: referia-se aos olhos dela, que iriam espocar quando queimassem).

Ela falou: — Rane mapo nāko ferveu (note-se que se refere ao lugar onde nasceu a mãe dela. Explica o tradutor: não era o barro que ferveu, mas sim os miolos dela, quando se queimassem). Ela falou: — A espuma da água escorria (explica o tradutor: eram as lágrimas que saíam de seus olhos, quando caiu no fogo). Aí Rane Topāne deu rasteira (explica o tradutor: meteu o txipā nas pernas dela e suspendeu) na mãe e jogou-a dentro do buraco.

Quando Shoma Wetsa caiu no fogo, Kencho saiu correndo. Topāne agarrou-a, arrastou-a e jogou-a no fogo. Shoma Wetsa falou para Kencho: — Urina, Kencho, nós vamos apagar o fogo, urina, nós vamos matá-lo também (queria matar o filho dela). Quando ela, Kencho, mijava, aí é que pegou fogo mesmo (o tradutor ouviu falar que a urina de Shoma Wetsa era combustol; a de Kencho, do mesmo jeito: ela comia gente). Topāne pegou senpa e botou no fogo. Aí o fogo aumentou mesmo. Uma folha, chamada vōko yavo txoko, nova, Topāne tirou e jogou no fogo. Aí deu mais fogo. Tirou outra folha, de bōki nawā (bōki nawā txoko é "mamona"). Botou no fogo. Deu mais fogo.

Quando aumentou fogo mesmo, Shoma Wetsa falou: — Meu filho, assim como outras mulheres têm dois peitos, agora eu, só um peito, eu criei você até ficar grande. Criei você, por que você me matou? Então, você matou por causa do seu filho. Eu vou buscar espírito (vaka oni kīn) do seu filho. Você não me chama nawa (branco, civilizado). No Nai Parori (sul) há ayahuasca. Chama-se txōtxō oni (txōtxō é um pássaro; oni, ayahuasca). Tire a raiz do txōtxō oni, traga, faça bebida. Tem também para o norte, chama-se yovē oni (yovē é uma categoria de espíritos), numa árvore chamada yovē tama, onde oni se pendura. Tire a raiz de yovē oni, faça ayahuasca para você beber até ficar deitado. Para o leste há nawa oni. Aquela raiz nawa oni você não pode tomar. Se você usar esta bebida, você me chama nawa. Aí Topāne pensou: — Eu estou matando você, minha mãe. Shoma Wetsa falou para ele: — Vai embora; você vai entrar debaixo da pedra (shashō ewā shakā; shasho é "pedra", bem como a pedra retangular que serve de mão de pilão, e até o pilão de madeira em forma de

cocho; ewa é "mãe"; e shakā é "pele", "casca"); fica deitado e escuta quando acabar fogo (até acabar de queimar o corpo dela). Aí ela falou: — Você deitado, na escuta, meus parentes vêm me olhar, você não levanta mais até terminar aquilo.

Topāne estava deitado e escutou a cabeça de Shoma Wetsa espocar. Espocou o miolo e foi embora para a beira do Rane Waka. Virou barro. Espocaram os dois olhos e o fundo do olho foi embora para a beira do Rane Waka, num bando de anta(s) (explica o tradutor: não é anta não, é pedra). Virou buraco (daqueles buracos que se vêm na beira do rio). Saiu caroço do olho e caiu no fundo da água. Sairam os dentes também e foram embora para dentro do rio (Rane Waka). Espocou o fígado e (se) enrolou no galho de uma árvore (Rane komā mevi; koma é "miratuā"; mevi, "galho"). Foi embora para o poente. Foi embora lá para onde Roe Inka (roe é "machado"; inka, "inca") está. O fígado foi para o fundo da água no porto do Roe Inka. (O narrador falou em tāshā, espuma da água, mas o tradutor achou obscuro). O osso da coxa saiu, espocou, rebentou e furou uma paxiuba. Aquele osso foi embora para a água (Rane Waka). Espocou a tripa também. Foi embora para o poente. Foi embora para o fundo da água (Rane Waka). Virou barro, assim como pedra, mais durozinho. O cabelo saiu e foi para o fundo da água (Rane Waka). Sairam os dentes também e foram para o fundo da água (Rane Waka shakīn; shakīn é "fundo"). Espocou o fígado e foi para o sul e foi embora para o Vari Waka shakīn. Espocou o fígado. Foi para o fundo da água (Rane Waka). Virou barro. Saiu o osso do braço (úmero). Foi também para o fundo da água. Parou o fogo.

Quando terminou o fogo, quando anoitecendo, o caminho que tem, vem onça cantando, esturrando. A onça veio chegando aonde estava o buraco. Parou. A coruja (chinchin), cantando, também veio chegando. Parou onde o buraco está. Veio também outra coruja (shao txori; shao é "osso"). Parou. Outra coruja (yora vakā; yora é "gente"; vakā, "alma") também veio, cantando até aonde o buraco estava. Outra coruja (shepā kamā; kamā é "onça") também veio cantando e parou onde o buraco estava. Veio também

o macaco-da-noite (niro) cantando e parou onde o buraco estava. Saiu espírito bom (chinã natō) do coração de Shoma Wetsa e foi embora para o poente, aonde Roe Inka mora. Morou no fundo da terra. Saiu espírito (mechmi iri vakā) do lado esquerdo de Shoma Wetsa e foi lá para o Vari Waka, no fundo. Foi morar no fundo do Vari Waka. A casa dele é de tijolo (virou branco). Outro espírito (chinã natō) saiu e foi lá para baixo, para o fundo do Rane Mai (mai é "terra"). Saiu também espírito do lado esquerdo (mechmi iri vakā) e foi embora para o fundo do Rane Mai, morar lá num canto que há lá. A onça, as corujas, o macaco-da-noite, cantaram até de madrugada e pararam. O filho dela levantou de manhã cedo, foi olhar no buraco e estava tudo limpo, nem cinza nem nada. Aí ele pensou na mãe dele: — Eu matei minha mãe à toa. Assim que ele pensava e estava chorando.

Aí ele pensou naquilo que a mãe disse sobre ayahuasca quando morreu. Pensou: — Vou fazer assim. Fez bebida de ayahuasca (yovē oni). Quando estava bebendo, pensava na mãe dele, e cantava como pajé. Pegou nawā oni tapō. Bebeu. Ele estava esperando espírito da mãe dele. Quando escutou uma zoadá de cantar. Vinha subindo do norte. Shetā Vekā estava embaixo da rede do marido dela, sentada. — Quando vier aquele pessoal cantando, você não pode chamar nawa, você fica calada até eles entrarem, ensinou Topāne à mulher dele. A tribo que vinha subindo vinha falando. Usavam chapéu de flor de flecha (Rane tawa oa; tawa é cana de fazer flechas; oa, flor) e falavam. Vêm chegando ao terreno, cercado a casa. Aí Shetā Vekā falou para Topāne: — Olha, Topāne, branco está chegando, veio matar-nos. Quando falou assim, chamou nawa, eles pararam de dançar, ficaram escutando. Os espíritos falaram para ele: — Bom, vocês nos chamaram de nawa, então nós vamos voltar daqui. Voltaram. Topāne levantou(-se) atrás (deles). Topāne foi correndo para cercá-los, mas já tinham passado.

Os espíritos estavam enfeitados de contas. Tiraram as contas (rane) e jogaram no fundo da praia. (Esses espíritos eram yovē). Jogaram também (as) lança(s) no fundo da água (Rane

Waka shakīn). Usavam aqueles chapêus de conta. Tiraram e penduraram na água. Tiraram a(s) saia(s) e penduraram no toco do Rane Mai vorō. Virou cobra (Rane vensha). Tiraram txitxā (assim como chapêu de palha; é o nome de uma cesta) e penduraram no caibro de embaūba. Virou ninho de japiim (txanā na). Tiraram Rane mōti (mōti é gomo de taquara, dentro do qual se pulveriza o tabaco; se pequeno, usado para guardar tabaco). Colocaram na beira do rio. Virou socō (Rane akā). Também tiram Rane vonāti (maleta) e colocaram na beira do Rane Waka. Colocaram mōti em cima da praia. O mōti virou Rane txana (japiim). Penduraram o enfeite de conta num toco de lança (paka). Usavam pena de arara, tiraram e penduraram no Rane Tama mevi (tama é "árvore"; mevi, "mão", "galho"). O enfeite de saia de algodão, tiraram e colocaram na beira do Rane Waka, num toco (Rane kenā vorō; kenā é a madeira de que se fazem os bancos compridos do mesmo nome). Foram dançando. O olho de tao (paxiubão), colocaram num caibro da água, pendurado. Tiraram a barriga do Rane tao e colocaram no fundo da água. Tiraram também a barriga de matsi tao (matsi é "frio") e colocaram no canto da água (ene parō wetsa; como um buraco no barranco; ene é corrente de água). Usavam uma tala de paka (taboca) para enfeitar (assim como revólver); tiraram também e colocaram no caibro da água (ene meā wetsa). Aprenderam Rane kayō vana (português, peruano, inglês... Vana é "idioma"). Mataram Rane txasho (veado), tiraram aquele sangue coalhado e colocaram na beira do barranco, quase assim como o tipo ouro (explica o tradutor: por isso é que vai virar ouro). Virou machīn mechki (pedra; que tem ouro no meio, explica o tradutor; machī é "areia"). Mataram Rane awā (anta). Tiraram uma banda da anta e colocaram na beira do rio. Assim que eles faziam. Mataram tāka nawā (arara), tiraram o rabo e colocaram no fundo da água. Tiraram também o filho de tāka nawā e colocaram no canto da água. Mataram para tete (gavião), tiraram-lhe (o) rabo e colocaram no fundo do lago. Tiraram as contas (paoti) e colocaram em cima da praia (Rane machī matō). Usavam dente de onça (Rane kamā sheta; kama é "onça"; sheta é "dente"); jogaram em cima da praia também. Usavam olho de onça

(Rane kamā vero; vero é "olho"). Colocaram na beira da água. Mataram Rane shawā (arara), tiraram-lhe o rabo e colocaram por cima da orana (katsō pei; pei é "folha"). Virou shekē (tiçú açu). Mataram Shane Shawā, tiraram-lhe o filho e colocaram embaixo da orana (grandes folhas que ficam à beira d'água). Tiraram também Rane shoīn (o tradutor não sabe seu nome em português) e colocaram no fundo da água; virou pirarucu (o cântico repete esta última frase). Continuaram descendo. Partiram uma banda de árvore (Rane tama) e colocaram no fundo da água. Partiram um talo de tama e jogaram no fundo da água. Tinham enfeite chamado Rane mōti (gomo de taboca) enfeitado com pena de arara (Rane shawā). Jogaram no fundo da água. Viraram peixinho (verōchi, de rabo encarnado). O enfeite de Rane shawā renā (renā é "pena miúda"). Colocaram no canto da água. Virou verōchi. Continuaram para baixo. Mataram cobra (Rane nono). Colocaram o filho da cobra no fundo da água, num buraco que tem (nem o narrador diz e nem o tradutor sabe o que virou; este supõe ter virado pacu). Tiraram uma folha de pupunha, colocaram no buraco do fundo da água. Virou bo dō. Colocaram também enfeite de Rane paka tosha (tala) no buraco e virou pacu. Era assim que eles faziam.

9. Questões suscitadas pela terceira versão

Esta última versão difere das anteriores em alguns aspectos. Um deles é a introdução de um termo, geralmente Rane, antes dos nomes de pessoas, animais, objetos, acidentes geográficos. Rane (que quer dizer "conta") é uma clara alusão à seção dos Ranenāwavo, a que pertence o personagem Rane Topāne. Em número menor de vezes aparece o termo Vari (isto é, "Sol"), que se refere à seção dos Varināwavo, a que está afiliada a esposa daquele, Shetā Vekā. Desse modo, um rio, waka, não é simplesmente um rio, mas Rane Waka. Uma arara, shawā, não é uma arara qualquer, mas Rane shawā. Como em quase todos os mitos narrados em sua língua, com a anteposição aos nomes de termos que se referem sobretudo

a seções, os Marúbo como que multiplicam os seres, pelo menos na dimensão mítico-ritual.

Uma outra característica presente nessa dimensão é a de que os seres são compostos de partes tiradas de outros seres, e eles próprios podem ser decompostos de modo que seus pedaços sofram metamorfose. Esta versão narra como partes do corpo de Shoma Wetsa, em combustão, vão se destacando dele e se transformando em outros seres. O mesmo acontece com os ornamentos e objetos que os espíritos acompanhantes do de Shoma Wetsa vão lançando fora, ao se afastarem da casa de Rane Topâne e Shetã Vekã. A própria Shoma Wetsa nasce da espuma do tabaco.

Apesar de um mito cantado certamente possuir uma forma estereotipada, isso não impede que o narrador troque frases de lugar, faça omissões, repetições, engane-se, de modo que cada apresentação esteja sujeita a críticas, como acontece com as correções que o tradutor e um ouvinte fazem a esta versão que gravamos. Parece-nos, por isso, que no final da versão o narrador se esquece de dizer em que seres se transformam alguns pedaços de animais que os acompanhantes de Shoma Wetsa vão matando.

Esta versão elabora a narrativa de certos episódios ausentes nas outras, como a luta entre os Ranenāwavo e os Varināwavo. Ela pode servir de motivo à decisão de Shoma Wetsa comer os filhos de Shetã Vekã, pois aquela se ligava à primeira e esta à segunda das ditas seções, tendo sido, portanto, inimigas. A própria Shoma Wetsa reclama de seu filho não ter escolhido como esposa uma pano, referindo-se certamente às primas cruzadas próximas. Shoma Wetsa, portanto, come os netos porque eles são filhos de uma afim distante. Isso nos leva a acreditar que tanto a escolha matrimonial, como a seleção das vítimas de Shoma Wetsa para o seu endocanibalismo, e ainda a participação dos comensais e dos manipuladores do cadáver no antigo rito endocanibalístico dispõem os afins numa escala de proximidade. Mesmo na atualidade, os coveiros seriam os afins mais distantes.

Afins

Próximos

Distantes

Casamento

Canibalismo

A mesma guerra entre seções põe em evidência os nomes dos líderes Varinávavo, um dos quais é Noín Koa, o mesmo nome de um (ou mais) dos filhos de Topáne, que, aliás, não é apresentado nesta última versão. Neste caso, o nome desta criança teria sido transmitido de modo mais próximo ao da regra vigente entre os Marúbo: seria o nome de alguém da mesma unidade matrilinear do receptor, embora não da mesma seção, como seria de se esperar. Por outro lado, Shoma Wetsa diz a Topáne que ele poderia pôr no filho o nome do pai dele. Isso também faz parte da regra atual de transmissão de nomes Marúbo: dar ao menino o nome de seu avô paterno ou dos irmãos deste. Infelizmente, nenhuma versão indica a seção a que pertencia o pai de Topáne.

Esta versão nos informa também a respeito de outros nomes. Dá-nos, por exemplo, outro nome de Shoma Wetsa, Rane Vo. Indica-nos também outro nome de Rane Topáne, que é Rane Koa. Um dos noivos ou o irmão do noivo recusado por Shetã Veká tem nome diferente do apresentado nas outras versões: ao invés de Niro Washmén, é Niro Kaso. Apresenta-nos também o nome do irmão de Shoma Wetsa, Pana Pakáya. Um outro nome, que aparece também na primeira versão, é o atribuído a um dos amantes de Shetã Veká, Kene Kene Vesho, em que Kene pode significar "desenho". Não sabemos que relação possa haver entre esse nome e a preocupação dos Ranenávavo, nesta terceira versão, em aprenderem desenhos da água.

Esta terceira versão também deixa entrever que nem todos os seres originados de Shetã Veká saíram de seu útero. Uns, como a formiga-de-fogo, estavam nos seus pelos pubianos. Outros, como Topa Rame, sobre o qual não dispomos de outras informações que melhor o identifiquem, tinham placenta e, portanto, desceram

do útero. Ainda há o caso da arraia, que se originou através de uma terceira forma: é a metamorfose da placenta da cobra vensha.

Queimar a senpa de seu filho, isto é, supomos, a re sina sobre a qual se havia cantado para curar males do menino, serve a Topâne de pretexto para que Shoma Wetsa aceite partici par da dança em torno da fogueira. Mas a senpa serve ao mesmo tempo para ativar as chamas que destruirão o corpo dela. E a própria urina de Kencho é inflamável, como combustol (óleo die sel), porque comia carne humana, o que nos leva a supor que a urina de Shoma Wetsa era também inflamável.

A comparação da queima do corpo de Shoma Wetsa com o antigo rito funerário, que já fizemos, é reforçada por esta terceira versão: as almas de Shoma Wetsa se retiram justamente durante a presença, na maloca, dos animais parentes seus. É como se eles tivessem realizado os procedimentos rituais, já descri tos, que estimulam a alma a se afastar e tomar seu novo destino. Quando os animais se retiram, Topâne nenhum vestígio mais encon tra do corpo de sua mãe, o que sugere que os animais parentes te nham também comido seus ossos e sepultado as carnes não comple tamente queimadas. Mas Topâne não presencia esses acontecimen tos, porque, a conselho da própria mãe, fica escondido, do que se pode depreender desta versão, e que não está claro na primei ra, debaixo do pilão de madeira, em forma de cocho, emborcado.

Alguns trechos desta última versão nos oferecem e lementos que tornam os pontos da rosa-dos-ventos carregados de significação. Um desses trechos é constituído pelas instruções de Shoma Wetsa a Rane Topâne sobre os tipos de ayahuasca que de ve tomar e qual evitar para que possa aguardar o retorno do espí rito dela e de seu filho. Os dois sugeridos eram o yové oni, que ficava ao norte e o txõtxõ oni, ao sul. O proibido, o nawa oni, no leste. Mas ela não faz nenhuma referência a algum tipo de ayahuasca (oni) do oeste. Ora, yové é o nome que se aplica a es píritos de caráter sobre-humano que vivem em malocas, tal como

os homens, mas num mundo limpo, luminoso, sem doenças. São os es píritos visitados em suas malocas pela alma do xamã, possuindo, simultaneamente o corpo deste. Txōtxō é um pássaro, mas que não foi especificado. Nāwa quer dizer civilizado. Ora, Rane Topāne toma uma das ayahuascas permitidas, yové oni, mas bebe também da proibida, nawa oni, o que certamente leva a que seja pronun- ciada a palavra proscrita, fazendo-o perder o contato com o es pírito de sua mãe e aqueles que o acompanhavam.

Outro trecho que faz referência à rosa-dos-ventos é aquele que fala do destino das almas de Shoma Wetsa. Aliás é um episódio que apresenta uma correspondência muito estreita com o antigo rito funerário. Já mostramos que, apesar da variedade de almas que possui o indivíduo Marúbo, o rito parecia reduzi-las a duas classes, uma representada pelo coração e outra pelos ossos da mão esquerda. Ora, o mito somente se refere a duas almas de Shoma Wetsa, a boa, chinã natō, que é a do coração, e a do lado esquerdo, mechmi iri vakã. Infelizmente, por engano ou não do narrador, cada uma dessas almas é citada duas vezes e, em cada vez, toma um destino diferente. Na segunda vez em que são cita- das, ambas as almas vão para o Rane Mai, isto é, para a terra de algum modo associada à seção dos Ranenāwavo. Mas na primeira vez em que são referidas, a alma do coração vai para o poente, aonde Roe Inka mora, enquanto a do lado esquerdo vai morar no fundo do Vari Waka, em casa de tijolo, tendo entendido o tradu- tor por isto que virou branco, civilizado. Ora, como essa alma se transforma em civilizado, e como já vimos que a ayahuasca que tem o nome de civilizado (nawa) fica a leste, pode-se supor que tenha ido para esta direção. Ainda aqui há uma dificuldade: por três vezes se faz referência à explosão do fígado, que cada vez vai para um lugar diferente — Roe Inka, Vari Waka e Rane Waka — os dois primeiros cada um destino de uma das almas. Mas Vari Wa- ka é situado ao sul; teria havido um engano do tradutor na loca- lização de Vari Waka?

Temos, então, uma oposição interessante: a leste

(ou ao sul), os brancos e a oeste, Roe Inka, isto é, os incas. Se levarmos em conta que os Marúbo vivem perto do extremo oeste do Brasil, bem próximos à fronteira com o Peru, compreende-se que façam referência aos incas, embora não se disponha de elementos para saber a que incas se referem: se aos súditos dos imperadores indígenas pré-colombianos de que teriam tomado conhecimento através de povos intermediários; se a índios quechuas misturados à população colonial dos formadores do Amazonas; ou se aos caucheiros peruanos do começo deste século, muitos deles falantes de quechua, que penetraram nos altos cursos do Javari e seus tributários da margem direita. Entretanto, o que mais chama a atenção é que os incas não são chamados apenas de Inka, mas de Roe Inka, em que Roe significa "machado". Hoje o nome roe é aplicado aos machados de metal. Mas parece que os machados de pedra eram também chamados de roe, de koro roe, segundo uma anotação de Delvair Montagner Melatti. Mas, em cânticos de cura, pedra ou machado de pedra aparece com o nome de poste. A mesma pesquisadora também registrou uma informação segundo a qual o Naí Votē Ekitō é o lugar onde desaparece o Sol, no Rane Mai (há espíritos de tatu morando aí); aí moram os Incas, que são gente civilizada e que só o espírito do xamã vê; têm cidades e falam como os castelhanos. Anota ainda a pesquisadora que o Varín Vai (Caminho do Sol) passa pelo Shane Nai (uma das camadas celestes) e pela casa do inca (Naí Votē Ekitō). O mesmo tradutor da versão de que agora tratamos, ao traduzir um outro mito, Wenía, que trata do aparecimento da humanidade, ao dar com o termo Roe Inka, explicou: tribo de branco, americano, por aí assim, no oeste, onde é fábrica do machado. Esta explicação nos faz supor se tratar de machado de metal. O rio Javari, por sua vez, que passa a oeste das terras Marúbo, tem o nome de Roé Ené, algo como Rio do Machado. Assim, uma das almas de Shoma Wetsa, que tinha o corpo de metal (mane), vai para o lugar onde tem origem o machado, certamente o de metal. Como vimos, o lugar em que desaparece o Sol, segundo a citada pesquisadora, é o Rane Mai, ou seja, terra de algum modo associada aos Ranenáwavo, seção que

compõe com a de Shoma Wetsa uma mesma unidade matrilinear. Já a alma do lado esquerdo vai para o Vari Waka, certamente um rio associado de algum modo à seção dos Varinávavo, que foi inimiga, segundo esta última versão, dos Ranenávavo.

Um outro trecho da versão que faz referência a pontos cardeais é aquele que trata do destino das partes do corpo de Shoma Wetsa. De um modo geral, partes da cabeça, como miolos, olhos, dentes, cabelos, ou dos membros, como osso da coxa e, talvez, o úmero, vão para Rane Waka. Já as partes do interior do tronco, como o fígado e as tripas, têm um destino que devemos considerar mais demoradamente. O fígado é referido três vezes, e em cada uma com um destino diferente. Na primeira vez, enrola-se no galho de uma árvore e vai embora para o poente, para onde o Roe Inka mora, para o fundo da água do porto deste. Na segunda vez, vai para o sul, para o fundo do Vari Waka. Já na terceira vez, vai para o fundo do Rane Waka. As tripas, por sua vez, vão para o poente, para o fundo do Rane Waka. Apesar desses desencontros no que tange ao destino do fígado, vale a pena cotejar esses dados com a descrição do rito funerário já desaparecido. É digno de nota que aquelas partes, ainda que moles, pertencentes à cabeça e aos membros, cujos ossos eram pulverizados e ingeridos, vão todas para o Rane Waka. Porém, quanto àquelas partes do interior do tronco, que eram sepultadas, o mito diz explicitamente que vão para o poente. O fígado, numa das vezes, antes de seguir para o porto do inca, se enrola num galho de árvore que é justamente aquela (segundo uma informação, outras dizem ser a samaúma) entre cujas raízes se sepultava o tronco do morto: o miratuá, ao pé do qual, ainda atualmente, se sepultam as crianças. Certamente, as duas outras afirmações quanto ao destino do fígado e a conclusão a que se pode chegar de que o Rane Waka ficava no poente, como dá a entender o destino das tripas, enfraquece a dicotomia que estamos tentando traçar.

Podemos resumir o que dissemos a respeito dessas direções no seguinte gráfico:

parecidas entre si. Por isso, vamos apresentar apenas uma, a nar-
rada por Mário, em março de 1975, e traduzida por Mário Peruano:

Uma onça pegou uma mulher grávida. O pai da crian-
ça encontrou a mulher morta; e a onça tinha tirado a criança de
dentro, mas não tinha ofendido a criança, que ainda estava se bo-
lindo. O pai da criança a pegou e a começou a aquecer, que nem
se torra caroço de milho, para secá-la. A criança, depois de en-
xuta, ficou com o pai.

Quando a criança ficou do tamanho do Nato (um meni-
no então de um a dois anos, aproximadamente), começou a flechar
gafanhoto com flecha pequena. Depois de flechar o gafanhoto, ti-
rava a cabeça dele, espetava na flecha e saía dançando com ela.
Chegava perto da avô, dançando com a cabeça de gafanhoto, perto
da avô, e perguntava: — Vovô (paintxo), esses são os animais
que matou a nossa mãe? A avô respondeu: — Não, não foram os ga-
fanhotos que mataram sua mãe; quem matou foi a onça. (Aqui o tra-
dutor explica que não era uma criança sô; eram cinco). Não se
convenceram e pegaram o calango (shavo) e fizeram a mesma arruma-
ção: mataram-no, tiraram a cabeça e dançaram com ela. Pergunta-
ram à avô e ela disse que foi a onça. Não se convenceram ainda e
mataram o rato (maka). Fizeram a mesma arrumação. A avô disse
que foi a onça. Aí mataram a paca (ano). Saíram com a cabeça da
paca dançando e a jogaram perto da avô, perguntando: — Vovô,
foi este que matou nossa mãe? Ela respondeu: — Não, meus fi-
lhos, foi a onça. Aí mataram a cotia (mari). Fizeram a mesma ar-
rumação.

Pegaram um pau chamado kenā (o mesmo de que se fa-
zem os dois bancos paralelos que ficam junto à porta principal
da maloca; sem a casca, ele é muito liso), descascaram e fizeram
o pau escorregar pela ladeira, indo bater lá no remanso, no iga-
rapē, dentro da água. Aí começaram a brincar com o pau no reman-
so, no igarapē, dentro da água. Aí chegou a onça vermelha (kamā
ōchīn). Perguntou: — Que estão fazendo aí, bando de meninos ōh-
fãos de mãe? Aí eles disseram: — Espera aí, nós não vamos con-
versar com você agora não; espera aí. Aí pegaram as lanças de

les e enfiaram dentro d'água, já esperando a onça. Aí mandaram a onça escorregar: — Vai agora tomar banho, vê como é bom! A onça escorregou e caiu sobre as lanças, espetando-se. Aí os meninos a espertaram com outras lanças. Depois de matar a onça, tiraram a cabeça dela, o feto, o coração, o fígado, a banha dela. Aí enrolaram numa folha (folha de cocão).

Aí saíram com o embrulho debaixo do braço. Aí se toparam com outra onça, o irmão daquela que mataram, os cinco meninos. Aí a onça perguntou: — O que vocês levam debaixo do braço? Aí torceu o braço do menino para trás e viu que ali estava a outra onça e deu uma pezada (patada) nos peitos do menino. Aí o menino virou jaboti (shawe). Os quatro restantes correram. Levaram só a cabeça da onça.

Aí foram dançar com a cabeça lá aonde estava a avó deles. Aí jogaram a cabeça perto da avó e perguntaram: — Foi esse daqui, vovó, que matou nossa mãe? Aí a velha começou a chorar. Aí disseram: — Bem, a vovó começou a chorar, com certeza é parante dela; vamos esperar no banheiro. Aí foram esperar no banheiro (ponto da margem do rio ou igarapé onde se toma banho). Aí a avó não apareceu no banheiro. — Vamos esperar na privada. A avó não chegou na privada. — Vamos aonde ela está. Aí foram lá e meteram a peia (deram uma surra) na velha, para descobrir (para que ela contasse a verdade), até que mataram.

Depois que a velha morreu, disseram: — E agora, meu irmão, nós matamos nossa avó; era quem cuidava de nós, era quem fazia comida para nós; para baixo não podemos ir (para baixo é o nascente); vamos para cima (para cima é o poente). Aí foram para cima e chegaram no céu. Aí ficaram morando no céu. Aí disseram: — Bem, nossos irmãos, agora daqui não temos aonde nós irmos; nós matamos a nossa avó, mas aqui não vem ninguém atrás de nós. Aí ficaram morando aí para toda a vida. Por eles é que foi gerado Inonawavo.

O narrador e seu tradutor ainda forneceram alguns esclarecimentos complementares, que são levados em conta na análise que fazemos a seguir.

A versão que acabamos de reproduzir diverge apenas em detalhes com respeito a duas outras tomadas por Delvair Montagner Melatti: uma narrada por Abel, em março de 1975, e outra por Firmino, em julho de 1978.

O tradutor da versão apresentada nos afirmou que a avó das crianças era a mãe do pai delas, o que é apoiado pela versão de Abel, onde ela é chamada de paintxo, e pela terceira versão. Temos, então, neste mito, a mesma relação presente no de Shoma Wetsa, mas invertida: Shoma Wetsa começa por devorar os netos, para no fim associar-se a eles na transformação em civilizados; no que acabamos de apresentar, a avó começa como uma pretensa amiga dos netos, para no final ser morta por estes, pois, se ela não é mesmo uma onça, é parente da onça que matou a mãe deles, como denuncia o seu choro, ao ver a cabeça da onça abatida por eles. O comentário à versão apresentada assegura, entretanto, que a onça morta pelos meninos não era a que, na verdade, matara a mãe deles: era macho. A que matou a mãe foi a mesma que deu a patada num dos meninos: era onça pintada (kamã koïn). Diferentemente da versão apresentada, as outras duas afirmam que os meninos não somente mataram a avó, mas também mataram o pai.

É digno de nota que, tanto no mito de Shoma Wetsa como neste, há como que uma evitação em identificar de modo direto a avó paterna com a onça. Shoma Wetsa é comparada à onça e é parente da onça, mas nunca se diz que é a própria onça. A avó dos meninos que se transformaram em estrelas deixa entrever seu parentesco com a onça pelo seu choro, ao ver a cabeça da onça abatida pelos meninos e mesmo esta última não seria a verdadeira assassina da mãe deles. Aliás, este mito trabalha um desvelamento progressivo da identidade da avó paterna: todas as três versões citam na mesma ordem os animais que vão sendo abatidos pelos meninos, numa escala crescente de tamanho (com a possível exceção da paca antes da cotia), até chegarem à onça, parente da avó. A terceira versão troca o gafanhoto por um grilo e omite a

morte da paca.

Em ambos os mitos, entretanto, os netos acabam por se afastar de seu mundo: num se transformam em civilizados; no outro, em seres celestes. Estes últimos, os Rinkōvakevo, segundo diferentes informações, são identificados com o Talabarte de Órion, ou toda a constelação de Órion, ou com esta mais as Plêiades, caso não sejam todas as estrelas da região do céu em que se encontram essas constelações, apesar de terem sido, segundo a versão apresentada, apenas quatro os meninos que subiram. Para um dos informantes, são as estrelas miudinhas dessa região. O mesmo informante, Firmino, num comentário que precede sua versão, confirma que são muitas estrelas pequenas que se vêem juntas, à noite, e acrescenta que estão na camada celeste Shane Nai. Ao dar conta da origem de alguns seres celestes, este mito também cria mais um laço com o de Shoma Wetsa, no qual, os civilizados, bem como a Estrela d'Alva e Vésper, têm origem na mesma mulher, Shetã Veka, ainda que de pais diferentes.

Se Estrela d'Alva e Vésper são irmãos (ou meio-irmãos), tal como os civilizados, de animais de picada peçonhenta ou dolorosa, bem como de outros cujas características que motivaram classificação junto com eles não está muito clara, os Rinkōvakevo têm um de seus irmãos transformado em jaboti. Segundo o comentarista da versão, esse menino se chamava Kero e é por isso que se dá o nome de kero aos jabotis, quando são muitos. Se o mito faz com que quatro meninos sejam a origem de milhares de estrelas, faz também um só corresponder a uma porção de jabotis. Assim, a mãe dos Rinkōvakevo, como Shetã Vekã, tem uma grande quantidade de filhos nascidos de uma só vez; contrariamente a esta última, porém, a variedade de seres a que dá origem é menor: apenas estrelas e jabotis. Do mesmo modo que Estrela d'Alva e Vésper resolvem se chamar mutuamente de otxi (irmão mais velho), por terem nascido a um só tempo, diz o mesmo comentarista que o líder (kakáya) dos meninos Rinkōvakevo se chamava Kesho, mas não se podia considerá-lo como o mais velho, pois eram todos

de uma ninhada só.

Segundo ainda o mesmo comentário, rinko quer dizer "olho" (broto) de qualquer árvore. Logo, a tradução de Rinkōvakevo seria "filhos do broto" (vake é "filho" e vo, partícula que indica plural). Não temos como, com base em nossos conhecimentos atuais, oferecer uma interpretação desse nome. O comentário corrige a versão, dizendo que não se sabe como se originaram os Inonāwavo, que há várias explicações, mas admite que os meninos pertencem à "família" (seção) dos Inonāwavo. Neste caso, a mãe deles deveria ser da seção dos Nināwavo ou Kananāwavo (respectivamente G1 ou II, em Melatti, 1977, p. 93). Mas o comentário da versão assegura que ela era Iskoshāvovo, isto é, mulher pertencente a seção cujos homens são Iskonāwavo, portanto, de unidade matrilinear distinta das dos filhos. Por outro lado, ino quer dizer "onça"; diz uma informação que era o nome que se aplicava a esse animal antigamente, pois hoje se lhe aplica o termo kamā. Neste caso, a designação que se dá aos meninos é uma alusão aos parentes de sua avó paterna, ou a ela mesma, o que nos levaria a constatar que, tal como em algumas relações do mito de Shoma Wetsa, este também tenderia a desconsiderar a matrilinearidade. Porém, nem mesmo a avó paterna pertencia à seção dos Inonāwavo. Segundo o sempre citado comentário, ela era Rovoshāvovo, isto é, mulher da seção cujos homens são Rovonāwavo, à qual pertencia também seu filho (quando seria de se esperar que este fosse dos Satanāwavo, seção que forma com os Rovonāwabo uma unidade matrilinear). Se o espírito de Shoma Wetsa, acompanhado dos espíritos daqueles que devorou, finaliza por deslocar-se para baixo (leste), os meninos matadores da onça, portadores de um nome que lembra os vegetais (Rinkōvakevo), deslocam-se para cima (oeste), originando uma seção, ou a ela se afiliando, que traz o nome da onça (Inonāwavo). Em suma, no eixo leste oeste, Shoma Wetsa e suas vítimas fazem percurso contrário ao dos matadores da onça.

A afiliação da avó paterna dos Rinkōvakevo aos Rovonāwabo nos leva a mais um ponto de contato com o mito de Shoma

Wetsa. É que os Marúbo admitem que as almas dos membros da unidade matrilinear Satanáwavo-Rovonáwabo (sata é "ariranha" e rovo denomina um japu de bico branco), diferentemente das de outras unidades, deslocam-se para o Shoko Nai por um caminho distinto do Vei Vai, o Ene Vai, que é por dentro da água. Essa relação com a água nos leva a considerar a semelhança com a terceira versão do mito de Shoma Wetsa, em que os Ranenáwavo têm origem na água e os pedaços do corpo da heroína retornam à água. Note-se que, no mito de Rinkōvakevo, estes matam a onça atraindo-a para uma armadilha dentro da água.

O comentário que acompanha a versão apresentada diz que o nome da mãe dos meninos era Masinkāyātokoya (que não sabemos traduzir). Mas na versão de Abel, Mensenkayātokoya é o nome de um dos pais dos meninos, que é morto por outro pai (o que faz supor que a mulher tinha relações sexuais com os dois, pois os Marúbo admitem a possibilidade de um indivíduo ser gerado por mais de um genitor masculino); devido à briga entre os dois, a mulher corre para o mato, onde é atacada pela onça. A terceira versão relata que o marido bateu na mulher porque tinha namorado outro homem e ela vai chorando para o mato. Esse episódio, tratado de maneira diferente em cada versão, sem dúvida mostra ter como correspondente, no mito de Shoma Wetsa, aquele em que Shetã Vekã, recusando-se a seu marido (ou maridos) e vendo liquidados seus amantes, abandona a casa, procurando a morte, que encontraria, não fosse ela poupada pela interferência do filho da mulher canibal.

Em suma, as principais relações entre os personagens parecem ser as mesmas nos dois mitos. O principal ponto de divergência entre os dois, que origina desenlaces distintos, está no defrontamento entre mulher grávida que abandona o lar e a onça (ou a mulher canibal). No mito de Shoma Wetsa ela é poupada, mas não seus filhos; no mito de Rinkōvakevo, ela é morta, mas seus filhos se salvam.

11. As onças que se abstinham de carne

Creemos ter demonstrado que o mito de Rinkōvakevo trabalha com as mesmas relações de parentesco que o de Shoma Wetsa, invertendo-lhe, porém, o desfecho. A comparação entre os dois também reforça a identificação de Shoma Wetsa com a onça. Julgamos, portanto, de interesse, ainda que sob pena de nos alongarmos, apresentar um terceiro mito Marúbo, que lembra alguns dos itens trabalhados nos anteriores, embora dispostos numa nova recombinação.

Trata-se do mito chamado Kamã Wekô Akã (kamã é "onça"; os demais termos não sabemos traduzir). Apesar de dispormos de uma gravação do mesmo cantada por Américo em junho de 1978, julgamos que a versão que aqui apresentamos não se trata de uma tradução da mesma, porém outra narrada por Luís no mesmo mês. A dúvida decorre de insuficiência em nossas anotações.

Um homem plantou milho. Quando o milho estava grande assim (uns cinquenta centímetros de altura), veio uma onça. A onça comeu as folhas do milho. O homem foi ver a roça e viu que já tinham comido as folhas do milho. Ele fez uma casinha de palha para esperar e ver o bicho que estava comendo. Entrou na casinha. A onça veio, comendo folha de milho. Ele flechou e matou a onça. Tirou o fato e trouxe a onça para casa. Fez moquêm, fez jirau e pôs a carne da onça em cima.

Ele falou para a mulher: — Eh, mulher, o que você vai comer? Você não vai comer onça, porque está bochuda; é ruim. Eu vou por komo (arbusto cujas folhas miúdas são usadas como veneno de pesca) no igarapê para pegar peixe. Ele foi para o igarapê. A mulher ficou em casa. E pôs komo no igarapê.

O irmão da onça foi à casa do homem procurar o irmão dele. Ele estava chorando. Chegou lá na casa; a mulher estava em casa. Ele perguntou: — Meu irmão não passou por aqui? Ela respondeu: — Não, nós não vimos. São uma onça, que estava comendo milho; meu marido fez casinha, esperou, matou, fez moquêm

e pôs a carne aqui; está aqui. E mostrou o moquẽm. Ele ficou ca lado. Ele falou para a mulher: — Você tem muito mucuim, deixe -me olhar. A mulher sentou no shasho (pilão em forma de cocho) emborcado. Ele sentou com ela, olhando o mucuim do pescoço dela. Ela olhando de cabeça para cima. Ele mordeu o pescoço (garganta) dela. Quando a mulher morreu, ele levantou o shasho e a botou embaixo. E ficou na casa do homem.

As seis horas já estava escuro e ele deitou na rede do homem. Quando o homem chegou, vinha com peixe. Ele pensou que era a mulher dele: — Pois está aqui, mulher, o peixe para você comer. Ele entregou o peixe. O irmão da onça apanhou o peixe. E comeu o peixe cru. Depois pegou outro e pôs dentro do próprio cu. Depois pegou outro e comeu de novo. O homem o olhava e disse: — Rapaz, não é minha mulher! Havia quatro paka (lança) amarradas no natĩn (pilar). O homem pegou a lança. O irmão da onça correu na frente e o homem correu atrás. O homem escutou: — Você sabe que eu matei sua mulher? Olhe debaixo do shasho que lá está sua mulher! O homem foi correndo atrás do irmão da onça, entrou num buraco e havia muita onça lá. O homem tirou raiz de paxiubinha (nisti tatxa) e pôs para tampar o buraco. Depois voltou para casa.

Quando chegou, levantou o shasho e viu que a mulher estava morta. Ele levou um bocado de casca de milho. Quando chegou lá, tirou uma palha seca de muru-muru. Aí tirou a raiz de paxiubinha que tampava o buraco. Aí meteu casca de milho com palha de muru-muru. Depois tocou fogo. As onças estavam dentro de um pau, em cima no buraco (kapãvo tavẽve). Tinha onça vermelha (kamã ochĩn), onça pintada (kamã koĩn), onça preta (kamã txeshe), gato maracajã (shawã kamã), raposa (kamã koro). Quando tocou fogo, as onças saíram por um outro buraco que ele não tinha visto e correram para o mato. Sã saíram três mulheres (onças). O resto morreu tudinho.

As mulheres voltaram para o buraco. Primeiro puxaram uma onça pintada, depois um gato maracajã e depois uma raposa. Cada mulher puxou seu próprio parente. Viram que já tinham

morrido. Elas pensaram para levantar os irmãos delas. Depois chu param os narizes; cada mulher chupou o de seu irmão. Eles se le vantaram. Ficaram bons de novo. Quando o buraco queimou, quase não havia onça, mas elas foram criando os parentes delas e agora em todo o canto tem onça. O homem voltou para casa.

Nos dois mitos anteriores, o de Shoma Wetsa e o dos Rikōvakevo, há pelo menos cinco relações de parentesco em evidência: avô paterna/netos, pai/filhos, mãe/filhos, marido/mulher e irmãos(ãs)/irmãos(ãs). Naqueles mitos, a relação avô paterna/netos começa ou acaba em hostilidade. Neste terceiro mito, a avô paterna não está presente. Como naqueles a hostilidade entre avô e netos decorre de uma hostilidade daquela contra a mãe deles, a ausência da relação avô/netos neste último mito conduz também a uma omissão da relação mãe/filhos: a mulher está grávida, mas, quando é morta, nenhuma referência mais se faz a respeito do destino do feto, que, supõe-se, morre com ela. Se nos mitos anteriores o pai é um defensor e um vingador dos filhos contra a voracidade da mãe dele ou, ao contrário, é justificado por eles por ser cúmplice dela, a ausência da relação avô paterna/netos também faz desaparecer a relação pai/filhos deste terceiro mito. Se a relação entre marido e mulher nos dois mitos nem sempre é solidária (talvez somente o seja no caso de Rale Topâne e Shetã Verkã), ela é amistosa neste terceiro mito. Mas o que este último mito parece pôr mais em evidência é a solidariedade entre irmãos, já assinalada no de Shoma Wetsa e um pouco mais acentuada no dos Rinkōvakevo; aqui o irmão vai procurar a onça morta pelo homem e a vinga, e as onças fêmeas ressuscitam os irmãos no final. Enfim, vai-se passando, de um mito a outro, da acentuação de relações genealógicas verticais para uma maior atenção sobre as horizontais.

Outro aspecto digno de nota neste último mito é a inversão das dietas das onças e do homem. A onça que este mata comia folhas de milho. O irmão desta aceita comer peixe e limi

ta-se a esconder a mulher que matou, ao invés de devorá-la. O homem, por sua vez, contrariamente aos hábitos dos atuais Marúbo, come carne de onça, pois faz um jirau para assá-la. O ato do irmão da onça, de ingerir peixe também pelo ânus, acentua essa inversão de regimes alimentares.

O uso do shasho emborcado para esconder a mulher morta faz-nos lembrar a utilização que fez Rane Topãne do mesmo instrumento, mas para salvaguardar-se, enquanto sua mãe morria no fogo e os parentes dela vinham visitar o local.

Lembra ainda o mito de Shoma Wetsa a cremação coletiva das onças, vivas, no buraco em que moram. As onças fêmeas que escapam, ao invés de realizar o rito funerário, pelo contrário, ressuscitam os irmãos, chupando-lhes os narizes.

Tomando-se o cuidado de observar que o termo kamã é mais abrangente que o termo "onça" do português, pois inclui também o gato maracajá e a raposa⁽¹⁵⁾, é digno de nota que este mito, contrariamente aos dois anteriores, não leva a nenhuma transformação (em civilizados, em estrelas etc.), a não ser que consideremos como tal o aumento do número de onças que alega vir ocorrendo desde o episódio da queima de sua toca.

12. A perda do fogo

Há, porém, no mito Kamã Wekó Aká um momento digno de mais atenção: aquele em que o homem toma o irmão da onça por sua mulher, mas percebe o engano ao vê-lo (entre outros atos) comer peixe cru. A ausência do fogo, esse importante elemento do trabalho da mulher, o desmascara. Também outros itens ligados

(15) Há uma informação segundo a qual koro é uma onça da cor da raposa ou como raposa. A raposa mesmo seria ono kamã. Note-se que ono é o caitetu.

às tarefas culinárias e femininas são utilizados no conflito: a mulher é escondida embaixo do pilão de madeira em forma de cocho, o homem tapa a boca da toca das onças com raiz de paxiubinha, que são aéreas e cheias de espinhos, de que os Marúbo confeccionam raladores; o fogo para matar as onças é acendido com ajuda de palha de milho, de empregos culinários, como envolver pamonhas; e ainda com palha de muru-muru, vegetal de cuja semente escura as mulheres fazem contas. Tudo isso nos conduz ao mito de Txere Txivia, que conta como as onças resultam da perda do fogo de cozinha.

Não sabemos a tradução de Txere Txivia, apenas que txere quer dizer "maracanã". O mito nos foi cantado ao gravador pelo xamã Miguel em meados de 1978 e traduzido pouco mais tarde por César.

Inovakenāwavo ("tribo" da onça). Os Inonāwavo estavam dormindo na sapopema da samaūma. Aí Ino Rīnkī veio e tirou os olhos de todo o mundo. Escapou mulher. Aí acharam Rovoshavo (mulher bacurau) abandonada por Vōnea Shane (Vōnea quer dizer "capivara"). Abandonou-a apagando o fogo. Acharam-na. Os homens que escaparam com olhos e que encontraram Rovoshavo. Sem homem, sem nada. Aí ela mandou o macaco (iso) que criava ir buscar fogo. O macaco foi. Chegou com fogo. Aí os Kamānāwavo botaram em Rovoshavovo o nome de Tome; na outra mulher puseram o nome de Ramí (aqui o tradutor informa que eram três mulheres: Rovoshavo, Taokatē — periquito — e mais uma outra).

A tribo da onça falou para Taokatē aīnvo (aīnvo é "mulher", portanto, "mulher periquito"): — Bem, Taokatē, você cuida fogo para não apagar. Nós vamos matar queixada. Foram, encontraram queixada e mataram. Voltaram para trás. Chegaram a Taokatē aīnvo e perguntaram: — Você está cuidando do fogo, Taokatē? Aí Taokatē aīnvo cozinhou queixada. Tiraram pedaço de fīga do e o focinho e deram para Taokatē aīnvo comer.

A tribo da onça achou surubim. Viram o surubim, que tinha um lavrado, um pintado aí. Aí a tribo da onça achou boni

ta aquela pintura. A tribo da onça falou: — Vamos embora pin
tar assim como surubim (por isso que é onça pintada).

Acabaram de comer carne de queixada e foram atrás
de novo. Falaram com Taokatē aĩvo: — Bem, Taokatē, você cuida
o fogo, vamos matar queixada. Acharam queixada e mataram. Chega
ram às mulheres e falaram com Taokatē aĩvo: — Você cuidou fo
go mesmo? Aĩ mandaram cozinhar. Acabado de cozinhar, tiraram um
pê de queixada, um pedaço de fígado, e deram para Taokatē aĩvo,
para comer. Acabaram de comer, quando terminou carne, e foram
atrás de queixada de novo: — Cuidem do fogo, que vamos matar
queixada. Foram atrás de queixada. Voltaram às cinco horas da
tarde. Chegaram à casa deles e falaram para ela: — Cozinha quei
xada. Acabado de cozinhar, tiraram pedaço de fígado e deram para
ela comer. A outra também, acabado de cozinhar, deram mocotô de
queixada. Outra cozinhou queixada, tiraram sô nariz de queixada
e deram para ela comer. Todo dia faziam assim.

Aĩ, depois, as mulheres pensaram. Aĩ pintaram-se
com a pintura do surubim (a pinta da onça é redonda: torô kenē).
As mulheres não se pintaram: estavam pintando os homens. O pri
meiro que acabou de ser pintado foi Ino Wirã. Ele foi esquen
tar-se no sol para secar a pintura. E encontrou um bando de quei
xadas. Aĩ Ino Wirã voltou para chamar os outros que ficaram a-
trás, acabando de ser pintados. Querendo começar a pintar, ouvi
ram chamado para matar queixada. A mulher falou para ele: — Vo
cê vai na beira do caminho; tem urucu; tire aquela flor bem novi
nha, passe no seu corpo, para não ficar preto. Foram perguntar
àquele que encontrou o bando de queixadas aonde era. — Lã adian
te tem um toco de árvore chamada tucum (paní mako), lã é que es
tão os queixadas. Foram, mataram queixada.

A mulherada ficou para trás, pensando: — Como é
que nós fazemos? A mulherada pensou: — Nós vamos embora. Vamos
apagar fogo. Todo o fogo vão apagar. Rovoshavo falou: — Eu vou
virar bacurau (txochpe). Quando virar txochpe, eu vou ficar aqui
mesmo no terreiro. A outra falou também, era Taokatē aĩvo: —
Eu vou-me embora por cima do toco de tabaco (explicação do tra

ductor: queria dizer um pau seco, queria virar maracanã — txere). A outra, Ovã Tome, falou também: — Eu vou-me embora, lã no bu raco do pau (ia virar cotiara). Inō Rami aĩvo também disse: — Eu vou também morar na beira do mato, perto da roça (ia virar cutia). Taokatē aĩvo também levou o fogo. A mulherada apagou o fogo e foi embora todinha.

Aĩ a tribo da onça, tendo matado queixada, voltou. Chegou aĩ e não tinha ninguém. Não acharam nada e chamaram: — Ve nha, Rovoshavo, onde vocês foram, eu lhes mandei cuidar fogo. On de vocês foram? A tribo da onça falou. Rovoshavo já tinha virado bacurau. A tribo da onça estava procurando e Rovoshavo aĩvo voou na frente deles. Aĩ a tribo da onça mangou dela: — Olha, quase os olhos saem para fora! Olhuda, aonde você vai? Viram Taokatē aĩvo já sentada (pousada) lã em cima no pau, já virada em mara canã. Aĩ chamaram Rovoshavo aĩvo para trazer fogo para cozinhar queixada.

Ino Wirã botou no terreiro a carne de queixada pa ra o sol secar. A carne secou o sangue no sol. Aĩ Ino Wirã to cou faca e comeu. Aĩ Ino Wirã falou: — Bem, nōs temos que vi rar outro jeito, nōs não temos nada, não temos fogo, não temos nada, temos que comer cru; nōs vamos virar. Aĩ Ino Wirã foi em bora, abeirando o barranco. Foi andando, chorando na beira do barranco. Chegou ã raiz de ayahuasca e ficou lã, morando lã. Ou tro, Ino Namã, saiu chorando, abeirando o barranco. Foi embora e chegou ã raiz de árvore (tĩnpa) e ficou morando em cima. Ou tro, Ino Kene, saiu chorando também, abeirando o barranco, e che gou ã raiz de samaūma e ficou morando lã. Outro Ino Namã foi também para a raiz da samaūma. Ino Tae saiu chorando também, a beirando terra, barranco, e foi ã raiz da taboca (paka) e ficou morando lã. Ino Metsa também saiu chorando, abeirando o barran co, e também foi morar junto ã taboca. Outro Ino Tae ficou lã mesmo em cima do capim (Ino wasĩ), morando em cima do capim. Aĩ Ino Kene falou: — Eu vou morar no Ino kenã tekē. Outro também, saindo, foi morar em cima da raiz do tabaco.

Apōs traduzir o mito, César ainda explicou que

Ino Wirã virou onça pintada; os demais, onças vermelhas. Ainda assegurou que os Inovakenãwavo eram muitos, todos homens. As mulheres eram só quatro: Taokaté ainvo, Rovoshavo, Tome e Rami, o que discorda da explicação que deu durante a tradução e desta mesma, na qual se afirma que Tome foi um outro nome dado a Rovoshavo. Aliás, no final do mito já se percebe que Rovoshavo e Tome são pessoas distintas, pois se transformam em animais diferentes.

Delvair Montagner Melatti, em duas ocasiões, separadas por vários anos, registrou partes deste mito. Na primeira, em janeiro de 1975, anotou o início do mito, contado por José, filho de João Tuxaua, que na versão que acabamos de apresentar é muito pouco desenvolvido. A parte inicial assim anotada não faz nenhuma referência aos Inonãwavo. Passa-se como se fosse antes de Rovoshavo encontrá-los. Das frases iniciais algo obscuras deduzimos que esta, por não querer acompanhar o irmão, que teria o nome de Vonea, foi abandonada por ele, que apagou o fogo e foi para a beira do rio, transformando-se em capivara (amé). Rovoshavo mandou então o periquito (txoke) buscar o fogo. Este não conseguiu chegar com o fogo até Rovoshavo, deixando-o cair no mato; o fogo queimou seu longo bico, que, por isso, agora é pequeno. Ela mandou então o macaco barrigudo (txona) buscar o fogo. Este o trouxe com ajuda do rabo, das mãos, mas queimou-se e largou-o. Por isso tem mão preta e perdeu o polegar, tendo só quatro dedos nos membros dianteiros. Então foi o macaco (iso) que o trouxe com ajuda da cauda e também das mãos. O fogo queimou seu longo rabo, que agora é mais curto e também o polegar, mas ele conseguiu chegar com o fogo até a casa de Rovoshavo.

Note-se que a versão traduzida por César refere-se apenas a este último animal, o macaco preto, que teve êxito na busca do fogo. E este episódio só tem lugar depois de Rovoshavo ter sido encontrada pelos Inonãwavo.

A outra parte, anotada de memória pela citada pesquis

sadora, foi narrada por Benedito Dionísio em janeiro de 1983. Diz que, dada a diferença de número entre homens (que eram uns vinte) e mulheres (que eram só duas), a carne dos animais caçada nunca era suficiente, e elas só recebiam fígado e mocotô. Por isso resolveram apagar o fogo e ir embora, transformando-se em cutia e bacurau (nesta versão chamada de Peco Peco). Não há referência aos nomes das outras mulheres citados na versão mais ampla, a não ser o de Taokaté aínvo, em direção à qual, já transformada em ave (metamoforse que esta última versão não indica), os homens mandam o macaco preto para pegar o fogo, mas ela lhe arranca os dedos grandes e ele nada consegue. Os homens salgam a carne, têm de comê-la crua e acabam por se transformar em onças pintadas.

Comparando o mito de Txeré Txivia com os anteriores, vemos que, tal como no mito de Kamã Wekô Aká, só aparecem as relações fraternais e maritais, mas, ao contrário do que ocorre neste último, são conflituosas, ao invés de solidárias. As relações fraternais se resumem ao obscuro episódio da desavença entre Rovoshavo e seu irmão, que redundam numa primeira perda do fogo. Também pode ser representada, talvez, pelo episódio, mais obscuro ainda, em que os Inonáwavo têm seus olhos retirados por Ino Rinki, se este for também um dos Inonáwavo.

Embora o mito em nenhum momento afirme que os Inonáwavo sejam maridos das mulheres que encontraram, esta é a relação mais provável de ocorrer entre indivíduos desconhecidos de sexos opostos; seriam pelo menos cônjuges potenciais. Homens que escaparam de perder os olhos se encontram com mulheres que ainda podem recuperar o fogo. Tal como nos dois primeiros mitos — o de Shoma Wetsa e o dos Rinkôvakevo — nos quais um dos principais personagens é uma mulher que tem mais de um pretendente ou parceiro sexual, gerando um conflito que redundam na retirada da mulher, que caminha na direção da mulher-canibal ou da onça, no mito de Txeré Txivia o desequilíbrio entre os sexos leva a um conflito em torno da distribuição de alimento. Esse conflito aca

ba por resultar também na retirada das mulheres, não na direção das onças, mas afastando-se daqueles que, por terem elas apagado o fogo, vão transformar-se em onças.

Um outro episódio, o da imitação, pelos Inonãwavo, da pintura do surubim, que viria constituir as manchas da onça pintada, lembra a observação pelos Ranenãwavo, na terceira versão do mito de Shoma Wetsa, dos desenhos da água.

Há ainda que considerar que, enquanto os homens se transformam todos em variedades de onças, ainda que para os Marúbo essa categoria seja mais ampla, as mulheres se metamorfoseiam em quatro animais bem distintos, sendo-nos desconhecidos os laços que possam manter entre si segundo o pensamento Marúbo: duas se transformam em aves (bacurau e maracanã), uma em mamífero (cutia) e uma em serpente (cotiara).

Enfim, cremos ter mostrado que os quatro mitos apresentam vários elementos em comum, combinados de maneiras distintas, como se fossem transformações de um mesmo modelo.

13. Retornando a Shoma Wetsa

Mas nenhum dos mitos com que foi comparado até aqui se aproxima mais do de Shoma Wetsa do que aquele, dos Kaxinawã, que Capistrano de Abreu anotou na primeira década deste século e cuja tradução aqui reproduzimos (Capistrano de Abreu, 1941, p. 276-282):

3150. *caxinauã mata dentro foi, caçar foi, uricurizeiro avistou.*
 3151. *de uricurizeiro as frutas caíam, as caças de uricurizeiro as frutas as caças comiam.*
 3152. *caxinauã viu, viu, veio, sua casa em chegou.*
 3153. *o sol indo-se estã, sua mulher levou, no uricurizeiro casa fez caça matar para.*

3154. no uricurizeiro casa fez, mata limpou, ali sua mulher as
sentou, saiu: me espera! fez.
3155. sim! ela fez, sentou-se, seu marido jarina tirar foi, a mu
lher assentou-se.
3156. agora onça pintada veio, a mulher avistou, a onça pergun
tou: tu que fazes? (porque) ai te assentaste? fez.
3157. — meu marido no uricurizeiro casa fez, me trouxe, jarina
tirar foi, eu espero, assentei-me.
3158. assim fez, a onça: ai te assenta não! te levo, minha casa
ver vem! fez.
3159. assim fez, a mulher levou às costas, saiu, muito longe
muitissimo sua casa dentro entrou.
3160. muito caça abunda, caças moqueadas muitas caças deu, a mu
lher comeu, assentou-se.
3161. da onça seu genitor feminino legumes tirar foi, entrou, a-
vistou-a, a mulher matar, comer quis, rosando, rosanan
do está.
3162. seu filho que a mulher levou: mãe, a mulher eu trouxe amu
lherar-me para; mãe, me come dela não! fez.
3163. assim fez, sim! a onça fez, o corpo todo cheirou, a cabe
ça cheirou, a cara cheirou, as mãos cheirou, os pês chei
rou, o corpo todo cheirou.
3164. assim fez, a mulher amedrontou-se, chorou, assentou-se.
3165. aquele que a levou: chora não! minha mãe te come não, fez.
3166. assim fez, chorou, calou-se, assentou-se.
3167. agora amulherou-a, muito agradou-a, muito a mulher largou
não (poucas vezes largava). ela com exclusivamente anda.
3168. ela com exclusivamente anda, agora emprenhou-a.
- 3169.*⁽¹⁶⁾ seu filho nascendo estava, sua sogra longe não, o menin
no nascendo estava, seu sangue lambeu, estas do filho
pãreas comeu (?).

(16) O asterisco que precede algumas das linhas serve para assi-
nalar que houve emenda feita pelo próprio Capistrano de A-
breu no exemplar da primeira edição pertencente à Bibliote-
ca da Sociedade Capistrano de Abreu. As palavras sublinhã
das parecem corresponder a termos omitidos no texto Kaxi-
nawã.

3170. *assim fez, agora a mãe seu filho rede com deitou, deitou -se.*
3171. *agora seu marido a sua mulher ensinou: nosso filho deixa não! leva-os todos os dias! senão minha mãe no-lo come.*
3172. *ele assim fez, sim! ela fez, seu filho deixava não.*
3173. *este legume tira, leva; esta água tirar vai, leva, este cagar vai, leva o filho.*
3174. *assim fez, agora seu filho levantou-se, andava de um para outro lado.*
3175. *o genitor feminino água tirar foi, sua sogra com seu filho deixou, saiu.*
3176. — *sogra, meu filho andando está, mim olha-o para! (toma conta dele por mim) água tirar ir para, fez.*
3177. *assim fez, sim! fez a onça, assentou-se, a mulher o pote tirou, saiu, foi, a onça levantou-se, seu neto matou, comeu, acabou, assentou-se.*
3178. *agora sua nora, água tirar foi, veio.*
3179. *seu filho a procurar começou, a sua sogra perguntou: sogra, daonde está teu neto, que eu tu com deixei, saí? fez.*
3180. *assim fez, a mesma que comeu: eu vi-não meu neto, fez.*
3181. *assim fez, a mãe procurou, longe correndo foi, seu filho avistou não.*
3182. *procurou, cansou, chorou, deitou-se.*
3183. *agora seu marido caçar foi, veio.*
3184. *sua mulher chora, deitada estava.*
3185. *seu marido entrou: daonde está nosso filho? fez.*
3186. — *água tirar fui, andando estava de um para outro lado, a tua mãe: meu filho mim olha para! fiz, saí.*
3187. *água tirar fui, vim, eu a procurá-lo comecei, fez.*
3188. — *minha mãe nos comeu nosso filho.*
3189. *assim fez, a mãe xingou, espancou, espancou, chorou, deitou-se.*
3190. *agora outra vez filho fez, crescendo está também, a mesma coisa fez, a mãe comeu dele.*

3191. zangou-se, a mãe matar quis.
3192. da mãe muito o corpo duro era.
3193. flecha com atirou, a flecha quebrou-se, caiu, azagaia com furar quis, azagaia quebrou-se, caiu, a faca de cabeça com furou, a faca de cabeça quebrou-se, cacete com es pancou, o cacete quebrou-se, pau com espancou, o pau quebrou-se, machado com espancou, o machado quebrou-se, terçado com espancou, o terçado quebrou-se, faca com fu rou, a faca quebrou-se.
3194. assim fez, a sua mãe perguntou: mãe, te mato como por ven tura? fez.
3195. * — assim não, tu me matar queres?
3196. lenha ajunta! de lenha ninho faz! (arruma), a lenha quei mando está (quando estiver) labareda dentro me empurra! queimar-me para, fez.
3197. assim fez, seu filho sim! fez, lenha ajuntou, arrumou, queimando-se está.
3198. agora a mãe ensinou.
3199. a mãe ensinou: meu filho, tu me queimaste.
3200. eu queimando-me estou (quando estiver) nossas gentes todas vêm, eu com penalizadas; meu filho, esconde-te bem! tua mulher com te matar podem.
3201. *assim fez, sim! disse, (ficou).
3202. a lenha queimou, queimou-se, a lenha faz labaredas, aca bando está, agora a mãe: agora me empurra fogo dentro! fez.
3203. ele sim! fez, fogo dentro empurrou-a, fogo dentro a onça queimando-se está.
3204. seu filho sua mulher com, pilão grande dentro, pilão den tro, emborcou-o, ele dentro, sua mulher com entrou, as sentaram-se.
3205. *agora suas gentes todas, a mãe com penalizados, ajuntaram -se, vieram, chorando vêm por todo o caminho.
3206. ele primeiro veio o coelho.
3207. o coelho sua mulher com avistou-o: te matam não, aqui eu me assento, fez.

3208. sentaram-se ambos (debaixo do pilão), o coelho daqueles em cima assentou-se.
3209. agora todos ajuntaram-se, vieram.
3210. *— quem nossa mãe nos queimou, embora foi-se por ventura? fizeram, choram, deitam-se.
3211. *— esta de boca espremida onça (raposa) vem, esta de co leira amarela onça vem, esta de frutas onça (irara) vem, estas de estrela onça (maracajã) vem, esta onça pinta da vem, esta de veado onça (suçuarana) vem, sô.
3212. *estas sôs vieram, choram, acabaram, vão.
3213. sua mulher com saiu, agora moraram.
3214. a onça, sua mãe quando queimou, assim fez.
3215. seus filhos comeu, sua mãe quando se queimou, assim fez: até aqui me lembro.

Certamente que esta versão Kaxinawá é bem mais simples que qualquer das versões do mito de Shoma Wetsa que apresentamos. Nela estão ausentes os amores da mulher com a cobra e a lombo briga, o nascimento de animais peçonhentos ou de picada dolorosa, da Estrela d'Alva e Vésper e, no final, falta o aparecimento dos civilizados. Porém, por outro lado, notam-se as mesmas relações entre os personagens principais: vontade inicial da sogra de comer a nora, a avó paterna come os netos, o filho mata a mãe no fogo, e os animais parentes desta vêm chorá-la. Entre estes se inclui o coelho, sem dúvida o animal que Capistrano de Abreu achou mais próximo daquele que seus dois informantes, tão longe da Amazônia, tentavam lhe descrever. Não sabemos a que equivale em Marúbo o vocábulo que Capistrano de Abreu grafava como utça e traduz como "coelho".

Em dois outros detalhes este mito de "A onça que comeu os netos", como o denomina Capistrano de Abreu, difere do de Shoma Wetsa. Neste, Rane Topãne desce de um andaime que usa para caçar passarinhos para se encontrar de Shetã Vekã, que se aproxima; naquele é a mulher que está no andaime, à espera do retorno

do marido, quando é convidada a descer pelo filho da onça. O outro detalhe é o de que Shoma Wetsa sabe que vai morrer no fogo, mas a isso resiste, enquanto no mito Kaxinawã a onça é que ensina ao filho como proceder para matá-la.

No mito Kaxinawã o lugar de Shoma Wetsa é ocupado por uma onça. A personagem não é parente da onça; é a onça mesmo. Essa onça tem o corpo resistente aos golpes desferidos com quaisquer instrumentos, que se quebram ao se chocarem com ela. No mito Marúbo, Shoma Wetsa também goza dessa invulnerabilidade, que é atribuída ao fato de seu corpo ser de metal. Mas o mito Kaxinawã de "A onça que comeu os netos" não oferece nenhuma razão para a invulnerabilidade do corpo da onça.

14. A onça e o metal

Surpreendentemente, logo a seguir ao mito de "A onça que comeu os netos", Capistrano de Abreu transcreve em língua Kaxinawã e oferece a tradução de literal de outro, que intitulou "A onça agradecida", em que a associação de a onça com o metal se faz claramente. Transcreveremos aqui a tradução do mito (Capistrano de Abreu, 1941, p. 282-283):

3216. *caxinauã muito panemo ele sozinho caçar foi, longe muitisimo onça avistou.*
3217. *a onça vendo comeu, seu osso com enganchou-se os dentes, assim arrancar pode-não.*
3218. *a onça osso com enganchou-se os dentes, outra vez comeu não.*
3219. *o osso com enganchou-se os dentes, eles com apostemou-se, dor aglenta, outra vez comeu não, deitada estava.*
3220. *o caxinauã avistou-a, o caxinauã, o caxinauã a onça perguntou:*
3221. *— tu que fazes aã deitada estās? fez.*

3222. —faço nada: veado peguei, comi, osso com, o osso me en
ganchei os dentes.
3223. eu assim outra vez comi não, dores agüento, aqui eu me dei
tei, fez.
3224. a onça grande assim fez, o caxinauã: te o osso arranco, a-
güenta! fez.
3225. — me arranca! fez a onça.
3226. assim fez, o caxinauã o osso corda com o osso amarrou, pau
alto com subiu.
3227. o caxinauã a corda puxou.
3228. o osso arrancando-se ia, a onça rosnou, rosnou, saltou, sal
tou, o pus salpicou, salpicou.
3229. rosmando, rosmando está, o caxinauã desceu, perguntou:
3230. eu te já arranquei por ventura? fez.
3231. — tu me já arrancaste, fez.
3232. assim fez, agora a onça ao caxinauã sua de metal azagaia
deu.
3233. de metal azagaia deu, ensinou, de metal azagaia com este
veado traspassou, anta traspassou, porco traspassou, ca
ças muitas matou para ele.
3234. caças muitas matou para ele, sua de metal azagaia deu, trou
xe-a o caxinauã.
3235. o caxinauã de metal a azagaia levou, muito ela com caças
traspassava o caxinauã.
3236. o caxinauã a onça avistou, da onça o osso quando arrancou,
assim faz: até aqui, tem mais não o caxinauã.

15. Amplitude continental dos temas de Shoma Wetsa

Depois de examinarmos o mito de Shoma Wetsa e aqueles com os quais fomos levados a compará-lo, chegamos a duas séries de conclusões. A primeira delas consiste na já esperada constatação de que o mito de Shoma Wetsa recombina temas que se acham presentes em mitologias de outras sociedades do continen

te, não raro geograficamente muito distantes dos Marúbo. A segunda se refere a questões peculiares às sociedades amazônicas próximas aos Andes Centrais, principalmente a imagem que fazem dos incas.

No que tange à correspondência de temas entre regiões distantes, há que assinalar, logo no começo do mito, as relações de Shetã Vekã com uma cobra e com um invertebrado de aspecto semelhante a esta, minhoca ou lombriga. É um tema presente na mitologia de Índios Tupí do outro extremo, o oriental, da Amazônia (Laraia, 1972, p.157-158); encontra-se também fora dessa região, nos cerrados do Centro-Oeste, entre os Borôro (Colbachinni e Albisetti, 1942, p. 197-199) e os Krahô. Entre estes últimos, o tema aparece justamente em algumas versões do mito de Aukhê, o personagem que deu origem aos primeiros civilizados (Melatti, 1972, p. 123 e 128).

Um outro tema que aparece também no mesmo mito Krahô, (Melatti, 1972, p. 126-131), bem como na versão Canela (Nimuendajú, 1946, p. 245-246), é a origem do futuro civilizado na água e sua transformação através do fogo. Ora, se todas as versões do mito de Shoma Wetsa deixam bem claro que ela foi queimada viva e que este acontecimento é um passo importante no desencadeamento do processo de sua transformação em civilizado, somente a terceira versão mostra a origem dos Ranenãwavo, seção complementar da sua, na mesma unidade matrilinear, na água. Assim, em ambos os mitos, a água está na origem do personagem e o fogo marca sua metamorfose. Entre parêntesis vale a pena assinalar como a água e o fogo têm papel de destaque em lendas dos civilizados referentes ao contato interétnico, como a de Caramuru e de Anhanguera. Nestas, os índios se submetem aos brancos ante a inexplicabilidade (Caramuru) ou da ameaça (Anhanguera) da conjunção de água e fogo. Mas, nos mitos indígenas a que estamos nos referindo, água e fogo não entram em conjunção, ocupando cada um pontos distintos da seqüência mítica.

Curiosamente, o fogo é, tanto entre os Marúbo quanto entre os Krahô, elemento importante no processamento dos cadáveres humanos. Porém, enquanto aqueles queimavam, no passado, todos os corpos dos adultos falecidos, estes só depunham sobre uma fogueira os xamãs mortos violentamente, acusados de feitiçaria. Convém notar, entretanto, que, diferentemente dos mitos de Aukhê e de Shoma Wetsa, os feiticeiros Krahô e os adultos Marúbo só eram queimados depois de mortos, e não vivos. Há que levar em conta também que o fogo, entre os Krahô, extinguindo a carne do feiticeiro, impedia que o seu sangue entrasse no corpo de seus matadores, abreviando-lhes as restrições rituais a que estavam sujeitos; o fogo aniquilava a alma do feiticeiro. Já, para os Marúbo, a cremação faz parte de procedimentos cujo objetivo é orientar as almas do falecido para seu destino final. Em ambos, os casos, entretanto, os ritos visam a livrar os vivos das almas dos mortos.

Se Roberto da Matta (1970) mostrou que o mito de Aukhê, o primeiro homem branco, é o inverso do mito da origem do fogo, no que se refere aos Timbira, vimos, no caso dos Marúbo, como o mito da perda do fogo pode ser posto na ponta de uma cadeia em cujo extremo oposto fica o de Shoma Wetsa: a onça, metamorfose de seres humanos que perderam o fogo de cozinha, acaba ela mesma, sob a forma de Shoma Wetsa, consumida pelo fogo. Isso nos leva a perguntar se o antigo rito funerário dos Marúbo não constituiria uma transformação da sua cozinha: se dos animais se come a carne, dos humanos se comem os ossos; se na porta principal da maloca se pendura o cesto com o coração, que será sepultado fora, e os cestos com ossos da mão esquerda, que provavelmente serão consumidos dentro, também é habitual se ver os cestos com carne (não desossada) dos animais abatidos, permanecem alguns minutos dependurados na porta, antes de serem desmembrados e levados à panela; também alguns ossos de animais consumidos são enfiados na parede de palha, junto à porta (Montagner Melatti & Melatti, ms.). No que tange aos Mayorúna, Romanoff

(1976, p. 122) interpretou este último costume como uma maneira de os índios terem uma idéia das tendências demográficas das espécies de animais de caça desde a instalação da maloca naquele local. Porém, este confronto das práticas ligadas à cozinha Marúbo com seus antigos ritos funerários parece abrir caminho também para uma interpretação fundamentada no sistema simbólico.

O confronto entre o mito de Aukhê e o de Shoma Wetsa ainda nos leva a um outro problema. O final daquele, como mostrou Roberto da Matta (1973, p. 46) é marcado por uma espécie de compromisso, por parte dos civilizados, de proteger os índios, numa relação paternalista, dando-lhes de comer, ou lhes fazendo pequenas dádivas. Esse compromisso não está presente no mito de Shoma Wetsa; a única versão que se demora na metamorfose dos índios em brancos apenas reitera seu afastamento. O contato mais prolongado dos Timbira com os civilizados, que perdura desde os inícios do século passado, teria consolidado formas de interação entre as duas etnias que foram incorporadas ao mito. Os Marúbo, por sua vez, têm menos tempo de contato com os brancos, desde aproximadamente o começo do presente século, com uma interrupção, período em que voltaram a viver isolados, desde o final dos anos Trinta até 1950.

Com respeito ao tema das relações entre a avó paterna e os netos, vale lembrar que ele se repete no alto Xingu, no mito que conta a origem dos seres humanos (Laraia, 1970, p. 109-118; Agostinho, 1974, p. 161-166 e 171-177).

16. Shoma Wetsa e a história regional

A outra série de considerações se refere às relações do mito no que tange aos laços das sociedades indígenas da floresta com os Andes Centrais. Os mitos examinados no decorrer deste artigo parecem permitir identificar Shoma Wetsa com a onça. A origem desta resulta da perda do fogo, mas, por outro lado

do, tem o metal. O nome pelo qual os Marúbo conhecem os incas — Roe Inka — também parece associá-los com o metal, e, portanto, com a onça. A terceira versão do mito de Shoma Wetsa associa uma das almas desta personagem com o Inca e a outra com os brancos.

A figura do Inca está presente em várias sociedades da floresta do sudoeste da Amazônia. Harner (ms.) mostra como os Koníbo, do rio Ucayali, atribuem a Inka Riós (isto é, "Inca Diós" ou "Inca Deus") a sua cultura material. Quando um Koníbo morre, sua alma dos olhos⁽¹⁷⁾ vai primeiro ao Inca para confessar seus pecados, que são constituídos sobretudo por faltas contra objetos da cultura material. Harner admite que essa crença, que envolve uma espera messiânica do retorno do Inca, se construiu sobre um fundo histórico, pois, segundo Juan de Velasco, em sua Historia del Reino de Quito en la América Meridional, do ano de 1789, o Inca Manco Capac II, que iniciou a resistência à conquista espanhola, deslocou-se para a floresta com um exército de quarenta mil homens, descendo o Ucayali até os nove graus de latitude, e conseguindo a vassalagem das sociedades indígenas que viviam na região até a confluência com o Marañón.

No que tange aos Xipíbo, que também são Pâno e vizinhos dos Koníbo, no Ucayali, os mitos apresentados por Peter Roe parecem relacionar também o Inca à cultura material. Assim, o mito que denomina "As Filhas do Inca" (Roe, 1982, p.49-51) termina com a afirmação de que os índios atualmente não têm nada porque o herói do mito preferiu ficar com uma mulher comum, ao invés de sua companheira de canoa, que era a filha do Inca. É digno de nota que esse final é semelhante aos daqueles mitos indígenas que contam como apareceram os civilizados, ou como os índios passaram a se distinguir destes: por uma falta ou uma escolha mal feita, deixam de ter acesso aos produtos da tecnologia dos

(17) Das várias almas que possui cada indivíduo Marúbo, duas são dos olhos, chamadas de vero yochín (vero é "olho"; yochín, uma categoria de espíritos). Detalhes sobre elas serão divulgados na mesma tese indicada na nota 7.

brancos. Tal é o final do mito de Shoma Wetsa dos Marúbo. Porém, no mito Xipíbo, os brancos têm seu lugar ocupado pelo Inca. Aliás, apenas entre parêntesis, é curioso constatar como os Xipíbo narram um outro mito (Roe, 1982, p. 52-56) que joga com temas presentes no de Shoma Wetsa (relações da mulher com um grande verme da terra, seu posterior casamento com um jaguar) e no de "A onça agradecida" (a mulher retira um osso de ave que havia se encravado entre os dentes de seu marido jaguar), mas sem desfechar no aparecimento dos civilizados ou estabelecer uma relação entre onça e metal; o desenlace é uma distinção entre seres humanos e onças, sem que o fogo constitua a razão disso.

Mas a relação do Inca com a cultura material é reforçada, no caso dos Xipíbo, pelo outro nome que dão a seu herói mítico Yoashico, o sovina: Shãno Inca. Segundo o mito de Yoa-shico (Roe, 1982, p. 68-70), ele possuía o fogo, a pacova, a mandioca, mas não permitia que os índios tivessem acesso a esses itens, que defendia com ajuda da cobra shãno (daí certamente seu nome Shãno Inca; entre os Marúbo, chanó é a surucucu) e de marimbondos. Com ajuda das aves os Xipíbo conseguiram roubar-lhe o fogo e, após matá-lo, o acesso aos vegetais cultivados. Banhando-se em seu sangue — e um deles manchando-se com sua bÍlis — os pássaros obtiveram suas cores.

O mito do sovina também faz parte do repertório dos Marúbo e dos Kaxinawá (Capistrano de Abreu, 1941, p.287-304). Mas nem uns nem outros parecem identificar o sovina com o Inca. O Inca se manifesta em outros mitos Kaxinawá, mas parece que Capistrano de Abreu, no seu soberbo trabalho de registro e tradução, não se deu conta dessa identificação. De fato, o personagem cujo nome ele grafa, na transcrição do mito em Kaxinawá, como ika, e, na tradução para o português, como icã, é muito provavelmente o Inca. Ele aparece nos mitos "O icã", "A aranha" e "O roubo do sol" (Capistrano de Abreu, 1941, p. 442-446, 446-447 e 447-454, respectivamente). Esse personagem é o senhor do frio, do escuro e do sol, dando os dois primeiros à aranha, enquanto tem o úl

timo roubado pelo urubu; comia os Kaxinawá que não se balançavam com ele⁽¹⁸⁾. O canibalismo do personagem lembra um outro cujo nome também se aproxima de Inca, que é dātã ika (Capistrano de A-breu, 1941, p. 284-286), que pega um Kaxinawá numa armadilha de corda, leva-o num cesto⁽¹⁹⁾ e o põe para assar no moquém; tal como o sovina, tem animais agressivos que guardam sua casa. Porém, comparando-se a figura do Inca no mito Kaxinawá com a presente no pensamento dos Koníbo e Xipíbo, nota-se claramente que naquele o Inca está associado a elementos naturais (sol, frio, escuro), enquanto para estes últimos está ligado aos artefatos e técnicas culturais.

Ora, os Marúbo, ao associarem o Inca com o machado, e possivelmente o machado de metal, aproximam-se das idéias Xipíbo e Koníbo, em contraste com as dos Kaxinawá. Essa ligação do machado com o Inca e com o oeste, seu uso para nominar o próprio rio Javari, pode estar fundamentada na história do contato entre os Marúbo e populações andinas, direta ou indiretamente, tanto em período recente como do passado pré-histórico. Os trabalhadores do caucho que percorriam a região em que vivem os Marúbo na última passagem de século falavam, muitos deles, o quêchua (Castello Branco, 1950, p. 206), e tinham o machado como um dos principais instrumentos de trabalho, uma vez que o processo de extração do látex desse vegetal envolvia a derrubada da árvore. Falantes de quêchua com machado poderiam ter gerado a figura do Roe Inka no pensamento Marúbo. Mas os instrumentos de ferro poderiam ter sido introduzidos entre os Marúbo no período colonial ou logo após a independência, por missionários, comerciantes ou outros civilizados que desciam o Marañón e que deviam de trazer

(18) Isto lembra o balanço do canibal Piai'mã, dos mitos dos Taulipâng, da região do monte Roraima, cuja esposa, por sinal, também mostra ter domínio sobre a escuridão (Koch-Grünberg, 1953, p. 85-88).

(19) O tema da armadilha de corda e do transporte da presa num cesto também ocorre na mitologia Taulipâng, num episódio que envolve Makunaíma e Piai'mã (Koch-Grünberg, 1953, p. 57-58).

consigo índios andinos. Afinal, sabe-se que índios conhecidos como Marúbo (que não têm necessariamente de estar relacionados com os Marúbo atuais) viveram em missão no igarapé Cochiquinas, afluente do Amazonas, no Peru, e, posteriormente, no igarapé Tamshiacó, que desemboca perto de Iquitos (Melatti, 1981,p.18). Mas teriam sido caucheiros ou servidores em posição subordinada aos brancos aqueles que a cuja imagem os Marúbo teriam construído o Roe Inka? Ou essa figura remonta a um tempo em que os Incas eram poderosos, ricos e detinham o controle sobre artefatos cobiçados pelos índios da floresta? É certo que não colhemos muita informação junto aos Marúbo a respeito do Roe Inka, mas as outras sociedades Pano aqui referidas têm o Inca como ser de grande poder, seja sobre fenômenos naturais, seja de técnicas e artefatos.

Em favor dessa última possibilidade existe a indicação de Lathrap (1975, p. 194-195) sobre machados de bronze encontrados nos rios Pisqui e Pachitea, afluentes da margem esquerda do Ucayali, a uns 300 quilômetros a sudoeste da área hoje habitada pelos Marúbo, e que certamente constituem evidência do intercâmbio comercial entre os Andes e a floresta. Por outro lado, tomando em conta que tanto os Marúbo (através da figura de Shoma Wetsa) como os Kaxinawá associam a onça ao metal, que os primeiros consideram o Inca relacionado à onça (através de uma alma de Shoma Wetsa), e que os segundos têm o Inca como canibal, fazendo assim confundirem-se, é digna de ser levada em conta uma foto, publicada num livro de caráter didático sobre as civilizações peruanas (Bushnell, 1969, fotografia 22), de um vaso Mochica que representa uma onça que segura, na mão direita, pelos cabelos, uma cabeça humana decepada, e, na mão esquerda, um machado de cobre. Ora, a cultura Mochica floresceu em meados do primeiro milênio A.D., no litoral setentrional do Peru, na mesma latitude em que hoje vivem os Marúbo. Portanto, a associação entre onça e metal remonta há mais de mil e quatrocentos anos na região. A figura do Roe Inka teria sido construída posteriormente sobre ela.

Finalizando aqui esta análise do mito de Shoma Wetsa e daqueles que nos pareceram mais intimamente relacionados com ele, devemos reconhecer que ela não foi de modo nenhum exaustiva. À medida que outros mitos Marúbo forem sendo analisados e outros aspectos de sua cultura examinados, muitos elementos do mito, agora deixados à margem, começarão a fazer sentido. Para marcar o caráter não conclusivo deste trabalho, queremos encerrá-lo com uma questão: o trabalho de análise realizado até aqui nos leva a supor que o mito de Shoma Wetsa não somente se relaciona ao contato dos Marúbo com representantes de Estados modernos, principalmente o Brasil, mas supõe o contato, direto ou não, com Estados indígenas pré-hispânicos. Ora, se os últimos filhos de Shetã Vekã foram os que deram origem aos civilizados, os primeiros, os animais venenosos e perigosos, tais como os que guardavam os bens do sovina, e Estrela d'Alva e Vesper, que com seus escudos, branco e negro, fazem raiar o dia ou descer a noite, não estariam relacionados aos atributos do Inca?

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO, Pedro. Kwarip: mito e ritual no alto Xingu. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- BUSHNELL, G.H.S. Peru. S.l.: Verbo, s.d. (1969) (História Mundi, 16).
- CAPISTRANO DE ABREU, J. Rã-txa hu-ni-ku-ĩ: a língua dos Caxinauás no rio Ibuacú, afluente do Murú (Prefeitura de Tarauacá). 2ª edição. S.l. (Rio de Janeiro): Sociedade Capistrano de Abreu/Briguiet, 1941 .
- CASTELLO BRANCO, José Moreira Brandão. "Caminhos do Acre". Revista (Trimensal) do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, vol. 196:74-225 (julho-setembro de 1947). Rio de Janeiro, 1950.
- CLASTRES, Pierre. "Guayakí Cannibalism". In Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent, org. por Patricia J. Lyon. Boston/Toronto: Little, Brown and Company, 1974: 309-321.
- COLBACCHINI, Antonio & ALBISETTI, Cesar. Os Boróros Orientais Orarimogodóque do Planalto Oriental de Mato Grosso. São Paulo: Nacional, 1942 (Brasiliana, Grande Formato, 4).
- HARNER, Michael J. "Waiting for Inca-God". Comunicação ao Symposium on Leaders and Leadership in Lowland South America no 73rd Annual Meeting of the American Anthropological Association na Cidade do México em 1974. ms.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. "Mitos e Lendas dos Índios Taulipang e Arekunã". Revista do Museu Paulista, Nova Série, 7:9-202. São Paulo, 1953.
- LARAIA, Roque de Barros. "O Sol e a Lua na Mitologia Xinguana". In Mito e Linguagem Social, de vários autores. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970: 107-134.

- _____. Organização Social dos Tupi Contemporâneos. Tese de Doutorado aprovada pela FFLCH da Universidade de São Paulo, 1972.
- LATHRAP, Donald W. O Alto Amazonas. Tradução. S.l.: Verbo, s. d. (1975) (História Mundi, 40).
- MATTA, Roberto da. "Mito e Anti-Mito entre os Timbira". In Mito e Linguagem Social, de vários autores. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970:77-106.
- _____. "Mito e Autoridade Doméstica". In Ensaio de Antropologia Estrutural, de Roberto da Matta. Petrópolis: Vozes, 1973:19-61.
- MELATTI, Julio Cezar. O Messianismo Krahô. São Paulo: Herder/EDUSP, 1972.
- _____. "Estrutura Social Marubo: um sistema australiano na Amazônia". Anuário Antropológico/76:83-120. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1977.
- _____. Os Patrões Marúbo. Anuário Antropológico/83. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985 (a sair).
- _____. (Coord. e Red.) Javari. São Paulo: CEDI, 1981 (Povos Indígenas no Brasil, 5. Sob coordenação geral de Carlos Alberto Ricardo).
- MONTAGNER MELATTI, Delvair. O Mundo dos Espíritos. Tese de Doutorado a ser apresentada ao Curso de Pós-graduação em Antropologia da Universidade de Brasília (em andamento).
- MONTAGNER MELATTI, Delvair & MELATTI, Julio Cezar. Relatório sobre os Índios Marubo. Brasília: Fundação Universidade de Brasília - Departamento de Ciências Sociais, 1975 (Trabalhos de Ciências Sociais, Série Antropologia, 13).
- _____. "A Maloca Marúbo: organização do espaço". Revista de Antropologia, 27. São Paulo: USP-FFLCH-DCS, a sair. Ms.

NIMUENDAJÚ, Curt. The Eastern Timbira. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1946 (University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 46).

ROE, Peter G. The Cosmic Zygote: cosmology in the Amazon basin. New Brunswick: Rutgers University Press, 1982.

ROMANOFF, Steven. "Informe sobre el uso de la tierra por los Matses en la selva baja peruana". Amazonia Peruana 1(1):97-130. Lima:CAAAP, 1976.