

Série Antropologia

54

***Wenía: A Origem Mitológica*
da Cultura Marúbo**

Julio Cezar Melatti

Redigitado em 2005, com
algumas modificações.

Brasília
1975

Índice

1 – Preâmbulo	3
2 – As seções saem do chão	6
3 – <i>Wasa Wenía</i>	18
4 – Início da caminhada: encontros com seres ilusórios	25
5 – A descoberta da pupunha comestível	27
6 – A descoberta da "injeção de sapo"	29
7 – Termos de parentesco aplicados a vegetais e outros seres	30
8 – A disposição dos cadáveres	32
9 – As pontes que davam choques elétricos e outros obstáculos	34
10 – Cânticos de cura e de feitiço	37
11 – Origem dos nomes pessoais	38
12 – Ignorância da natureza da menstruação	42
13 – Aprendizado do ato sexual	42
14 – Relações sexuais com vegetais e corujas	43
15 – O incesto e a ponte-jacaré	44
16 – O aprendizado do parto	47
17 – Remédios para crianças	48
18 – Aprendizado do choro	49
19 – O mutum concede os vegetais cultivados	49
20 – <i>Oni Weshti</i> : criador dos vegetais cultivados	51
21 – A árvore do milho	57
22 – A obtenção dos cachorros	59
23 – Conclusão	60
Referências bibliográficas	63

1 – Preâmbulo

Muitos são os caminhos que percorrem os Marúbo. Os mais visíveis, para aqueles que não participam de sua cultura, são os varadouros que ligam entre si suas malocas, na terra firme, acompanhando ou cruzando as margens altas dos cursos superiores de rios e dos seus igarapés afluentes. Caminhos amiúde transitados, pois sempre há motivos para curtas viagens e visitas: a busca de notícias, o empréstimo de sementes para plantar, a procura de uma ferramenta, a consulta a um xamã, a colaboração em cânticos de cura, e muitos outros. Numa área em que as correntes d'água são pouco caudalosas, estreitas, sinuosas, bloqueadas por troncos caídos, o percurso por terra, quando o viajante não desloca bagagem pesada, não raro se faz de modo mais rápido que de canoa. Assíduos visitantes, os Marúbo prestigiam a arte de bem receber, chegando a consagrá-la num rito, o *Tanaméa*, cujo primeiro cuidado, por parte do promotor-anfitrião, é a limpeza dos caminhos, desde a sua maloca, por bom trecho, na direção das convidadas.

Há outros que também podem ser vistos por estranhos, mas somente através das informações dos Marúbo vem a saber que são caminhos, como o arco-íris ou compridas e tênues nuvens brancas. Há ainda aqueles caminhos invisíveis, cuja existência apenas se conhece através da revelação dos Marúbo, como aquele percorrido pelas almas dos mortos, aquele que serve ao xamã e vários outros presentes no cotidiano e nos mitos desses indígenas.

Este artigo¹ trata de um caminho, ou melhor, de uma longa caminhada, o percurso dos Marúbo desde um lugar longínquo, talvez nas bordas do mundo, até a área onde hoje vivem, nos altos cursos do Curuçá e do Ituí, na banda oriental da bacia do Javari.

O mito de *Wenía* conta como surgiram os homens e como os Marúbo aprenderam, ao longo de sua marcha, importantes itens de sua cultura: os nomes pessoais e a maneira de transmiti-los, a aplicação de termos de parentesco, a prática do parto, a proibição do incesto, o modo correto de chorar, a comestibilidade da pupunha, a "injeção de sapo", a origem das plantas, a maneira de cultivá-las, a utilização dos cães. Não há consenso quanto à ordem de ocorrência desses episódios míticos, mas se pode tentar uma ordenação geral aproximativa através da comparação das versões disponíveis, o que se faz no Quadro I.

Como nos mostra o Quadro I, dispomos de três versões do mito de *Wenía* e de exemplares avulsos de alguns de seus episódios². Obviamente, os avulsos nada nos podem dizer sobre a ordem dos episódios. Baseando-nos, pois, somente nas três versões que aspiram apresentar o mito na sua inteireza, vemos que todas concordam quanto ao

¹ Agradecemos as várias instituições que, com salários, bolsas e auxílios, apoiaram as etapas de campo realizadas por Delvair Montagner Melatti e por nós entre os Marúbo: UnB, FUNAI, Convênio MINTER-UnB, CAPES e CNPq.

² Dada a extensão das três versões disponíveis do mito e o número de episódios narrados de modo autônomo, optamos por não transcrevê-los no corpo do artigo, o que o faria ultrapassar os limites geralmente tolerados pelos periódicos acadêmicos. Os mitos foram narrados em português, ou traduzidos de modo livre a partir de gravações, por índios Marúbo bilíngues. Como tínhamos a intenção de vir a divulgar esses mitos em parágrafos numerados, na primeira divulgação desde artigo, na Série Antropologia nº 54, de 1986, fizemos profusamente referências aos mitos usando essa numeração. Como tal numeração apenas tornava o texto mais sobrecarregado, nós a abandonamos nesta redigitação realizada em 2005.

episódio que deve figurar em primeiro lugar, o da origem ctônica das seções, que é, aliás, o que dá nome ao mito, pois *Wenía*³ parece querer dizer "nascer".

Em seguida temos uma série de episódios apenas presentes na segunda versão, com exceção do das pontes que davam choques elétricos, que figura também na terceira, e do da antiga maneira de se disporem os cadáveres, presente igualmente na terceira, mas numa outra série. Por esse motivo temos o apoio apenas da segunda versão para colocar o episódio da origem dos nomes pessoais em seguida àquela série, pois na primeira ele se põe imediatamente ao do afloramento das seções.

Há uma outra série de episódios, quase todos presentes nas três versões, sempre justapostos, mas nunca na mesma ordem, embora fosse de se esperar que o episódio da ponte-jacaré, em que os incestuosos são liquidados, viesse sempre após o do aprendizado do ato sexual, o que não ocorre em todas as versões.

Os episódios ligados ao conhecimento dos vegetais cultivados (o do Mutum e o de *Oni Weshti*) só figuram na segunda versão e em último lugar, o que é apoiado, como veremos oportunamente, por uma alusão da terceira.

Quanto aos exemplares avulsos, convém que se diga que, para alguns dos episódios, dispomos de mais de um. Além disso, só tomamos conhecimento de alguns desses episódios através de suas versões autônomas, como é o caso de *Wasa Wenía*, da árvore do milho, da origem dos cachorros. A ordem de sua apresentação e exame se justificará no decorrer deste trabalho.

O demorado percurso se faz a partir do leste, ao longo de um rio cujo baixo curso é denominado *Noa*, nome hoje atribuído às correntes d'água mais largas e caudalosas que os Marúbo conhecem: o Solimões e o Juruá. O termo *Noa Tae* (pé) *Ri* (talvez indicador de direção), que, na tradução de um cântico de cura, foi explicado como o lugar onde o sol nasce, parece assinalar que esse rio tem um ponto final, um pé, quicá uma foz. Mas uma foz que o comunica com que? Com uma grande massa d'água que circunda as terras, um como que oceano? A terceira versão do mito assegura que o lugar onde os homens surgiram fica num pé do céu, no Oceano Atlântico, o *Nai* (céu) *Tae Ri*, obviamente adaptando as crenças míticas a informações geográficas provenientes dos civilizados. Por conseguinte, *Noa Tae Ri* e *Nai Tae Ri* correspondem à mesma direção, e *Noa Tae* e *Nai Tae*, provavelmente a um mesmo lugar, a borda mais oriental do horizonte. Como a grande caminhada foi feita de jusante para montante, é possível que seu ponto de partida tenha sido localizado com base no curso dos maiores rios da região, que tomam aproximadamente a direção geral oeste-leste⁴.

Entretanto, como os Marúbo admitem que o universo se constitui de camadas terrestres e celestes sobrepostas umas às outras (Montagner Melatti, 1985: 51-86), apresenta-se-nos o problema da unidade ou multiplicidade do horizonte, para não dizer da sua própria existência. Em outras palavras, ou essas camadas se estendem indefinidamente, sempre paralelas, sem formar nenhum horizonte; ou todas convergem para um único horizonte; ou, se cada camada celeste toca o limite de cada camada

³ Na grafia das palavras Marúbo, o *s* vale sempre como *ss*; o *r* é sempre brando; o *v* é bilabial; o *e* representa a vogal central alta não arredondada; o dígrafo *ch* tem o mesmo valor que em português e se distingue do *sh* porque este último representa a mesma articulação mas com a ponta da língua voltada para trás; o acento agudo indica a sílaba tônica quando ela não é a primeira da palavra ou quando uma átona está encimada por um til.

⁴ Antes de começar a tradução do cântico de cura *Kais Kawã*, César explicou que *Nea* (jacamim) *Mai* (terra) *Tasoa* é um pé de terra a jusante, onde nasceram os Marúbo.

terrestre, dão lugar a vários horizontes. Essas três alternativas estão graficamente esboçadas na Figura A. Infelizmente nossas anotações de campo não contêm registros que nos permitam optar por qualquer das três. Porém, mesmo que a terceira das alternativas seja a mais próxima da representação Marúbo do universo, não se registra no mito de *Wenía* nenhuma travessia de horizonte, mostrando que, mesmo neste caso, os homens teriam todo o tempo caminhado sobre a camada terrestre superior, chamada *Vei* (névoa) *Mai* (terra).

Quadro I

Ordem dos episódios nas diversas versões ⁵			Número de versões autônomas de episódios ⁶	
1ª versão	2ª versão	3ª versão		
Saída do chão	Saída do chão	Saída do chão	<i>Wasa Wenía</i>	2
	Seres ilusórios		Pupunha/“Injeção sapo”	1
	Pupunha		Cremação	1
	Termos parentesco			
	Disposição cadáveres	Choques elétricos		
	Choques elétricos			
	Cânticos cura			
	“Injeção sapo”			
Nomes pessoais	Nomes pessoais			
Menstruação	Menstruação	Ponte-jacaré	Ponte-jacaré	1
Ato sexual	Ato sexual	Sexo seres estranhos		
Parto	Sexo seres estranhos	Menstruação		
Ponte-jacaré	Ponte-jacaré	Disposição cadáveres		
	Parto	Ato sexual	Parto	2
	Remédio crianças	Choro	Remédio crianças	1
	Choro	Parto		
	Mutum		Mutum	5
	<i>Oni Weshti</i>		<i>Oni Weshti</i>	4
			Árvore do milho	1
			Origem cachorros	3

Mas, se não há travessias de horizontes, há aquelas sobre o rio. As primeiras tentativas, num dos episódios que colocamos entre os iniciais, pelas pontes que davam choques elétricos, foram completamente frustradas. Mas houve travessias relativamente fáceis, para se apanharem filhotes de cachorros, provavelmente realizadas no alto curso do rio, já no final da caminhada. Porém a travessia mais detalhadamente descrita e a mais dramática é aquela sobre a ponte-jacaré, quando sucumbem os incestuosos. Apesar de consagrar a proibição do incesto e de estabelecer a distinção entre os Marúbo e os civilizados, podendo ser interpretado lévi-straussianamente como a passagem da natureza para a cultura, este episódio é contrabalançado pela gradual aquisição de conhecimentos que se faz ao longo de toda a caminhada.

Além deste contraste, a terceira versão ainda acrescenta às atribulações da longa caminhada e da vida nesta Terra da Névoa o aspecto de uma perda do paraíso, quando assegura que, ao saírem do chão, os pajés (xamãs) tomaram o caminho que conduzia a uma camada superior, o Tama (árvore) Shavá (claro), escolhendo o caminho do rio apenas aqueles que não tinham a sua sabedoria.

⁵ Não se conderaram as repetições e sobreposições de episódios.

⁶ Obviamente as versões autônomas não estão numa sequência; sua ordem se ajusta aproximadamente ‘a das demais colunas.

2 – As seções saem do chão

Em outro trabalho (Melatti, 1977) já mostramos como os Marúbo se distribuem em unidades matrilineares, cada qual, por sua vez, dividida em duas seções que reúnem gerações alternadas. No mesmo trabalho identificamos onze unidades matrilineares, das quais duas não mais existiam (Melatti, 1977: 93-94). Posteriormente reconhecemos a existência de mais uma unidade em extinção (Melatti, 1985a: 178). Naquele primeiro trabalho já notávamos que os Marúbo só faziam referência às seções (que então denominávamos simplesmente como categorias) e, embora parecessem reconhecer as unidades matrilineares, a estas o pesquisador só tinha acesso através dos dados censitários e genealógicos; referiam-se às seções como se fossem autônomas e sem o cuidado de distinguir aquelas denominadas por um mesmo termo (Melatti, 1977: 98-99). Conjeturamos então que no passado as seções Marúbo poderiam ter constituído mais de uma sociedade indígena, pela constituição de três ou mais, aglomerados distintos em diferentes pontos da região (Melatti, 1977: 104-107). Além disso, observando os homônimos e sinônimos presentes entre as denominações das seções, vislumbramos vagamente a distribuição das unidades matrilineares em dois conjuntos mais amplos (Melatti, 1977: 95-96). Como veremos, o primeiro episódio do mito de *Wenía* só vem reforçar aquelas primeiras constatações e suposições.

As seções surgem do chão sucessivamente e, ao que parece, de buracos diferentes. Afloram neste nível onde hoje vivem os homens, chamado *Vei Mai*, a Terra da Névoa. Mas o mito não diz se as seções estavam anteriormente na camada imediatamente inferior ou em alguma outra. Deixa-nos supor que saíram do próprio chão da Terra da Névoa, não de qualquer outra Terra abaixo desta.

O aparecimento de cada seção é muito semelhante aos das demais: as flores de um vegetal, pedacinhos de seu tronco picados ou roídos. por um animal, penas ou fezes de uma ave, ou outros fragmentos, se espalham pelo chão, às vezes movidos pelo vento; não raro o solo é embebido pelo que é chamado, de "sangue" de um vegetal. Dentro do chão, por debaixo desse material assim espalhado, os membros da seção começam a gerar. E saem por um buraco, subindo por uma escada feita de ossos de anta.

Essas escadas têm todas a mesma denominação, diferindo apenas pelo primeiro termo, que é o nome da seção cujos membros a utilizam. Por exemplo: *Vari* (seção dos *Varinávavo*) *Awá* (anta) *Shao* (osso). Do buraco de onde sai cada seção raramente se dá o nome, como *Shane* (seção dos *Shanenávavo*) *Mai* (terra) *Teore* (buraco) ou *Vari Ima* (espécie de formiga que talvez tenha feito o buraco) *Chiwã* (um vegetal) *Teore Ikini*. Com mais frequência se registra o nome do local onde está o buraco, que é uma fórmula fixa, na qual só varia o nome da seção. Por exemplo, *Vari Mai Nãko* (centro).

O primeiro a sair é um líder, de cabelos muito compridos, que chegam até o chão, e de quem não raro se registra o nome. Cita-se também, algumas vezes, o nome de sua irmã, que o acompanha. Atrás dele seguem todos. Assim conta a primeira das versões. A segunda faz o líder sair depois dos outros membros da seção e nunca se refere à irmã dele.

Os membros de cada seção afloram com seus adornos. Seus enfeites de contas (que o tradutor da primeira versão diz serem miçangas mesmo e não fragmentos de concha de caramujo) são sempre referidos pela mesma expressão, variando apenas o nome da seção, como, por exemplo: *Vari rane* (contas) *sai* (adorno), *Shane rane sai* etc. Mas os enfeites, quase sempre plumários, usados no alto da cabeça, tão brilhantes que alumiam tudo, têm denominações um pouco mais variadas, pois, sem contar aquelas

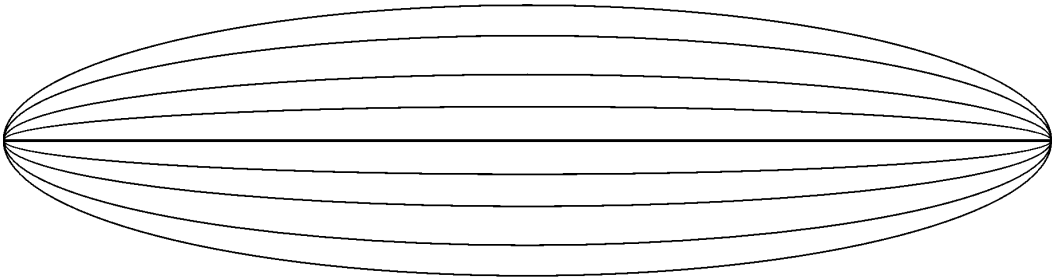
que escapam completamente a esta fórmula, além do nome da seção há três termos que lhe podem imediatamente seguir: *kayō* (arara de várias cores), *shawã* (arara vermelha) ou *isko* (japu). Por exemplo: *Vari kayō ina* (cauda), *Vari shawã ina*, *Rovo* (seção dos *Rovonáwavo*) *isko ina* etc.

Figura A

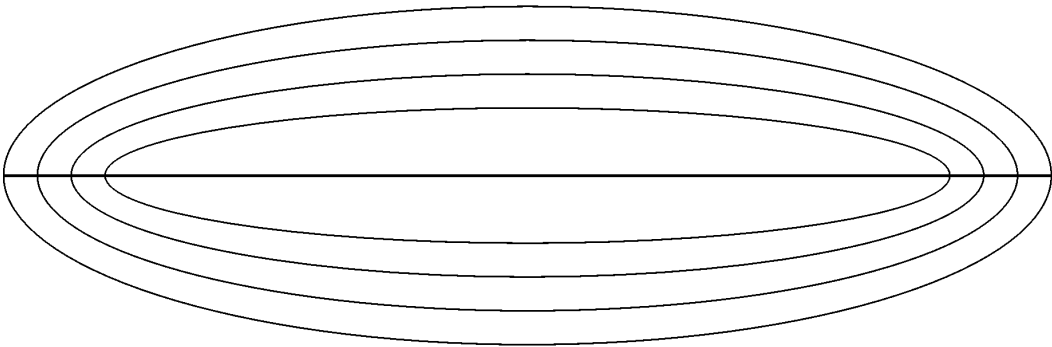
a) Ausência de horizonte



b) Horizonte unitário



c) Multiplicidade de horizontes



Observação: O número de camadas terrestres e celestes na cosmologia Marúbo é superior ao indicado nestes esboços.

Assim que saem do buraco, os membros da seção dançam e, algumas vezes, seus movimentos contribuem para estimular a emersão do grupo seguinte. Uma das versões (a 2ª), além de assinalar esse efeito de determinadas seções sobre outras, chega a

assegurar que a força dos *Varinávavo*, a primeira seção a sair, é que fez aflorar todas as outras. Em outra (a 1ª) se assinala que a seção dos *Shãwávo* chegou a dançar já debaixo do chão, quando sobre ele caiu um pedaço de raiz de árvore partido por uma arara. É um acréscimo que o tradutor faz ao trecho que, além de registrar o ato da arara, assegura que os *Shãwávo* gemeram ao escutarem os que já tinham saído e fizeram um buraco para sair também. E parece que é dançando que cada seção se dirige ao *Noa mató wetsa*, onde continua a dançar. Não está claro se este é o nome de apenas um lugar, se há um desses lugares para cada seção ou se são distintos locais que os homens vão alcançando ao longo de sua caminhada. Que não há desses lugares especialmente destinados a cada uma delas parece ser atestado pelo fato de nunca seu nome incluir o de uma seção, exceto num único caso, em que o *Noa mató wetsa* é também chamado de *Vari mató* (2ª versão). Certamente em um só desses lugares se reuniram as seções logo após seu afloramento. Mas é possível que haja outros, pois *Noa mató wetsa* é um nome presente em outros episódios do mito. Quanto ao significado, já dissemos o que quer dizer *Noa*. *Mató* é um descampado, lugar sem árvores, uma clareira. E *wetsa* quer dizer "outro". Por que "outro"? Este termo sugere que tal lugar estaria na outra margem do *Noa*, aquela percorrida pelas seções antes de atravessarem a ponte-jacaré. *Noa mató wetsa* seria, portanto, um "descampado na outra margem das grandes águas".

O episódio do aparecimento das seções tem uma aparência demasiado repetitiva, sobretudo na segunda versão, narrando-se várias vezes a emergência de algumas das seções. Entretanto, não se trata de repetição pura e simples, porque as apresentações da saída de uma mesma seção geralmente diferem quanto ao elemento estimulador do afloramento e a um ou outro detalhe. De qualquer modo, transcrever aqui as versões do episódio seria muito enfadonho, além de os textos apresentarem uma aparência à primeira vista um tanto confusa. Por isso preferimos elaborar alguns quadros em que apresentamos todas as saídas de seções e apenas os detalhes variáveis, desprezando os constantes.

A primeira versão⁷ apresenta este episódio duas vezes, talvez por ter sido contada com interrupções; e num desses intervalos, o que separa as duas narrativas do mesmo episódio, foram anotados até outros mitos. No Quadro II fazemos o resumo do episódio contado pela primeira vez, e no Quadro III, o sumário da segunda vez. Esses dois quadros podem ser comentados conjuntamente, pois, apesar de se referirem ao mesmo episódio contado em ocasiões diferentes, o narrador não parece o ter repetido, mas sim lhe dado continuidade, pois, como vemos, apenas uma seção presente no Quadro II é retomada no Quadro III. Trata-se da seção dos *Tamaoávo*⁸. Mas convém notar que possivelmente ela figure indevidamente no Quadro II, pois o trecho do mito correspondente à linha do quadro onde ela aparece cita o termo *Iskonávavo*, que denomina várias seções. Instado, pouco depois do registro do trecho, a esclarecer de que seção realmente se tratava, o tradutor respondeu-nos citando um membro da mesma e que, segundo já sabíamos, pertencia à seção dos *Tamaoávo*. Entretanto, outros elementos constantes da mesma linha do Quadro II parecem identificar a seção mais plausivelmente com a dos *Rovonávavo*.

⁷ Narrada por Reissamon, continuada por Luís e traduzida por Eduardo em 26-30/6/1978. Anotada no Caderno de Campo O: 308-10, 318-20 e 341-7.

⁸ Por falta de espaço, nos quadros suprimimos os componentes *nawa* (gente de) e *vo* (indicador de plural) dos nomes das seções. Assim, os *Tamaoávo* figuram nos quadros apenas como *Tamaóa*; os *Varinávavo*, apenas como *Vari*.

Para facilitar ao leitor a identificação das seções, estamos utilizando nos quadros uma convenção que estabelecemos em trabalho anterior⁹. Entretanto, nem sempre é possível distinguir exatamente entre seções nominadas por sinônimos, como é o caso de *Inonáwavo* (G2 ou I2?), no Quadro II, e *Nináwavo* (F1, G1 ou K1?), no Quadro III. A questão se torna ainda mais complicada com respeito às seções cujo nome incorpora o termo *Vari*, presentes cinco vezes no Quadro II. Nas duas primeiras referências, trata-se certamente da seção dos *Varináwavo*. Na terceira, refere-se a uma outra seção, a dos *Varikayôvo*, hoje extinta, havendo apenas dois membros masculinos na seção que lhe é complementar, na mesma unidade matrilinear. Quanto à quarta e à quinta referências, sobretudo esta última, não é possível dizer se vem a ser a mesma seção dos *Varináwavo* ou outras, extintas, que teriam no seu nome o componente *Vari*. Acrescente-se ainda que o trecho do mito que trata da seção *Yenenáwavo*, resumido no Quadro III, contém uma anotação que afirma que os *Yenenáwavo* são *Varináwavo*, o que o estado atual de nossos conhecimentos leva mais a recusar do que a aceitar.

Quadro II

Resumo do episódio do afloramento das seções conforme a 1ª versão (1ª vez)					
Seção		Elemento estimulador	Líder masc.	Líder fem.	Adorno de cabeça
Vari	B1				homens com rabo de arara, mulheres com as penas
Vari	B1		Vari Wirê		rabo de arara
Varikayô	L1				
Tamaoa	B2	sangue da bamba (sapopema?) da árvore Rovo	Rovo Wirê		rabo de japu
Shane	A1	sangue da árvore Shane	Shane Wirê		pena de arara azul
Rovo	E2	sangue da árvore Rovo, ruídos e manifestações da seção que saiu antes	Rovo Wirê		rabo de japu
Vari	B1	sangue e fragmentos de madeira caídos de um buraco feito na malva Vari pelo pica-pau; ruídos e manifestações da seção que saiu antes	Vari Ako		rabo de arara
Vari	B1	flor de malva	Vari Poya		rabo de arara
Rovo	E2	fezes e penas de japu	Rovonáwa		penas de japu
Ino	G2 ou I2	flor de bananeira pacovão	Mani	Ino Vote	
Wanĩ	H1	flores de pupunheira	Wanĩ Napoma	Wanĩ Eshe	rabo de japu
Shawã	D1	pedaço de raiz da árvore Shawã tirado pela arara; ruídos e manifestações da seção que saiu antes	Shawã Tai	Shawã Vo	rabo de arara
Txona	C1	balançar da terra pela queda das flores do cipó Txona	Txona Meke	Txona Maya	flor de cipó

⁹ Como há seções distintas com a mesma denominação, assim como seções com mais de um nome, estamos indicando cada uma com uma letra, que representa a unidade matrilinear de que faz parte, seguida de um número, 1 ou 2, que indica a seção propriamente dita. É a mesma convenção que usamos em trabalho anterior (Melatti, 1977: 93-94). A unidade matrilinear que identificamos posteriormente ao citado trabalho será representada pela letra L, sendo L1 a seção dos *Varikayôvo* e L2 a dos *Iskonáwavo*. Convém notar que nem sempre o mito nos permite distinguir a seção a que se refere, quando seu nome é comum a mais de uma. Na legenda da Figura B enumeramos todas as seções.

Quadro III

Resumo do episódio do afloramento das seções conforme a 1ª versão (2ª vez)					
Seção		Elemento estimulador	Líder masc.	Líder fem.	Adorno de cabeça
Tamaóá	B2	flores da árvore Vari rodopiadas pelo vento			de flor
Sata	E1	debaixo da árvore malva	Meke		rabo de arara variegada ¹⁰ Sata
Rane	F2	ruído e movimento da seção que saiu antes	Rane Topáne		de algodão
Ni	F1, G1 ou K1	flor da árvore Ino	Ni Wasa	Ni Têpe	rabo de japu Ino
Chai	J1	vários atos de Ni Wasa			
Yene	J2	após Vari, quiçá referência a Tamaóá, seção complementar destes	Yene Ane	Yeneshavo Maya	rabo de arara
Txaskô	D2	fezes de japus	Isko Pei	Peko	rabo de japu
Koro	H2		Koro Wirê	Koro Kena, que precedeu o líder, seu irmão	rabo de Koro
Kamã	H2	dança dos Vari, quiçá referência a Tamaóá, seção complementar destes	Ino Tae Txama		rabo de japu Ino
Kana	I1	após Ino, quiçá referência a Kamã, que tal como Ino significa “onça”			rabo de arara azul

Se o que nos conduz à elaboração dos quadros é a procura de itens comuns a algumas seções que nos permitam agrupá-las em certos conjuntos, a observação destes dois nos leva a constatar uma disjunção digna de nota: as seções da mesma unidade matrilinear não surgem juntas, ou uma logo após a outra, mas completamente dissociadas, a ponto de quase sempre estarem em quadros diferentes, como se mostra no Quadro IV. Isso vem confirmar que os Marúbo parecem pensá-las como autônomas, apesar de as mulheres de uma darem necessariamente origem aos membros da outra.

Quadro IV

Presença das seções no Quadro II e no Quadro III			
No Quadro II		No Quadro III	
A1			
B1	B2 (ou talvez E2)		B2
C1			
D1			
	E2	E1	
		F1 (ou G1 ou K1)	F2
	G2 (ou I2)	G1 (ou F1 ou K1)	
H1			H2
	I2 (ou G2)	I1	
		J1	J2
		K1 (ou F1 ou G1)	
L1			

Por mais que atentemos para os outros itens dos Quadros II e III, não chegamos a perceber nenhuma outra regularidade que se imponha de modo evidente. Por essa razão,

¹⁰ Trata-se de *kayô*, arara de várias cores.

passaremos ao exame dos quadros referentes a este episódio tal como narrado na segunda versão¹¹. Como esta o faz de maneira demasiado longa, vamos distribuir o resumo do episódio em quatro quadros, o V, o VI, o VII e o VIII. Apesar de seus motivos práticos, essa distribuição não se constitui meramente na divisão do episódio em quatro partes iguais: fazemos os cortes em pontos tais que os segmentos assim obtidos correspondam cada qual a uma sequência de características peculiares.

Quadro V

Resumo do episódio do afloramento das seções conforme a 2ª versão (1º segmento)					
Seção		Elemento estimulador	Líder masc.	Líder fem.	Adorno de cabeça
Vari	B1	penas de arara vermelha mexendo-se	Vari Wirê		
Vari	B1	couro coberto de penas de arara vermelha Vari, sangue da árvore Vari, manifestações do grupo saído imediatamente antes	Vari Wirê		rabo de arara vermelha Vari
Varikayô	L1	pó Vari sobre tronco caído de árvore Vari, manifestações do grupo saído imediatamente antes	Vari Wirê		rabo de arara variegada ^{ver 10} Vari
Varikayô	L1				
Variáko	B1	resina de malva Vari, manifestações do grupo saído imediatamente antes	Vari Wirê		rabo de arara variegada Vari
Vari	B1				rabo de arara vermelha Vari
Variáko	B1	manifestações do grupo saído imediatamente antes			rabo de arara variegada Vari
Vari	B1	fragmento caído de buraco feito pelo espírito pica-pau Vari			rabo de arara variegada Vari
Variáko	B1	resina de malva Vari			rabo de arara variegada Vari
Vari	B1	sangue e raspas de raiz de árvore Vari, raspada pela arara vermelha Vari, couro de arara vermelha Vari			rabo de arara variegada Vari
Vari	B1	sangue da árvore Vari, manifestações do grupo saído imediatamente antes	Vari Wirê		rabo de arara variegada Vari
Vari	B1				rabo de arara variegada Vari
Shane	A1	sangue da árvore Shane, couro da arara vermelha Shane se mexe	Shane Wirê		soro (tradução ignorada) Shane maíte (diadema plumário)
Shane	A1	couro da arara vermelha Shane se mexe, manifestações do grupo saído imediatamente antes	Shane Wirê		penas de Shane (alusão ao pássaro e à seção de mesmo nome)
Shane	A1	sapopema da árvore Shane, manifestações do grupo saído imediatamente antes			
Shane	A1	flores caídas da árvore Shane			

¹¹ Cantada por Luís, na maloca de Reissamon, rio Ituí, em 10-12/7/1978 e gravada por Delvair Montagner. Traduzida por César, em 20-23/8/1978, no P.I. Curuçá e anotada por Julio Cezar Melatti no Caderno de Campo P: 225-34, 237-65 e 270-2.

Assim, o Quadro V, correspondente ao início do episódio, começa com uma série de nomes de seções em que está sempre presente o componente *Vari*, seguida de outra série em que se repete o nome da seção dos *Shanenáwavo*. A justaposição dessas duas séries é sugestiva, porque, além de ser alta a frequência de casamentos entre as unidades matrilineares de que fazem parte a seção dos *Varináwavo* e a dos *Shanenáwavo* (Melatti, 1977: 98), essas duas seções também estão unidas na tradição segundo a qual ambas eram, com suas complementares, os habitantes primordiais do alto Ituí (Melatti, 1977: 107), como o confirma o final da primeira versão do *Wenía*.

Mas as denominações que começam pelo componente *Vari* não correspondem sempre à mesma seção. Sabemos através de recenseamentos e genealogias que a seção dos *Varináwavo* (B1) é distinta da seção dos *Varikayôvo* (L1). O problema, na série em questão, é identificar qual é uma e qual a outra e, mais ainda, averiguar se não há mais de duas seções cujos nomes incluem o termo *Vari*. Assim, o tradutor da segunda versão, numa explicação, afirmou que, até o ponto a que então chegara (4ª linha do Quadro V), houvera referência a três seções (por ele chamadas de "tribos"): *Varináwavo*, *Varipóto* e *Variáko*, sendo *Varipóto* (*poto* quer dizer "pó") a mesma seção também denominada *Varikayôvo* ou *Potoikãivo*. Portanto, *Variáko* (*ako*, traduzido por "malva", é o nome de uma madeira de que os Marúbo fazem seus trocanos, chamados por esse mesmo nome) seria também uma seção, mas sua existência não é documentada através de nossos dados genealógicos e de recenseamento. Como nem sempre é fácil distinguir entre as três no texto mítico e como não há outros elementos que nos assegurem a existência dos *Variáko* no presente ou no passado, não criamos um símbolo diferente de B1 para distinguir os últimos dos *Varináwavo*.

Poderíamos tentar distinguir as três seções através dos nomes de seus líderes, se não se reduzissem a um único e mesmo nome, *Vari Wirê*, e poucas vezes citado.

Mais propícia à distinção é a coluna dos elementos estimuladores, que nos permite supor que todas as vezes em que há referência a penas de arara vermelha, a sangue de árvore, a pica-pau (possivelmente por causa de seu penacho vermelho), trata-se da seção dos *Varináwavo*. Se há referência a pó, estamos diante da seção *Varikayô*, pois seu outro nome, *Varipoto*, alude a esse elemento. Por razão similar, a referência à "malva" aludiria à seção *Variáko*.

Mas a coluna dos adornos plumários de cabeça volta a dificultar a distinção entre os *Varikayôvo* e os *Variáko*, pois ambas as seções usam caudas de araras de várias cores (*kayô*), assim como os *Varináwavo*. Mas estes últimos, em dois exemplos, se distinguem pelo uso de caudas de arara vermelha, o que é coerente com a associação desta seção com elementos de cor vermelha já notada no comentário da coluna concernente aos estimuladores.

Há mais uniformidade nas repetições referentes à seção dos *Shanenáwavo*, na parte inferior do Quadro V, onde os elementos estimuladores são quase sempre partes da árvore *Shane* (sangue, flores, sapopema).

O que dá unidade ao Quadro VI, correspondente ao segundo segmento resultante da divisão que fizemos, é a predominância das seções dos *Satanáwavo* (E1) e dos *Rovonáwavo* (E2), que pertencem à mesma unidade matrilinear, com apenas a intrusão da seção dos *Txonavo* (C1) e, no final, da dos *Varináwavo* (B1). Se no quadro anterior predominam seções de unidades matrilineares que se casam entre si, neste o fazem seções de uma mesma unidade.

O que há a reparar no Quadro VI é que, diferentemente das outras seções, a dos *Txonavo* usa adornos de cabeça de elementos de origem vegetal: de algodão e de flor de um cipó. Aliás o cipó sempre conta como estimulador da emersão dos *Txonavo*. Já os estimuladores dos *Rovonáwavo* são quase sempre apenas os movimentos daqueles que saíram antes deles, explicitando-se somente uma vez as folhas de marajá (*mai chini*). Por sua vez, os incitadores do afloramento dos *Satanáwavo* são mais diversificados, culminando com o pedaço de pau cortado pelo espírito (*yochĩ*) do pica-pau *Vari* (ao invés, note-se, de *Sata*), cujo nome parece ter estimulado o narrador, que contou esta versão sob a forma de cântico, a voltar a falar da saída dos *Varináwavo* do chão, o que escolhemos para marcar o limite inferior deste quadro.

Quadro VI

Resumo do episódio do afloramento das seções conforme a 2ª versão (2º segmento)					
Seção		Elemento estimulador	Líder masc.	Líder fem.	Adorno de cabeça
Rovo	E2	manifestações do grupo saído antes deste			rabó de arara vermelha Rovo
Rovo		folhas de marajá, manifestações do grupo saído antes deste			rabó de japu Rovo
Txona	C1	cascas de cipó Koĩ raspadas pelo quatipuru Koĩ			de algodão
Txona	C1	flores caídas de cipó Txona			flor de cipó
Sata	E1	wichkote (ignoramos a tradução) de açaí Sata		Sata Wirẽ	rabó de arara variegada ^{ver 10} Sata
Sata	E1	flor de açaí Sata			rabó de arara variegada Sata
	E1				rabó de arara variegada Sata
Rovo	E2	manifestações do grupo saído antes deste			rabó de japu Rovo
Sata	E1	manifestações do grupo saído antes deste		Akokãýávo ¹²	
Sata	E1	resina de malva Sata, manifestações do grupo saído antes deste			rabó de arara variegada Sata
Sata	E1				
Rovo	E2				rabó de japu Rovo
Rovo	E2				rabó de japu Rovo
Sata	E1	manifestações do grupo saído antes deste		Sata Wirẽ	rabó de arara variegada Sata
Sata	E1	pedaço de pau tirado por yochĩ ^{ver 19} pica-pau Vari			rabó de arara variegada Sata
Vari	B1	pedaço de patauá Vari rolado pelo yochĩ pica-pau Vari, movimentos de Vari ¹³			rabó de arara variegada Vari

Voltando aos adornos de cabeça, nota-se que os dos *Satanávo* são sempre de cauda de arara de várias cores, enquanto os dos *Rovonáwavo*, de cauda de japu (*isko*), com exceção do caso que inicia o quadro, onde são de arara vermelha, apesar de *rovo*, animal de que a seção tira seu nome, ser um japu de bico branco. E, ao inverso, os

¹² É referido apenas como nome pessoal; supomos ser o nome do líder; entretanto, a partícula *vo* pode indicar plural.

¹³ Apesar da saída deste grupo não ser descrita imediatamente antes da do grupo de que trata esta linha.

Varinávavo, que encerram o quadro, ao invés de cauda de arara vermelha, usam rabo de arara de várias cores.

Se a seção dos *Inonávavo* que figura no Quadro VII é aquela que forma uma unidade matrilinear com a seção dos *Kananávavo* (I1) e não a complementar à seção dos *Ninávavo* (G1) numa outra unidade, então ele reúne características que distinguem o Quadro V do VI. De fato, se os *Inonávavo* e os *Ninávavo* fazem parte da mesma unidade, os *Wanĩvo*, presentes no mesmo Quadro VII, pertencem a outra, que se concentra com a primeira numa mesma área, nas vizinhanças de Vida Nova, sede da Missão Novas Tribos do Brasil no alto Ituí. Essas seções admitem terem vindo do rio Javari e as duas unidades que compõem mantêm entre si um número significativo de casamentos (Melatti, 1977: 98 e 100). Deve-se notar que a seção complementar à dos *Wanĩvo* é a dos *Kamãnávavo*, também chamados *Koronávavo*. Os Marúbo chamam de *kamã* não somente os animais das espécies a que atribuímos o nome "onça", mas também a outros, como a raposa, chamada *koro kamã*, e até a ariranha, da qual pelo menos um dos nomes é *ene* (água) *kamã*. Mas o termo *kamã* tem um sinônimo, *ino*, considerado um vocábulo antigo, e quiçá de caráter mais ritual. Apesar da sinonímia, *Kamãnávavo* (H2) e *Inonávavo* são nomes de distintas seções. Mas é possível, dada a mesma sinonímia, que a ausência dos *Kamãnávavo* no quadro tenha sido compensada por uma insistência quanto aos *Inonávavo*, que aparecem por seis vezes.

Assim como no Quadro VI seções de uma mesma unidade matrilinear tendem a se distinguir quanto às espécies de cujas penas fazem seus adornos de cabeça (E1: arara de várias cores; E2: japu), no Quadro VII a seção dos *Kananávavo* se adorna com caudas de arara vermelha, enquanto a dos *Inonávavo*, que pode ser a que com ela constitui uma unidade matrilinear, com rabos de japu.

Quadro VII

Resumo do episódio do afloramento das seções conforme a 2ª versão (3º segmento)				
Seção		Elemento estimulador	Líder masc.	Adorno de cabeça
Ino	G2 ou I2			rabo de japu Ino
Ino	G2 ou I2	a "força" ¹⁴ do grupo saído imediatamente antes deste	Ino Wirẽ	rabo de japu Ino
Ino	G2 ou I2	flor de bananeira Ino, a "força" do grupo saído imediatamente antes deste		rabo de japu Ino
Kana	I1	a "força" do grupo saído imediatamente antes deste		rabo de arara vermelha Kana
Wanĩ	H1	flores de pupunha caídas, a "força" do grupo saído imediatamente antes deste		
Wanĩ	H1	resina do Yové ^{ver 19} Pupunha		
Ino	G2 ou I2	raiz da ayauasca		rabo de japu Ino
Ino	G2 ou I2	toco de capim deixado pela capivara Shoya Osho ¹⁵		
Ino	G2 ou I2	capim comido pela capivara da beira dos lagos Txi Nesho e Txi Wapi		rabo de japu Ino

Há ainda no Quadro VII uma diferença entre as três primeiras referências aos *Inonávavo* e as três últimas, que, na falta de outros elementos, não podemos tomar como contrastes que nos permitam distinguir entre as duas seções que trazem o mesmo nome (G2 e I2). Tratemos em primeiro lugar das três primeiras linhas do Quadro. Ao

¹⁴ Por força aqui se entendem os movimentos, dança, ruídos, talvez gritos.

¹⁵ Trata-se certamente de um nome próprio; o nome comum de capivara é *amé*.

narrar um dos afloramentos dos *Inonáwavo* (2ª linha), a segunda versão, ao invés de referir-se ao terreno onde saíram como *Ino Mai* (terra) *Nãko* (centro), como ocorre na saída imediatamente anterior, alude ao *Ino Mani* (banana) *Nãko*. Isso pode ser um engano do narrador ou do tradutor, mas não gratuito, pois a terceira referência ao afloramento desta seção (3ª linha), embora volte a falar de *Ino Mai Nãko*, alude a *Ino mani oa* (flor), certamente como elemento estimulador de seu aparecimento. Essa associação dos *Inonáwavo* com banana também ocorre na primeira versão, tanto com respeito ao elemento estimulador como no que concerne ao nome do líder (Quadro II, 10ª linha), mas ainda não lhe conseguimos encontrar uma razão.

Quanto às três últimas referências aos *Inonáwavo*, nas linhas inferiores do Quadro VII, todas parecem estar relacionadas com restolhos de vegetais, se assim pudermos traduzir o vocábulo *machká*. Numa das referências (7ª linha), o elemento estimulador da emersão dos *Inonáwavo* é o restolho do cipó alucinógeno *Ino oni* (ayahuasca) *machká* (restolho). Noutra, o restolho do capim comido por um rato ou capivara (*Shoya Osho*, que deve ser um nome próprio, pois na linguagem cotidiana "rato" é *maka* e "capivara", *amé*). E, na última, *Ino wasi* (capim) *machká*, também comido por capivara nas margens dos lagos *Txi Nesho* e *Txi Wapi*. Essas associações lembram o final do mito da perda do fogo e da origem das onças, do qual publicamos uma versão em outro trabalho, em que uma das onças (*Ino Wirã* — ou será *Wirẽ*, tal como nos nomes dos líderes míticos das seções?) ficou morando junto à raiz da ayahuasca, outra (*Ino Tae*) junto à raiz do capim, e outras junto às raízes de outros vegetais, entre quais o tabaco (Melatti, 1985: 68).

Quadro VIII

Resumo do episódio do afloramento das seções conforme a 2ª versão (4º segmento)				
Seção		Elemento estimulador	Líder masc.	Adorno de cabeça
Shawã	D1	pedaço da raiz da árvore Mai bicado pela arara vermelha, couro de arara vermelha Vari se mexe, “força” ver 14 do grupo saído imediatamente antes deste		rabo de arara vermelha Vari
Shawã	D1	sangue da árvore Shawã, do grupo saído imediatamente antes deste	Shawã Wirẽ	rabo de arara vermelha Vari
Rovo-Shawã	16			rabo de japu Rovo
Rovo	E2			rabo de japu Rovo
Rovo	E2			rabo de japu Rovo
Vari	B1			
Shane	A1			
Sata	E1			

O Quadro VIII corresponde ao final do episódio e reúne algumas seções, todas já presentes em quadros anteriores referentes à segunda versão, com exceção dos *Shãwávo*¹⁷. Mas é curioso notar que o aparecimento desta última seção diverge dos demais em certos detalhes. A raiz da árvore cujo pedaço vai estimular o afloramento dos *Shãwávo*, ao invés de se chamar *Shawã tama* (árvore) *tapõ* (raiz), como seria de se esperar, denomina-se *Mai* (terra) *tama tapõ*. O couro de arara debaixo do qual está a seção prestes a emergir, ao invés de se chamar *Shawã shawã* (arara vermelha) *shaká* (couro), chama-se *Vari shawã shaká*. Os enfeites de cabeça que seus membros usam

¹⁶ Como o nome combina o de duas seções, E2 e D1, não sabemos de qual realmente se trata.

¹⁷ Ao acrescentar-se a partícula *vo*, indicadora de plural, nota-se que a nasalização da última vogal do vocábulo *shawã*, arara vermelha, passa para a vogal da sílaba anterior: *Shãwávo*.

não são de *Shawã shawã ina* (cauda), mas de *Vari shawã ina*, e os adornos de contas não são denominados *Shawã rane* (contas) *sai* (enfeite), mas *Vari rane sai*. Na segunda referência ao afloramento dos *Shãwávo*, o elemento estimulador é *Shawã tama imi* (sangue), mas a escada por onde sobem os membros da seção, *Vari Awá* (anta) *Shao* (osso), o buraco pelo qual saem, *Vari Shoi Kini*, os enfeites de cabeça, *Vari shawã ina*; todos têm nomes que incorporam o termo *Vari*, sugerindo alguma relação entre a seção dos *Shãwávo* e a dos *Varináwavo*. Certamente que se pode ver nessas fórmulas uma maneira de se evitar a repetição do termo *Shawã*, mas por que substituí-lo por *Vari* e não por outro termo?

E a seção que surge em seguida (3ª linha) também levanta uma questão: surge no *Rovo Mai Nãko*, saindo pela escada *Rovo Awá Shao*, enfeitada com *Rovo isko ina*, mas o nome que lhe atribui a narração é *Rovoshawãvo*. A ligação de *Shawã* com *Rovo*, tal como sua associação com *Mai* indicada mais acima, talvez constitua uma alusão à seção complementar à dos *Shãwávo* (D1), conhecida como *Iskonáwavo* ou *Txaskônáwavo* (D2). Ora, na primeira versão deste mito, ao se narrar o afloramento dos *Txaskônáwavo* (Quadro III, 7ª linha), acrescenta-se que um japu (*isko*) cantou lá de cima da árvore e um homem dos *Txaskônáwavo* respondeu-lhe do chão; o pássaro cantou e se pendurou por baixo do galho; o homem quis fazer o mesmo, mas, como não tinha garras, caiu no chão, bateu sobre uma raiz e quebrou a ponta final da espinha; então foi chamado de *Mai* (terra) *Txaskô* (saracura). Como *rovo* é a denominação de uma espécie de japu de bico branco, os *Rovoshawãvo* talvez venham a ser os próprios *Iskonáwavo* ou *Txaskônáwavo*. Essa identificação constituiria um caso particular de algo mais geral, pois, considerando-se que, apesar de haver seis diferentes seções que têm por nome *Iskonáwavo* (quatro delas também com outros nomes), e que este não aparece nenhuma vez na segunda versão, em contraste com uma significativa frequência da denominação *Rovonáwavo* (nos Quadros VI e VIII), que é a de uma das seções também chamadas de *Iskonáwavo*, é bem possível que o nome *Rovonáwavo* esteja aqui sendo aplicado como sinônimo de *Iskonáwavo*, no seu sentido mais amplo. Em apoio a esta impressão ocorre o fato de que nos quadros que resumem a segunda versão (Quadros V, VI, VII e VIII) não comparece com seu outro nome nenhuma das seções também chamadas *Iskonáwavo*, a não ser a dos *Rovonáwavo*, em contraste com os que resumem a primeira versão, onde, além desta, também registramos a presença da seção dos *Tamaoávo* (Quadros II e III) e *Txaskônáwavo* (Quadro III).

Mas se o nome *Iskonáwavo* não aparece na primeira e nem na segunda versão, é freqüente a presença do termo *isko* (japu) na descrição dos adornos de cabeça. De fato, são várias as seções cujos membros, ao saírem dos buracos, trazem em suas cabeças adornos de caudas de japu. As seções que com elas não se ornamentam trazem, com exceção dos *Txonavo* e, às vezes, dos *Shanenáwavo* e dos *Tamaoávo*, caudas de arara, seja a vermelha (*shawã*) ou a de várias cores (*kayô*). Seria o caso de se perguntar se o nome *Iskonáwavo*, dado a seis seções diferentes, não teria motivo nesses enfeites míticos. Há, por outro lado, três seções com nomes de diferentes espécies de arara: *Varikayôvo*, *Shãwávo* e *Kananáwavo*. Por uma coincidência inesperada, é digno de nota que, de um modo geral, e com as exceções já apontadas, aquelas seções que receberam índice 1, nos símbolos convencionados por nós, se enfeitam com rabos de arara, e as de índice 2, com caudas de japu. A arara vermelha, cujas penas adornam sobretudo os membros da seção de mesmo nome, os *Shãwávo*, e a dos *Varináwavo*, seria o motivo de uma certa confusão entre essas duas seções, que reparamos no fato de as coisas da primeira (buraco de afloramento, escada, enfeites) serem marcados com o nome da segunda.

A terceira versão¹⁸ é muito sumária quanto ao aparecimento das seções. Refere-se apenas aos *Varinávavo*, formados do sangue do Sol (*Vari imi*), aos *Inonávavo*, formados do sangue da Terra da Onça (*Ino Mai imi*), e aos *Rovonávavo*, formados do sangue da Terra do Japu de Bico Branco (*Rovo Mai imi*). Convém esclarecer que o narrador desta versão é um xamã, João Pajé, e considera esses primeiros homens como classificáveis numa categoria de espíritos, os *yové*¹⁹, tendo saído do chão cheios de palavras no corpo. Esclareça-se também que este começo da versão é uma transição a partir de outro mito, uma vez que o xamã embutiu o *Wenía* dentro de uma outra narrativa que estava apresentando, referente à origem do caminho percorrido pelas almas dos mortos.

Quadro IX

Seção	Com que Kana Voã a fez?	Gritou-lhe o nome?	Semelhanças com quadros anteriores	
			Quadro	Linha
Vari	sangue da árvore Vari		V	2 ^a
Shane	sangue da árvore Shane		II V	5 ^a 13 ^a
Chai	cerca de asas de passarinho, feita por Wasa	Sim ²⁰		
Yene	um monte de asas de cigarras, feito por Wasa	Sim ^{ver 20}		
Ni	um monte de flores de matamatá, feito por Wasa	Sim ^{ver 20}		
Ino	forquilha de capim alto	Sim		
Kana	flores caídas do açaí Kana	Sim		
Isko	no centro da terra Rovo ²¹	Sim		
Txona	pedaço de cipó grosso Txona cortado pelo quatipuru	Sim	VI	3 ^a
Sata	debaixo da árvore “malva” ^{ver 21}	Sim	III	2 ^a
Wanĩ	muitas flores de pupunha caídas no chão	Sim	VII	5 ^a
Rane	muitas flores de açaí caídas no chão	Sim		
Shawã		Sim		
Txaskõ	flor da árvore Rovo	Sim		
Ino ²²	debaixo do capim ^{ver 21}		VII	8 ^a e 9 ^a
Noma	ingá do rio caído no chão	Sim		

A julgar pela maneira como apresentamos e examinamos o episódio até aqui, o leitor poderá admitir que as seções não surgiram da vontade pessoal, de um determinado ser, de poderes sobre-humanos, mas sim como que ao acaso, espontaneamente, a partir de eventos ocorridos com animais e vegetais, sem nenhuma intencionalidade. Assim também admitiríamos sem reserva, não fosse uma assertiva que dá início à primeira versão, não retomada posteriormente, de que um homem chamado *Yové* (espírito benevolente) *Wanĩ* (pupunha) criou os primeiros *Varinávavo*. Do mesmo modo,

¹⁸ Narrada por João Pajé e anotada por Delvair Montagner em 9-15/1/1983 no Caderno de Campo V: 120-1, 141-8 e 230-3.

¹⁹ Os *yové* constituem uma categoria de espíritos que vivem em sociedade e que geralmente se mostram benevolentes para com os seres humanos. Os *yochĩ*, pelo contrário, parecem viver sozinhos e são quase sempre malévolos. Para informações mais detalhadas sobre esses espíritos, consultar Montagner Melatti, 1985: 94-101.

²⁰ Aqui é *Wasa*, criado por *Kana Voã*, que grita o nome da seção.

²¹ Embora aqui se trate mais de onde a seção foi feita e menos do que a estimulou, constitui informação importante para confronto com outros dados

²² Mais especificamente *Matishavo(vo)*, uma parte das mulheres *Inonávavo*.

informações prestadas pelo Marúbo Firmino a Delvair Montagner Melatti em meados de junho de 1978 atribuem a origem das seções à ação do herói mítico *Kana Voã*. Como se pode averiguar através de seu resumo no Quadro IX, essas informações se aproximam bastante daquelas sumariadas nos quadros anteriores, acrescentando-lhes porém a causa eficiente constituída pela vontade de *Kana Voã*, e os gritos deste herói, que faz as seções aflorarem, chamando-as por seus nomes. No Quadro IX também figura um outro personagem, de nome *Wasa*, criado por *Kana Voã*, que também aparece no Quadro III. Dele nos ocuparemos no próximo item deste trabalho.

Aliás, o mesmo Firmino já nos dera algumas informações, mais vagas, sobre o aparecimento das seções, em março de 1975, em nossa primeira etapa de campo. Mas sua preocupação maior era então "traduzir" o percurso mítico para a nossa geografia, dispondo como pontos da caminhada Brasília, Manaus, São Paulo de Olivença. Quando tentamos saber onde ficava o buraco de onde saíram os brasileiros, Firmino retorquiu com uma outra pergunta, indagando de onde tinham vindo os brasileiros. Tendo recebido a Europa como resposta, retrucou que aí é que estava o buraco.

Por outro lado, César, o tradutor da segunda versão, tendia a tomar o episódio do aparecimento das seções como alegoria, comparando os movimentos do solo que precediam o afloramento da seção com as contrações do ventre da mulher em trabalho de parto, e o buraco por onde saía com o canal vaginal. E parecia interpretar os elementos que caíam sobre a terra, provocando a emersão das seções (sangue de árvore, no caso, mas a que poderíamos acrescentar flores, fezes, cascas e pedaços de pau etc.), como o agente fecundador masculino. Se resolvêssemos seguir as pegadas de César, poderíamos interpretar também como contrações do ventre feminino as penas ou o couro de arara vermelha mexendo-se (Quadro V, 1ª e 14ª linhas; Quadro VIII, 1ª linha), ou tomar como referência ao agente fecundador masculino uma afirmação, na primeira versão, concernente ao aparecimento dos *Tamaoávo*, de que as próprias flores que caíam no chão continham gente.

Do muito que nos oferece este episódio, o pouco que captamos pode ser resumido em quatro itens:

- a) O mito tanto aproxima seções de diferentes unidades matrilineares que no passado viveriam em vizinhança e fazendo casamentos entre si, como pode justapor seções de uma mesma unidade.
- b) Mesmo assim, as unidades matrilineares de que as seções fazem parte não são explicitadas.
- c) Há uma tendência a se confundirem seções que dispõem do mesmo nome ou denominadas por sinônimos.
- d) Com base nos enfeites míticos parece ser possível distribuir as seções em dois conjuntos opostos, de modo que cada unidade matrilinear tenha uma seção em cada um desses conjuntos.

3 – Wasa Wenía

No Quadro III indicamos de maneira abreviada o elemento estimulador do surgimento da seção dos *Chaináwavo* pela referência a “vários atos de *Ni Wasa*”, personagem que aparece como líder da seção que emergiu imediatamente antes. Essa foi a maneira de incluir no quadro um trecho da primeira versão que diz o seguinte:

Agora *Nináwavo*. Tem um pau grande. Tem uma flor. O pau se chamava *Ino Tama*. Quando a flor caiu no chão, saiu do chão um homem chamado *Wasa, Ni Wasa*. Depois saiu a irmã dele, chamada *Ni Têpe*. Depois saíram os parentes deles, todo o mundo. O chapéu deles era *Ino isko ina*. Tinham os homens rabo de onça na cintura. Foram dançar no campo. Fizeram festa lá, com os parentes deles. E ficaram lá mesmo.

Aquele mesmo *Wasa* que saiu fez campo. Depois tirou olho do babaçu. Depois amarrou cipó na beira do campo, em torno do campo. Depois partiu a palha do babaçu e pendurou tudinho no cipó. Depois tirou flor de pau (*waká anĩ*; esse pau tem muita formiga, que se chama taxi, que ferra a gente e dói). Depois tirou flor de outro pau (*chiwã*). Depois deixou um monte de flor em cima do campo. Depois foi longe como daqui a quinze minutos. *Wasa* gritou, fez vento, o vento chegou, espalhou as flores, o vento girou com elas e os *Chaináwavo* saíram das flores. Depois *Wasa* foi embora, na direção onde o sol entra, indo morar perto de *Kana Mari*.

Agora *Yenenáwavo*. Quando primeiro *Varináwavo* saiu, depois saiu *Yenenáwavo*. Saiu primeiro *Yene Ane*. Saiu da terra (*Yenenáwavo* e *Varináwavo*). A irmã, *Yene Shavo Maya*, saiu depois. Saiu depois todo o mundo. O chapéu deles era de rabo de arara. Depois foram no campo e ficaram lá mesmo.

Se compararmos o parágrafo do meio com o que o precede e com o que o sucede, logo se perceberá que as ações que provocam o aparecimento da seção são muito mais elaboradas nele do que nos outros dois, os quais seguem mais de perto o padrão da maioria da versão.

No primeiro dos parágrafos citados vemos que uma das seções chamadas dos *Nináwavo* tem alguma relação com os chamados *Inonáwavo*, pois sua origem está ligada a uma árvore que traz o termo *Ino* (onça) no seu nome, o mesmo acontecendo com a denominação de seu adorno de cabeça, sem falar do rabo de onça com que seus homens cingem a cintura.

No parágrafo seguinte, o líder desta nova seção, através de uma série de atos, faz surgir outra seção, a dos *Chaináwavo*. Tal sequência chega a tomar a aparência de uma cadeia causal: *Inonáwavo* → *Nináwavo* → *Chaináwavo*.

Entretanto, o terceiro parágrafo nos surpreende com um rompimento onde justamente seria de se esperar que a cadeia continuasse. Assim, apesar de os *Chaináwavo* constituírem uma unidade matrilinear com os *Yenenáwavo*, aí se faz uma associação e até uma identificação dos últimos com os *Varináwavo*, o que, salvo melhor razão, parece se dever a um engano do narrador. Tal associação não é confirmada pelas versões autônomas a que faremos referência a seguir.

Dispomos, de fato, de duas versões²³ mais desenvolvidas de apenas este episódio, conhecido como *Wasa Wenia*, como narrativa independente. Ainda que sejam semelhantes, uma dessas versões continua a narrativa além do ponto em que a outra termina. Vejamos em resumo o que contam.

²³ Uma foi cantada por Antônio Brasil em 25/5/1978, no rio Ituí, e sua tradução por César em 5/8/1978, no P.I. Curuçá, foi anotada no Caderno de Campo L: 350-2. A outra, que vai mais além, foi narrada pelo mesmo Antônio Brasil em 8/2/1983 e sua tradução, por *Kanãpa*, oito dias depois, foi anotada por Julio Cezar Melatti no Caderno de Campo AA: 30-4.

Wasa quer dizer macaco-de-cheiro. *Wasa* apareceu no *Ino Mai Nãko* (Centro da Terra *Ino*) e não podia andar. Seu irmão, *Neshopa* (*Ni Shopa?*) o transportava nas costas. *Neshopa* fez uma nova maloca e plantou uma roça. E resolveu convidar moradores de outras malocas para uma festa. Enquanto *Neshopa* se ausenta para buscá-los, *Wasa* tenta, chorando, seduzir *Maya*, mulher do irmão. Esta, aconselhada pela mãe de *Wasa*, recebeu-o na rede. *Wasa* tirou os pêlos pubianos de *Maya*, cortando-os com os dentes. *Neshopa* chegou, cantou como uma onça, sentou-se nos bancos paralelos e ordenou à mulher que trouxesse a caçuma. Ela veio, procurando esconder o púbis com a cuia. Mesmo assim *Neshopa* viu e percebeu que tinha sido obra de *Wasa*. Os visitantes chegaram pulando, e *Neshopa* lhes ofereceu alimento. Em seguida, *Neshopa* lhes tomou as flechas, os cavadores de tronco de pupunheira, as lanças, os adornos plumários de cabeça. Ainda que a narrativa não o explicita, certamente se tratava da realização do rito de *Tanaméa*.

Até aqui chegam as duas versões. Mas somente uma delas conta o restante. Após a retirada dos visitantes, *Neshopa* tomou dentes de onça, aqueceu-os e bateu com eles nos joelhos de *Wasa*. Em seguida o pôs sentado num ninho de formigas *ima*. Depois, num ninho de tocandeiras. A mãe intercedeu em favor de *Wasa*, pedindo a *Neshopa* que o poupasse.

Wasa levantou-se com ajuda de um pau, apoiando-se também nos bancos paralelos. Andando de joelhos, saiu da maloca pela porta da frente e entrou pela de trás. Apanhou uma lança para apoiar-se. Pegou *Maya* pela mão, convidando-a a tomar banho com ele, pois ela já o fizera com o marido. Dançou com ela dentro da maloca e continuou dançando a caminho do local do banho. Aí chegando, atravessaram para o outro lado.

Chegaram à arvorezinha *chiwã shosho*. *Wasa* limpou todo o platô e foi ajuntando flores de *chiwã*, fruta de barreiro (*piti eshe*) de que quatipuru comera, frutas de matamatá (*niwã*), flores de marajá (*chini*), flores de taxizeiro *Chai*, leite de samaúma, asas de cigarra. Tomou chá de tabaco *Ino*. Tirou cauda de japu *Ino*, juntou com caroços e fez frio. Todas essas coisas que ele juntou se transformaram, viraram gente, os *Chaináwavo*, *Nináwavo*, *Yenenáwavo*.

Wasa foi-se embora, apoiado em osso de anta. Pôs enfeite de contas *Ino* em cima de folha de murumuru, que se transformaram em marimbondos. Fez cauda de onça *Ino*. E foi-se embora.

As versões que acabamos de resumir confirmam, tal como os dados em sinopse nos Quadros III e IX, a existência de uma relação entre seções denominadas *Inonáwavo*, *Nináwavo*, *Chaináwavo* e *Yenenáwavo*. As duas últimas são seguramente as seções que codificamos como J1 e J2, respectivamente, constituintes de uma mesma unidade matrilinear. As duas primeiras podem ser, entre outras, as seções G2 e G1, respectivamente, e que formam uma outra unidade matrilinear. Se assim é, estamos diante de seções que viviam próximas umas das outras no passado, no igarapé Santa Clara, afluente do Curuçá, e suas vizinhanças. Ou seja, o mito viria a confirmar mais uma vez a suposição, a que já nos referimos, de que num determinado momento do passado, quicá imediatamente antes da chegada dos primeiros civilizados, as seções Marúbo se distribuíam em aglomerados, sendo possível até que as trocas matrimoniais se fizessem preferencialmente entre membros do mesmo aglomerado. Com base nas informações sobre a antiga situação geográfica das seções, e na frequência com que algumas delas são citadas como habitantes de certos rios e igarapés, aventuramo-nos a elaborar a Figura B. Nela assinalamos as unidades matrilineares, admitindo que as duas

seções que formam cada qual estão sempre juntas. As letras que as simbolizam não estão colocadas exatamente no local onde supomos que vivia cada unidade; simplesmente indicam que as unidades que representam faziam parte do aglomerado simbolizado pelo círculo no interior do qual foram inscritas. A própria posição dos círculos, sobretudo a do mais ocidental, não é muito precisa. Convém notar também que são pouco seguras as exíguas informações que sustentam a inclusão das unidades C, D e L nos aglomerados em que figuram.

Um primeiro exercício que nos sugere a Figura B é averiguar até que ponto as unidades que nela constituem diferentes aglomerações também se aglutinam na seqüência do primeiro episódio mítico, sendo dignas de nota as correspondências entre o Quadro V e o círculo mais oriental e entre o Quadro VII e o mais ocidental.

Mas vamos nos concentrar no aglomerado constituído pelas unidades F, G, J e K, que é o que mais de perto diz respeito a *Wasa Wenía*. Como os nomes *Chaináwavo* e *Yenenáwavo* denominam, cada qual, uma só seção, é fácil identifica-las como as constituintes da unidade J. Mas o termo *Nináwavo* é o nome de três seções distintas, pertencentes às unidades F, G e K. A qual dessas seções estaria afiliado o personagem *Wasa*? Certa vez César, que é da seção dos *Ranenáwavo* (F2), nos disse, talvez com base numa avaliação da estatura dos Marúbo atuais, que os membros de uma seção *Nináwavo* (G1) eram maiores que os de outra (F1). Ora, dias antes, o velho Domingos nos dissera que o nome *Wasa* pertence aos *Nináwavo* grandes. Se os critérios de ambos os informantes eram os mesmos, isso nos inclina a incluir o personagem *Wasa* na seção G1. Há dois outros dados que nos levam à mesma conclusão. Ainda que um nome pessoal possa ter como portadores membros de mais de uma seção, não raro o nome de um personagem mítico é mantido também pelos membros da seção a que ele pertence. Ora, ainda que não disponhamos dos nomes de todos os Marúbo, quase sempre obtidos de outros que não o próprio portador, dada a reserva que mantêm a respeito dos mesmos, o nome *Wasa* aparece duas vezes em nossos dados censitários, uma delas na seção G1 e outra na B2. Por sua vez, o nome *Têpe*, da irmã do personagem *Wasa*, foi registrado uma única vez e como pertencente a uma mulher da seção G1, ainda que um informante negasse que ela tivesse tal nome.

A conclusão de que *Wasa* pertenceria à seção G1 nos exime de examinar as possibilidades de ser afiliado a K1. Mas convém não deixar em branco o problema etnográfico que temos com a unidade K. Dados de nossa primeira etapa de campo nos levaram a supor a existência desta unidade, atualmente extinta, constituída pelas seções dos *Nináwavo* (K1) e dos *Nomanáwavo* (K2). Informações posteriores parecem indicar que *Nomanáwavo* é um outro nome para G2 ou mesmo B1. Como não são dados muito seguros, mantemos em suspenso nosso julgamento sobre se algum dia existiu a unidade K.

Legenda da Figura B

No mapa os círculos representam os supostos aglomerados constituídos pelas unidades matrilineares no passado. Cada unidade matrilinear era e é formada por duas seções, como indicado abaixo.

Aglomerado 1

- A – 1. *Shane* (verde-azul ou pássaro desta cor) *náwavo*
2. *Isko* (japu) *náwavo*
- B – 1. *Vari* (sol) *náwavo*
2. *Iskonáwavo* ou *Tama* (árvore) *oá* (flor) ou *Tamaískovo*
- L – 1. *Vari* (sol) *kayõ* (arara de várias cores) *vo*
2. *Iskonáwavo*

Aglomerado 2

- C – 1. *Txona* (macaco barrigudo) *vo*
2. *Iskonáwavo* ou *Shono* (samaúma) *ískovo*
- D – 1. *Shawã* (arara vermelha) *vo*
2. *Iskonáwavo* ou *Txaskõ* (saracura) *náwavo* ou *Metxa* (igapozinho)
- E – 1. *Sata* (ariranha) *náwavo*
2. *Iskonáwavo* ou *Rovo* (japu de bico branco) *náwavo* ou *Rovoískovo*

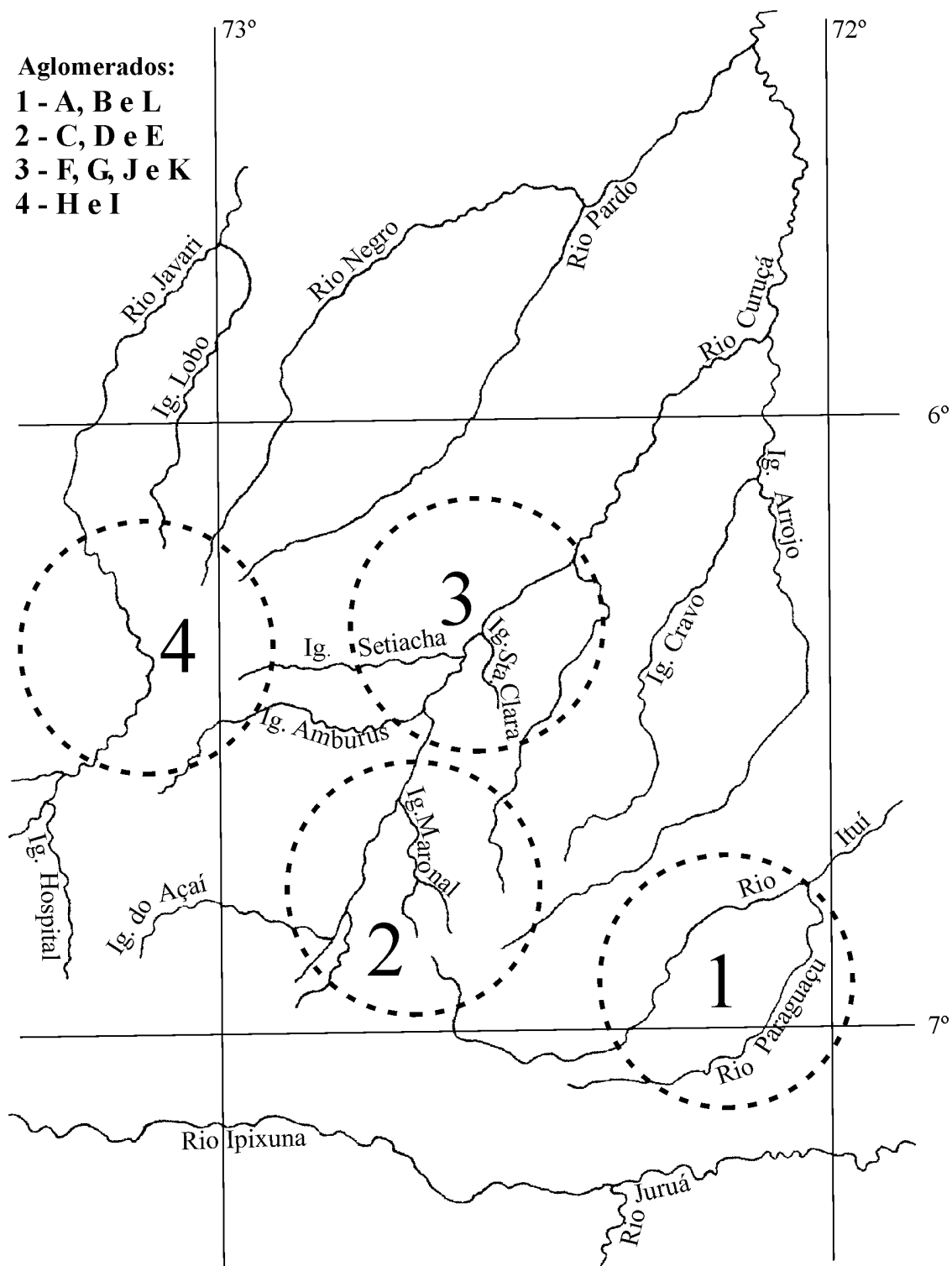
Aglomerado 3

- F – 1. *Ni* (floresta) *náwavo*
2. *Rane* (conta) *náwavo*
- G – 1. *Nináwavo*
2. *Ino* (onça) *náwavo*
- J – 1. *Chai* (passarinho) *náwavo*
2. *Yene* (cigarra) *náwavo*
- K – 1. *Nináwavo*
2. *Noma* (pombo da beira d'água) *náwavo*

Aglomerado 4

- H – 1. *Wanã* (pupunha) *vo*
2. *Kamã* (onça) *náwavo* ou *Koro* (pardo ou onça desta cor; raposa) *náwavo*
- I – 1. *Kana* (arara azul, amarela e encarnada) *náwavo*
2. *Inonáwavo*

Figura B
Reconstituição dos aglomerados
que as unidades matrilineares formavam no passado



Nessa altura talvez seja interessante retomar uma constatação que fizemos em trabalho anterior (Melatti, 1977: 95-96) segundo a qual poderíamos quase que distribuir as unidades Marúbo em duas grandes divisões: de um lado as que abrangem seções chamadas *Iskonáwavo* (A, B, C, D e E) e de outro as que contêm seções cujos nomes se refiram à categoria que inclui a onça (G, H e I). A unidade L, de cuja existência nos demos conta depois da publicação daquele trabalho, pode ser incluída no primeiro conjunto, pois uma de suas seções tem o nome de *Iskonáwavo*. A unidade F, dadas as associações com a onça mostradas na análise do mito de *Shoma Wetsa* (Melatti, 1985b), e a unidade J, que tem sua origem ligada a itens cujos nomes são precedidos pelo termo *Ino*, como vemos nas narrativas das peripécias de *Wasa*, que agora estamos analisando, podem ser incluídas no segundo conjunto. Quanto à unidade K, já dissemos que deixamos em suspenso a discussão sobre sua existência²⁴. Ora, voltando à Figura B, podemos reparar que as unidades do primeiro conjunto correspondem às que formam os dois aglomerados mais meridionais, enquanto as do segundo, os dois mais setentrionais.

Essa coincidência das distribuições geográfica e eponímica das seções Marúbo pode nos servir de fundo para o exame dos estranhos atos de *Wasa*. De fato, o comportamento de *Ni Wasa*, da seção G1, parece constituir uma transformação do de *Rane Topáne*, da seção F2, filho da mulher canibal *Shoma Wetsa* (Melatti, 1985b). Se *Wasa* é aleijado, anda de joelhos e, certamente, a narrativa não o diz, deve ser ajudado a subir na rede da mulher com quem quer se aconchegar, *Topáne* faz sua entrada na narrativa mítica sobre um estrado, no alto de uma árvore, onde caçava passarinhos, de onde desce para encontrar-se com a mulher *Shetã* (dente) *Veka* (estrado). *Topáne* gostava de ter relações sexuais, valendo-se do pênis, mas *Wasa* o faz com a boca. Para poder copular com *Topáne*, *Shetã Veka* dá à luz inúmeros seres que trazia no ventre, gerados com seus amantes anteriores, e ainda livra-se das formigas de fogo que infestam seus pelos pubianos; *Maya*, por outro lado, tem os pêlos do púbis arrancados. Se, ao invés de limpar, como faz *Topáne*, *Wasa* maltrata o sexo da mulher, ele será mais adiante punido pelo irmão, que o expõe a animais de picada dolorosa, semelhantes, ainda que não iguais, aos gerados pela mulher de *Topáne*. Em compensação, a boca de *Wasa* é fecunda²⁵: seu grito, produz um vento que faz rodopiar as flores de onde saem os *Chaináwavo*; ou os nomes das seções dos *Chaináwavo*, *Yenenáwavo* e *Nináwavo* gritados por ele é que as fazem surgir (Quadro IX). *Topáne*, ao contrário, só perde pela boca: nem consegue convencer a mãe a não comer seus filhos (por sinal, com a boca) e nem suas recomendações impedem que sua esposa diga a palavra proibida (também com a boca) que afastará de si os espíritos de seus filhos e de sua mãe, que darão origem aos civilizados.

Outro aspecto do mito que tem a ver com a distribuição geográfica das seções é a retirada de *Wasa* para oeste, para o lugar onde vive *Kana Mari*. Por outro lado, no Quadro IX vemos que, com respeito a algumas seções, *Wasa* substitui *Kana Voã*, que também é do oeste. Ambos os heróis são criadores, aquele dos vegetais silvestres, este, que lhe é anterior, das terras; e ambos têm seus nomes precedidos pelo termo *Kana*, que possivelmente indica a afiliação deles à seção dos *Kananáwavo*, que, complementada por uma das seções chamadas dos *Inonáwavo*, constitui a unidade matrilinear I. Tudo

²⁴ A unidade E talvez participe dos dois conjuntos, pois, se uma das suas seções tem os nomes de *Iskonáwavo* ou *Rovonáwavo*, o nome da outra, *Satanáwavo*, é tirado da ariranha (*sata*), também conhecida como *ene* (nome ritual para água) *kamã* (onça), isto é, "onça da água".

²⁵ Segundo Ihering (1968: 422), o macaco-de-cheiro tem uma mancha preta ao redor da boca. Teriam os Marúbo associado essa mancha aos pêlos pubianos das mulheres? Haveria alguma associação entre essa mancha e a tatuagem facial dos Marúbo?

isso nos faz perguntar se *Inonáwavo* é apenas o nome de algumas seções ou rotula também uma categoria mais ampla, que abrange todas as unidades dos dois aglomerados mais setentrionais da Figura B.

Oriundas de um ser aleijado e de comportamento sexual tão esdrúxulo, contando entre o material de que foram feitas o espinhoso marajá e o taxizeiro infestado de formigas de picada dolorosa, seria de se esperar que as seções criadas por *Wasa* fossem consideradas pelas demais como hierarquicamente inferiores. Reforça essa suposição a ressalva de Firmino, segundo a qual *Kana Voã* criou outros *Chaináwavo*, outros *Yenenáwavo*, outros *Nináwavo*, e são esses, não aqueles criados por *Wasa*, que fazem parte dos Marúbo. Corresponda ou não a assertiva de Firmino à crença dos demais Marúbo, o certo é que estes admitem que a língua que hoje falam lhes foi legada pelos *Chaináwavo*, atualmente extintos. Não temos como decidir entre uma interpretação histórica e outra mítica dessa afirmativa. Segundo a primeira, poderíamos considerar os quatro aglomerados reconstituídos na Figura B como falando, cada um, um dialeto, tendo acabado por predominar aquele do conjunto de que fazia parte a seção dos *Chaináwavo*. Na outra perspectiva, podemos considerar que, sendo a língua de grande importância nos ritos mágicos Marúbo, nos quais atua como se dispusesse e um poder criador e destruidor²⁶, é plausível que tenha sua origem numa seção criada por um herói que tinha na boca seu poder gerador.

4 – Início da caminhada: encontros com seres ilusórios

Apenas uma das versões de *Wenía*, a segunda, trata de um episódio, a que volta algumas vezes a aludir, que parece ocorrer bem no início da grande caminhada. Sabe-se que assim é porque as ações que nele se desenvolvem, como algumas vezes fica explícito, se dão no campo chamado *Noa Mató Wetsa*, para onde se dirigem as seções recém-saídas do chão, ou no percurso para o mesmo. Além disso, vários trechos do episódio voltam a aludir direta ou indiretamente ao afloramento de algumas das seções. Entretanto, um trecho parece indicar que as seções encontraram mais de um desses campos em seu percurso.

Um trecho da narrativa, além de fazer alusão ao surgimento de algumas seções, citando-lhes enfeites, líderes, chegada ao *Noa Mató Wetsa*, como que confirmando a posição deste episódio logo após o afloramento das seções, refere-se também aos caminhos guarnecidos de contas pelos quais passavam certas seções: os *Rovonáwavo*, os *Satanáwavo*, os *Txonavo*.

O episódio é obscuro. Conta como as seções vão encontrando certos seres — vegetais, animais, lagos — que falam ou cantam. Mas, quando os caminhantes chegam perto deles, ou lhes falam, ordenando às mulheres que conversem com eles, tais seres se deslocam, indo para o norte, o leste, o oeste, ou então mostram ser não mais que um simples vegetal, sem capacidade de fala ou cântico. Raras vezes a seção que se encontra com um desses entes é especificada. O Quadro X constitui um sumário do episódio.

Nessa parte do mito se faz de vez em quando referência a um adorno que é esfregado no corpo, o *kari shao inîte*, traduzido como "cheiro de pessoa", embora o termo *kari* signifique "batata doce", *shao*, "osso", e não saibamos o que *inîte* quer dizer. Não temos como saber se o uso de tal elemento neutraliza a ilusão provocada pelos seres que as seções vão encontrando, como sugere um trecho.

²⁶ Trata-se da supersimplificação de algo de que som'ente se faz idéia pela leitura da tese de Montagner Melatti (1985).

Alguns desses entes parecem se identificar com aqueles que tiveram participação na origem de certas seções. O mito é bastante explícito quanto à Pupunha *Yové*, cuja resina teria contribuído para a origem dos *Wanĩvo*, o que pode ser confirmado pela consulta ao Quadro VII (6ª linha), e quanto à Banana *Tero*. Outros seres nessa situação seriam a Capivara Branca (chamada de *Ame Osho*), que figura no Quadro VII (8ª linha), onde é chamada de *Shoya Osho*, e o lago *Txi Nesho*, também presente no mesmo Quadro (9ª linha).

Além da referência a algumas seções que teriam se defrontado com esses seres, há também alusão a índios não Marúbo, como aquela que o tradutor julgou ver no encontro com Banana *Tero* (*Tero Mani*), que teria participação no aparecimento dos *Tero Nawa*. *Tero Mani*, assim como outros entes associados a banana (*Sivá Mani* e *Sha Mani*), volta a aparecer mais adiante e o grupo que entra em contato com eles usa o adorno *Shona isko ina*, sem que saibamos o que quer dizer *Shona*. Talvez constitua referência a outro grupo não Marúbo.

Dos 26 seres com que se defrontam as seções enumeradas no Quadro X, sete se referem a banana — embora *Nẽ Banana* e o lago *Nẽ Banana* possam ser o mesmo ente e Banana *Tero* compareça duas vezes — três a onça, um a capivara e um a lago (sem contar as duas referências a *Nẽ Banana*, já incluídas no tema banana). Portanto, doze, ou seja, metade das referências, têm a ver com seres de algum modo ligados aos *Inonáwavo*, como podemos ver nos Quadros II (10ª linha) e VII (3ª, 8ª e 9ª linhas). Entretanto, um desses seres é encontrado pelos *Varináwavo* e outro possivelmente pelos não Marúbo. Seis referências aludem ao açaí, que é um vegetal, como podemos averiguar através dos Quadros VI (5ª e 6ª linhas) e IX (7ª e 12ª linhas), associado à origem dos *Satanáwavo*, dos *Kananáwavo* e dos *Ranenáwavo*. Considerando que essas duas últimas seções são complementadas, nas suas respectivas unidades matrilineares, por seções associadas a "onça" e que os próprios *Satanáwavo*, que tiram seu nome da ariranha (*sata*), estão assim também associados à onça (a ariranha é uma "onça" da água, vide nota 9), essas seis referências, somadas às doze anteriores, ampliariam para dezoito as alusões a seres de algum modo relacionados com uma ampla categoria *Inonáwavo*, cuja existência supomos ao comentarmos o episódio de *Wasa*. Se considerarmos também a referência à pupunha, vegetal sem dúvida ligado à origem dos *Wanĩvo*, seção que junto com outra de nome associado a onça faz uma unidade matrilinear, ampliamos esse número para dezenove.

No Quadro X há cinco referências a *Noa yochĩ*. É bem possível que se trate de um termo genérico que sirva para nomear qualquer dos entes com que as seções se encontram neste episódio, uma vez que *Noa*, como já vimos, significa "grande rio" e *yochĩ* dá nome a uma categoria de espíritos, geralmente de caráter malévolo. E não deixam de ser malévolos ou perigosos, uma vez que são enganosos. E os homens se comportam para com eles da mesma maneira, enviando-lhes as mulheres, para enganá-los, para conversar com eles, quiçá para distraí-los enquanto passam.

Quadro X

Resumo do episódio dos encontros com seres ilusórios		
Seção	Ser com que se defronta	Como se comporta
Rovo	Jenipapo Pini	Falava
Vari	Banana Tevá	Cantava, mas era apenas banana
Shane	Preguiça Shane	Exige e recebe o diadema, que vai embora e se transforma em sementes de uaca
	Nê Banana	Era apenas banana
	Açaí Yové ^{ver 19}	Falava e foi embora, cantando, para oeste
	outro Açaí Yové	Foi embora para o norte ou nordeste
	Pupunha Yové	Foi embora, cantando, para leste
Tero Nawa	Banana Tero	Cantava
	Açaí Vo	Cantava, foi embora para leste, depois oeste; enviaram-se mulheres para conversar com ele
	Açaí Dente	Cantava e foi embora para o norte
	Açaí Shane	Cantava como yové, foi embora para oeste; puseram-se mulheres para enganá-lo e conversar com ele; ficou conversando, depois foi para oeste
Vari	Noa Yochĩ	Transformava-se de todo jeito
	Capivara Branca	
	Onça Branca	Estava deitada
	Açaí Dente, de novo	Cantava como yové, foi embora para oeste; puseram-se mulheres para enganá-lo e conversar com ele
	Lago Nê Banana	Cantava, puseram-se mulheres para enganá-lo e conversar com ele, surgiram muitos yochĩ
	Onça Ichta Ivoya	Tinha dentes enormes, fazia medo, impedindo a passagem, aconselhou-se a não olhá-la
	Banana Sivá	Cantava, mas era apenas banana
	Banana Sha	Cantava, puseram-se mulheres para conversar com ele
	Banana Tero	Falava, mas era só banana
	Lago Txi Nesho	
Rovo	Noa Yochĩ	
Shawã	Noa Yochĩ	
	Dente de Onça	Seus dentes estalavam
	Noa Yochĩ	
	Noa Yochĩ	

5 – A descoberta da pupunha comestível

Daqui por diante é difícil escolher qual o episódio a abordar primeiro. A segunda versão faz da descoberta da pupunha comestível o prosseguimento do episódio dos seres enganosos e enganáveis, a tal ponto que a primeira pupunha a ser experimentada, a *Tekõ Wanĩ*, ao ser encontrada, cantava. Mas a mesma versão fragmenta o episódio, separando seu trecho maior e inicial de um primeiro encerramento, seguido mais adiante de uma continuação que soa como se fosse novamente o início, por sua vez separada do desfecho, de modo que entre essas frações são narrados outros episódios. Isso vem mostrar que este episódio, como outros, não tem um lugar necessariamente definido dentro da sequência geral.

Além de sua presença na segunda versão do *Wenía*, dispomos de uma narrativa autônoma²⁷ do mesmo episódio, mas fundido ao da descoberta da "injeção de sapo", que examinaremos logo a seguir.

O episódio se resume no encontro de vários vegetais de modo sucessivo, cujos frutos ordena-se a uma velha que experimente. Em cada experiência ela padece de algum dano até dar com a verdadeira pupunha comestível. No Quadro XI está a ordem dos vegetais encontrados e os efeitos que produziram na velha. No Quadro XII, temos o resumo da versão autônoma, sem considerar a parte referente à "injeção de sapo".

Os Quadros XI e XII não apresentam divergências e se esclarecem mutuamente quanto a *Noa Mara Tae*, *Mara Tae* e *Shoni*, que parecem ser todos o mesmo vegetal, a taioba brava. Na versão autônoma, a velha também experimenta um sapo *Irí*.

Quadro XI

Vegetais encontrados na procura da pupunha comestível (2ª versão do <i>Wenía</i>)		
Vegetal	O que fazia	Efeitos sobre a velha que o experimentou
Pupunha Tekō	Cantava	Sua flor entupiu-lhe a garganta
Noa Mara Tae		Inflamou-lhe a garganta
Pupunha Mechki	A pedido, sua copa desceu	Enganchou na sua garganta
Pupunha Achté	Falava, cantava, foi-se embora, foi chamada	Sua flor rachou-lhe os lábios
Pupunha Yové ^{ver 19}	Cantava, foi chamada por termo de parentesco	Virou pajé, suas fezes saíam assim como quatipuru; reconheceu-a como comestível
Mara Tae (Shoni)		Inflamou-lhe a garganta
Pupunha Yové		Transformou-se em yové; suas fezes ficaram como quatipuru

Não há muito a comentar, a não ser o fato de se fazer uma velha arriscar a saúde, ou mesmo a vida nas experiências de comestibilidade, o que lembra as mulheres enviadas a conversar com seres estranhos do episódio anteriormente examinado. Se naquele episódio se jogava certamente com o poder de sedução das mulheres, neste talvez se possa ver a desvalorização dos idosos, arriscados quiçá por já estarem próximos da morte. Não somente idosos, mas do sexo feminino.

Quadro XII

Seres encontrados na procura da pupunha comestível (versão autônoma)	
Vegetal ou animal	Efeitos sobre a velha que o experimentou
Pupunha achté	Rachou-lhe os lábios
Pupunha Yové ^{ver 19}	Não lhe rachou os lábios; era boa
Taioba brava (Shoni)	A batata lhe deu coceira na garganta
Sapo Irí	Quase a matou de dor de barriga

Nos Quadros XI e XII, a pupunha comestível finalmente encontrada é *Yové Wanĩ*, aliás citada também no Quadro X (7ª linha) como um dos seres ilusórios. Numa das vezes em que se narra o encontro de *Yové Wanĩ*, a pupunheira, é chamada de *koka*, um termo de parentesco, o que lembra um outro episódio, a ser examinado, da aplicação de

²⁷ Narrada por Mário e traduzida simultaneamente pelo sertanejo brasileiro, casado entre os Marúbo, Mário Peruano, em 21/3/1975, no rio Ituí, sendo anotada por Delvair Montagner no Caderno de Campo E: 280-2.

termos de parentesco a entes que os caminhanes iam encontrando. Seria como se a descoberta da pupunha comestível constituísse o ponto de convergência de três episódios.

Ao comer da pupunha comestível a velha vira pajé, diz-se uma vez, transforma-se em *yové*, afirma-se na outra. Na verdade, no contexto mítico não há diferença entre uma coisa e outra, uma vez que o pajé é aquele que convive com os *yové* e tem mais possibilidade que os outros mortais em transformar-se, após a morte, num deles.

6 – A descoberta da “injeção de sapo”

Também apenas a segunda versão de *Wenía* narra a descoberta da “injeção de sapo”, que não segue imediatamente o episódio que acabamos de examinar. Porém, a já citada versão autônoma, a partir da qual montamos o Quadro XII, junta os dois episódios.

“Injeção de sapo” é uma expressão regional para uma técnica, não exclusiva dos Marúbo, de cura da preguiça e do panema. Consiste na aplicação da secreção de uma perereca, conhecida na região como “sapo bacororô”, e que os Marúbo chamam de *kâpo*. A secreção das costas da perereca é retirada e guardada sobre uma espátula de madeira, envolvida em folhas. Para aplicá-la, é preciso primeiro queimar a pele com duas pontas em brasa de cipó titica, uma ao lado da outra. A pele da queimadura é retirada, ficando dois pequeninos círculos em carne viva. Sobre eles de põe um pouco da secreção da perereca retirada da espátula na ponta de uma faca. O indivíduo que sofre a operação passa quase que imediatamente a vomitar e corre para o igarapé, onde toma um banho, sustando assim os vômitos. Os jovens e adultos sofrem a aplicação nos braços; as crianças, de uns quatro anos para cima, na barriga.

José Cândido de Melo Carvalho, zoólogo do Museu Nacional, em sua viagem à região em 1950, registrou o uso dessa secreção entre os Tukúna e identificou o bacororô com a perereca *Phyllomedusa bicolor* (Carvalho, 1955: 15). Na região do Javari sabe-se que também é usada pelos Mayorúna (Melatti, coord. e red., 1981: 74). Delvair Montagner Melatti (1985: 295-303) oferece informações mais detalhadas sobre o uso da secreção do bacororô entre os Marúbo. Há pererecas semelhantes cuja secreção é usada como veneno em projetis pelos Emberá, da Colômbia (Myers, Daly & Malkin, 1978).

Há algumas relações dignas de nota entre a descoberta mítica dessa perereca e a da pupunha, a ponto de uma versão autônoma, como já dissemos, juntar os dois episódios. A primeira é que, tanto num quanto noutro, uma velha, talvez a mesma, faz o papel de cobaia nas experiências até se dar com a palmeira ou o batráquio adequados.

O segundo item comum é a presença em ambos os episódios de um sapo denominado *Noa Iri*. A única versão do *Wenía* que os apresenta diz que a velha experimentou em primeiro lugar a secreção de *Noa Iri*. Já sabemos que *Noa* quer dizer “grande rio”; quanto a *irí*, o tradutor explicou ser um sapo parecido com o cururu. A velha caiu como morta e, quando despertou, aconselhou os que a cercavam a não usarem de tal sapo. Depois, mais adiante, recebeu a aplicação do *Noa Kâpo* e caiu no chão. Recomendou então o uso do último, pois se sentia leve e saudável. Ora, na versão autônoma, *irí* é um sapo que a velha come como se fosse um item de suas experiências na procura da boa pupunha, tal como está sumarizado no Quadro XII. Assim, o mesmo animal é tratado ora como se fosse um batráquio passível de oferecer uma secreção, ora como um fruto testável quanto à comestibilidade, o que de certa maneira confunde os dois episódios.

Finalmente, há uma certa confusão entre a velha que faz as experiências de comestibilidade e o papagaio que dá origem ao bacororô. A versão autônoma começa por contar como surgiu a perereca *kâpo*. Diz que originou-se de *Têcha* (gasguita) *Bawa* (papagaio). O *kâpo* pousou num galho de ingazeiro. A velha o achou e de seu ovo fez uma "salada" (mistura) com pimenta, macaxeira, leite de macaxeira. A versão não é clara: fica-se sem saber se o ovo era do papagaio ou já da perereca e se a mistura resultou na perereca ou na sua secreção. A partir daí a velha passa à procura da pupunha comestível, como resumido no Quadro XII. Convém sublinhar que a narrativa registra que a velha voava de uma árvore para outra que nem papagaio. Ora, informações dadas por Firmino a Delvair Montagner Melatti em janeiro de 1983 confirmam que *têcha bawa* foi um filhote de papagaio que virou *kâpo* cantador. Em seguida explica que o termo *kâpo* da linguagem cotidiana é substituído por *têcha bawa* na linguagem ritual dos curadores (*kêchîtxó*). Mais adiante refere-se a *Têcha Bawa* como se fosse o nome pessoal da velha que testa a comestibilidade dos vegetais. A cor verde da perereca *kâpo* talvez seja o motivo de sua identificação com um papagaio. Mas um papagaio gasguita, ou, como diz Firmino, desafinado, que fala alto e depois baixo. Essa característica, quiçá relacionável a algum aspecto do coaxar da perereca, também pode constituir uma alusão aos males que afetam a velha, sobretudo sua garganta, causados pelos vegetais não comestíveis²⁸. Em suma, a velha parece identificar-se com a própria perereca de cuja secreção se utiliza e descobre o valor medicinal.

7 – Termos de parentesco aplicados a vegetais e outros seres

Ao contrário do episódio dos seres ilusórios, neste os caminhanes procuram estabelecer boas relações com os seres que encontram, experimentando aplicar-lhes termos de parentesco. Infelizmente a narrativa não é muito precisa quanto aos termos aplicados por cada seção. Além disso, o episódio é interrompido por outros, fragmentando-se em vários trechos da segunda versão, que é a única que o apresenta.

Antes de examinar o Quadro XIV, que o resume, convém consultar o Quadro XIII, extraído da tese de Montagner Melatti (1985: 37), que mostra como os termos de parentesco Marúbo se distribuem em quatro conjuntos, de modo coerente com a existência de seções. O Quadro XIV, por sua vez, nos mostra que as seções nele nominalmente indicadas chamam os seres que portam seu nome por termos de parentesco geralmente situados no setor superior esquerdo do Quadro XIII (termos que Ego aplica a membros de sua própria seção) ou então no setor inferior esquerdo (termos que Ego aplica a membros da seção complementar à sua, na mesma unidade matrilinear), com algumas exceções. Embora fosse de se esperar que todos esses termos correspondessem ao primeiro dos setores, nota-se que sua aplicação não é totalmente aleatória, pois pelo menos se concentram nos setores da esquerda, onde estão os termos que Ego aplica aos membros de sua própria unidade matrilinear.

²⁸ Assim como Delvair Montagner Melatti (ms.) chamou a atenção para o fato de que o mesmo colar de dentes de macaco favorece as atividades de caça, mas é prejudicial no desempenho dos cânticos de cura, é curioso notar que a perereca cuja secreção favorece as caçadas esteja associada a voz desafinada, logo desapropriada aos cânticos rituais.

Quadro XIII
Termos de parentesco Marúbo

	Ochtxo Otxi Ego Vicha Shokó	Take Tichtxo Txitxo Txira	Txaixo Txai Vava	Païtxo Pano Vava
Gerações pares	Kokatxo	Ewatxo	Epatxo	Nachtxo
Gerações ímpares	Koka Shavõtoá	Ewa Ewashko	Epa, Papa Epashko	Natxi Natxisco
	Parentes que são ou poderiam ser da unidade matrilinear de Ego		Parentes de outras unidades matrilineares	

Quanto à última coluna da direita do Quadro XIV, na verdade não nos ajuda muito e poderia até ser eliminada, pois não indica que seções aplicam os termos, pois a própria narrativa não o faz²⁹. A única exceção (4ª linha) — o termo *natxi*, aplicado pelos *Shanenáwavo* a um ser que não é de sua unidade matrilinear — está no setor inferior direito do Quadro XIII.

Dos dezenove seres enumerados no Quadro XIV, possíveis repetições inclusive, oito são sapopemas (*vema*), quatro cururus (*achá*), quatro tocos (*voró*) de terra; além de uma pupunha, um açaí e um *Noa yochĩ*. Não há como achar nada em comum entre eles, a não ser notar que os mais numerosos — sapopema, cururu, toco de terra — são os que estão mais rente ao solo, em contraste com os altos, e citados apenas uma vez, açaí e pupunha, nada se podendo dizer, por não sabermos de que exatamente se trata, de *Noa Yochĩ*. Repare-se como *Noa Yochĩ*, seres que trazem o nome de Açaí, e Pupunha *Yové* aparecem no Quadro X, que sumariza o episódio dos seres ilusórios, e como o último também aparece nos Quadros XI e XII, que resumem o episódio dos testes de comestibilidade. Na verdade, o trecho citado no Quadro XIV (9ª linha) referente a Pupunha *Yové* é o mesmo referido no Quadro XI (5ª linha). Por sua vez, Açaí *Kana*, depois de chamado *otxi*, foi-se embora, cantando, para oeste e para o sul, tal como os seres ilusórios. O chefe (dos *Kananáwavo*) chamou-o de *otxi* e perguntou-lhe qual era sua "tribo"; ele respondeu que dos *Kananáwavo*; ficou junto dele, com quem conversou. Enfim, poderíamos apontar aqui a associação mais freqüente entre certos elementos —

²⁹ É digno de nota que os *Satanáwavo* chamaram a cururu *Sata* de *natxi* e os outros de *ewa*, mas a mulherada (as mulheres *Satanáwavo*?) a chamou de *txitxo* e ela confirmou que era *txitxo* mesmo (6ª linha). Mas, por outro lado, os *Rovonáwavo* chamaram a cururu *Rovo* de *txitxo* e ela lhes respondeu que deveriam chamá-la de "mamãe" (7ª linha). Na segunda referência à sapopema de árvore *Vari*, diz-se primeiro que a chamaram de *otxi* e os outros de *koka*, mas depois se diz que a chamaram de *koka* e os outros de *otxi*, tornando-se difícil transportar essas informações para o Quadro XIV (12ª linha). O mesmo acontece com o ser que vem logo a seguir, a sapopema de árvore *Shawã*, que os *Shãwávo* chamaram de *otxi* e *koka*, mas a mulherada (mulheres *Shãwávo*?) chamou de *ewa*, *natxi* e *txitxo*. Os primeiros são termos para indivíduos do sexo masculino, e os últimos, para os do feminino. Além disso, todos são termos que podem ser aplicados a indivíduos da mesma unidade matrilinear, menos *natxi* (13ª linha). Com relação ao mesmo ser, quando citado anteriormente (8ª linha), também os não pertencentes a sua seção lhe aplicaram um termo masculino (*koka*) entre outros femininos.

sapopema, toco de terra, açai, cururu — mas preferimos fazê-lo mais adiante, quando outro quadro ofereça mais correspondências.

Quadro XIV

Aplicação de termos de parentesco a seres encontrados pelas seções			
Ser encontrado	Seção que lhe aplica o termo	Termo aplicado	Termos aplicados por outras seções
sapopema de árvore	Vari	mamãe	txitxo, epa
cururu Vari	Vari	mamãe	txitxo, natxi
sapopema de árvore Vari		mamãe (ewa)	natxi (por Shane)
sapopema de maúba ³⁰ Shane	Shane	txitxo	natxi
toco ³¹ de terra Vari	Vari	koka	otxi
cururu Sata	Sata	natxi, txitxo ^{ver 29}	ewa
cururu Rovo	Rovo	txitxo, mamãe ^{ver 29}	
sapopema de árvore Shawã	Shawã	txitxo	mamãe (ewa), koka ^{ver 29} , txitxo
pupunha Yové ^{ver 19}		koka ^{ver 29}	
sapopema de árvore Shane	Shane	txitxo	koka, otxi
toco de terra Ino	Ino	txitxo	ewa
sapopema de árvore Vari		otxi, koka ^{ver 29}	otxi, koka ^{ver 29}
sapopema de árvore Shawã	Shawã	otxi, koka; ewa, natxi, txitxo ^{ver 29}	
cururu Rovo	Rovo	natxi	
sapopema de árvore Kana	Kana	ewa, txitxo	
toco de terra Kana			
Noa Yochĩ			
Açai Kana	Kana	otxi	

Alguns detalhes interessantes não podem ser incluídos no Quadro que resume o episódio. Por isso os deixamos registrados aqui. Assim, os *Varinávavo* oferecem seu adorno de cabeça ao toco de terra *Vari*. O mesmo fazem os *Kananávavo* com o segundo toco de terra *Kana* que lhes aparece; o adorno se transforma em *sheta yavõ piã*, semelhante ao remédio para corubas. Aqueles que se encontram com a sapopema da árvore *Shane*, colocam-lhe um "queixo" de arara vermelha na garganta e falam com ela. *Shane mawa* (um pássaro) *shao* (osso), citado na narrativa, deve ser o nome desse "queixo". Após a chamarem por termos de parentesco, a sapopema lhes ensina o caminho dos *Shanenávavo*: "Esse caminho é da nossa tribo; tem enfeite de algodão".

8 – A disposição dos cadáveres

Na segunda versão, o episódio da disposição dos corpos daqueles que morriam durante a longa caminhada se anuncia dentro do episódio anterior, mas se desenvolve depois dele, depois de alguns outros episódios, e ainda mais adiante. Fizemos-lhe o sumário no Quadro XV.

O episódio se resume numa série de casos semelhantes em que um velho ou velha se cansa e não pode mais andar, o que, segundo o tradutor, significa dizer que morreu. Seu corpo então é colocado junto às grandes raízes tabulares de uma árvore, ou seja, as

³⁰ Maúba (*kenã*) é a madeira com que se fazem os bancos paralelos dispostos junto à porta principal da maloca.

³¹ Ora citado como "toco", na própria expressão em língua Marúbo, ora como *voró* (toco), parece significar, no caso, montículo.

sapopemas, ou então em buraco raso. O Quadro XV mostra de modo bastante claro que, toda vez que se faz a primeira opção, o cadáver se transforma numa casa de tapiba, uma espécie de cupim; e sempre que se faz a segunda, numa embaúba (vegetal característico da vegetação secundária, nas capoeiras). Duas vezes se diz que sobre o corpo se põem sementes de ananás silvestre. E cinco se descreve o destino do diadema de penas do falecido: sempre que é atirado a uma árvore, transforma-se em flor; mas pode também ser deixado junto ao cadáver; na vez em que é jogado num toco (montículo) de terra, transforma-se em *sheta* (dente) *evo* (não sabemos a tradução), que não atinamos com o que venha a ser.

É digno de nota que nunca se faz referência à morte de um membro de uma seção, mas à de um pai ou mãe da seção, que, segundo as regras, não pertence à mesma seção. Não obstante, a expressão pela qual é designada a sapopema junto à qual se põe o cadáver, ou o buraco no qual se o deposita, incorpora o nome da seção de que o morto é pai ou mãe e nunca a sua própria (o Quadro XV, por falta de espaço, isso não mostra). Em três casos, o buraco em que é colocado o cadáver incorpora na sua designação o termo *Noa*, ao invés do nome de uma seção; e, num caso, sendo o falecido pai de *Shāwávo*, a designação de sua cova inclui o nome dos *Varināwavo* — *Vari mai mīki* — numa associação já notada na discussão do Quadro VIII. Também é precedida pelo nome da seção de que o morto é pai ou mãe a designação da embaúba ou tapiba em que ele se transforma.

A terceira versão também trata da disposição dos cadáveres. O episódio, tal como na segunda, está disperso na narrativa, mas a terceira não conta como foram tratados os cadáveres de pais ou mães de seções específicas; narra como se fazia com os corpos de uma maneira geral.

Diz que os homens não morriam antes de saírem do chão. Somente ao começarem a fazer a grande caminhada, rio acima, passaram a morrer. Não sabiam enterrar os mortos, não faziam buracos fundos para colocá-los, mas os cobriam com palha tecida. Também não sabiam pranteá-los (com palavras e melodias apropriadas), mas choravam tal como as crianças. Diferentemente da versão anterior, aqui não se toma o estar cansado, o não poder andar como uma metáfora da morte: os muito velhos eram mesmo abandonados num canto, quando não podiam mais andar. As velhas se transformavam em *weká*, um sapinho que anda devagar, tal como elas fazem, e fica sentado no chão. Os velhos eram encostados numa árvore, das que se usam para fazer tábuas (as tábuas toscas, feitas a facão, se produzem a partir de sapopemas) e se transformavam em tapiba, cuja casa é toda enrugada, tal como as nádegas de um velho, e fede como este. As mulheres que morriam, cortadas no ventre para se lhes tirar os filhos, pois ainda não se sabia fazer parto, eram depositadas numa depressão do terreno e cobertas com palha tecida. Assim, a terceira versão tem o mérito de explicar porque os velhos se transformavam em casas de tapiba e as velhas em sapinhos, mas difere da segunda, que não faz distinção das transformações por sexo, e que não se refere a sapinhos, mas sim a embaúbas.

Quadro XV

A disposição dos cadáveres, de acordo com a 2ª versão do <i>Wenía</i>			
Quem morreu	Onde foi colocado	Em que se transformou	Outros detalhes
pai de Vari	sapopema ³²	tapiba	Sobre o cadáver se puseram sementes de ananás silvestre
mãe de Vari	sapopema	tapiba	Sobre o cadáver se puseram sementes de ananás silvestre; seu diadema foi jogado sobre uma árvore e virou flor No
pai de Vari			Seu diadema foi jogado num galho de árvore e virou flor de ananás silvestre
pai de Shawã	buraco	embaúba	
pai de Varikayõ			Seu diadema foi jogado sobre um toco de terra e virou sheta evo, tendo ficado com o toco de terra Vari
pai de Vari	buraco raso	embaúba	O diadema foi deixado junto ao cadáver
mãe de Vari ³³	buraco raso		
pai de Rovo	buraco raso	embaúba	
mãe de Rovo	buraco raso	embaúba	
pai de Rovo	sapopema	tapiba	Colocou-se o diadema no cadáver ³⁴
pai de Shawã	buraco raso	embaúba	

Das três versões disponíveis de *Wenía*, apenas a segunda e a terceira narram como se tratavam os cadáveres, ou melhor, como se os abandonava. Mas nenhuma conta como se aprendeu a maneira adequada, segundo a cultura Marúbo, de lhes dar destino. É um episódio narrado de modo autônomo³⁵, e talvez incompleto, que alude a esse aprendizado. Nele se conta que aqueles que saíram do chão não sabiam tratar dos mortos. Jogavam-nos em buracos ou em cima dos paus (árvores), como cachorros. Foi *Koakoá Sheni* que os ensinou a cremar os cadáveres e a comer-lhes os ossos (pulverizados) com caçuma de banana, de modo a pensarem (talvez o narrador quisesse dizer o contrário) no primo (refere-se certamente aos parentes por afinidade, que eram os que preferencialmente comiam esse mingau) falecido. Deve-se notar que o nome *Koakoá* é constituído da repetição do termo *koá*, que significa "queimar", enquanto *sheni* significa "velho", mas aqui "falecido" ou "antigo".

De qualquer modo, as informações sobre o aprendizado da cremação no que tange à grande caminhada do *Wenía* se reduzem a essa. Parece que a cremação é tema de um outro complexo de mitos, do qual fazem parte o de *Shoma Wetsa* e outros que abordamos num artigo que publicamos (Melatti, 1985) e mais alguns que ainda não analisamos.

9 – As pontes que davam choques elétricos e outros obstáculos

Somente a segunda e a terceira versão, e esta de modo mais extenso e rico, exibem este episódio.

³² A expressão *Vari tama* (árvore) *vimi* (fruto), que figura no texto da tradução ao lado do termo "sapopema", parece conter um engano. Deve ser *Vari tama vema* (sapopema).

³³ Que a mãe é "de Vari" está subentendido no texto da tradução.

³⁴ Que o diadema se colocou no cadáver também está subentendido no texto.

³⁵ Narrado por César em 12/2/1975 e anotado por Delvair Montagner no Caderno D: 173.

Começemos pela mais simples. Os *Inonáwavo* encontraram um ser, chamado *Vona Peya*, a tocandeira, mas que, segundo o tradutor, era, na verdade, a catapora, o sarampo. Ferroados por ela, voltaram para trás. O texto é obscuro, a começar por tratar no singular os atingidos pela tocandeira (ou tocandeiras?), que devem ter sido vários. O ferroadado pela tocandeira morreu e seu espírito passou a chamar-se *shepa nawã* (que o tradutor diz ser o mesmo que *shevo nawã*, o coco anão) *pei* (folha), isto é, “folha de coco anão”. Em seguida explica o texto que o espírito do morto virou *Ino* (referência à seção do atingido) *Chino* (macaco-prego). E, finalmente, o tradutor concilia as duas metamorfoses, explicando que o espírito do morto subiu acima da folha de coco e virou macaco-prego. Mais adiante o texto voltará a aludir à morte de *Inonáwavo* pela tocandeira.

Já os *Varináwavo* foram atingidos por *Vari* (referência à seção dos atingidos) *Kayō* (arara de várias cores) *Ina* (cauda). É curioso que o ser agressor tenha o mesmo nome dos diademas usados por algumas seções desde a saída dos buracos de origem. O agredido (devem ter sido vários, mas a tradução os trata no singular) morreu e seu corpo virou *konĩ* (poraquê) *shovo* (maloca), isto é, “casa de poraquê”, ou seja “balseiro”. Seu espírito foi morar no *Noa vorō* (toco) *wetsa* (outro), talvez um toco na outra margem do grande rio, onde virou *Vari* (referência à seção do atingido) *chino* (macaco-prego).

Os *Varináwavo* também encontraram *Vari Paka* (taboca) *Tapã* (tronco caído sobre a terra, sobre as águas, ou até ligando as duas margens de uma corrente de água). Essa ponte lhes deu choque, matando metade deles. Seus corpos caíram na água, ficando numa árvore do fundo do leito, *ene* (água) *mea* (não sabemos a tradução), onde viraram *Vari chino* (macaco-prego). Em seguida o texto diz que seus corpos se transformaram também em *konĩ shovo*, “casa de poraquê” ou “balseiro”.

Os *Rovonáwavo* foram atingidos por *Epeyá* — certamente *E* (formiga de fogo) *Peya* —, enquanto os *Txonavo* levaram choque de *Txona* (referência à seção atingida) *Isã* (patauá) *Tapã* (tronco caído).

Após tratar de outro episódio, a versão a este retorna e alude aos choques que a ponte *Shawã* (referência à seção dos atingidos) *Ina* (cauda) *Tapã* (tronco caído) deu nos *Shãwávo*.

É o que narra a segunda versão, apontando como foi dizimado o grande número de indivíduos que saiu do chão. Num retrospecto dos seres dizimadores, refere-se a *Kayō Nawã Ina*, quem sabe o mesmo *Vari Kayō Ina*, acima citado, mas agora apresentando em seu nome o termo *nawa*, de vários significados, entre os quais “civilizado”, possivelmente numa referência à região onde ocorreram esses acontecimentos, no grande rio, área hoje ocupada por civilizados.

O texto parece sugerir uma dicotomia entre o corpo, que se transforma em balseiro, e a alma, que vira macaco-prego, mas desfaz a impressão no caso dos atingidos por *Vari Paka Tapã*, cujos corpos tanto se metamorfoseiam em balseiro como em macaco-prego.

A terceira versão começa o episódio pela referência aos milhares de homens que inicialmente surgiram e como foram dizimados. Lembra também que uma parte deles se desviou desta terra, tomando outro caminho, que conduz à camada *Tama*. Apresenta também, o que a outra não faz, o motivo que levava os homens a serem atingidos pelos obstáculos: somente aqueles que sabiam a história, respeitavam os outros, ensinavam as crianças, conheciam as palavras dos *yové* (espíritos benignos), o lugar onde moram,

sabiam como falar e fazer seus serviços, poderiam passar pelos obstáculos sem sofrer danos.

Diferentemente da outra, a terceira versão não apresenta apenas um obstáculo para cada seção que cita, mas vários. E para quase todas elas há uma ponte de taboca, um *Paka Tapã*, cuja denominação incorpora como primeiro termo o nome da seção que tenta atravessá-lo.

A primeira seção citada é a dos *Varinávavo*, que tenta atravessar a ponte que lhe corresponde. Os efeitos do choque, como o de poraquê, são descritos de tal maneira que podem também ser tomados de um modo genérico, válido para todas as outras pontes. Refere-se apenas ao que aconteceu às mulheres mortas pelo choque. Elas ficaram enganchadas na beira do rio e viraram casa de poraquê. Explica o tradutor que o buraco do poraquê fica em remanso, onde há muitos galhos caídos (daí o termo "balseiro" presente na tradução da outra versão). As "vidas", isto é, as almas das mulheres afundaram e agarraram-se num toco, debaixo d'água, transformando-se em *ene* (água) *chino* (macaco-prego). A explicação sobre o toco dada pelo tradutor soa incompreensível. Algumas das almas seguiram pelo *Ene* (água) *Vai* (caminho) *Shavaya* (claro), um caminho debaixo d'água até um lugar no *Noa* (grande rio) *Mai* (terra), transformando-se em *Noa Mai yochĩ* (espíritos malévolos). O sangue que ficou sobre a ponte transformou-se em *shepã kamã*, uma onça. Explica o tradutor que a onça é vermelha, como o sangue das mulheres. Adiante há mais informação sobre os *Varinávavo* mortos, dizendo-se que suas almas voltaram às suas casas abandonadas, transformando-se em *vaká* (espírito)³⁶ *popó* (uma espécie de coruja), do outro lado do rio. Explica o tradutor que coruja gosta de andar em buraco e em casa velha.

Os *Inonávavo*, além de atingidos pela ponte correspondente, foram também picados pela abelha (mais adiante chamada de besouro) *Ino Samõ*, pela abelha *Ino Vona* (tocandeira?) e pela formiga de fogo *Epeyá*. Ficaram, certamente os mortos, no *Noa* (grande rio) *Mai* (terra) *Mató* (colina), transformando-se em *Noa yochĩ* (espíritos malévolos) e *Vei* (névoa, termo que dá nome à camada terrestre superior e à celeste inferior) *yochĩ*. Outras dessas almas ficaram no olho de *Ino Tama* (árvore), transformando-se em *niro* (macaco-da-noite). Explica o tradutor que as folhas dessa árvore são vermelhas e o pêlo do macaco-da-noite a elas se assemelha. Convém notar que no mito de *Shoma Wetsa*, personagem de características que lembram a onça, o macaco-da-noite é citado como um de seus parentes (Melatti, 1985: 113-114, 133 e 144). Levando-se em conta também que *Shoma Wetsa* é da seção dos *Ninávavo* (F1) (Melatti, 1985b: 111), a julgar pelos comentários que fizemos com respeito ao episódio de *Wasa Wenía*, não é gratuita a transformação de indivíduos *Inonávavo* em macacos-da-noite. Mais adiante diz-se que os mortos *Inonávavo* ficaram no olho de *Vei Tama*.

Os *Shanenávavo*, além de fulminados pelo *Shane Paka Tapã*, foram atirados ao rio pelo *Shane We* (vento). Suas almas ficaram numa colina junto ao grande rio, mas a versão não explicita se houve metamorfose, e outras foram para a camada *Tama*.

Os *Kananávavo*, além de atingidos pela ponte que lhes correspondia, também o foram pelo besouro *Kana Samõ*, sendo atirados ao rio pelo vento *Kana We*. E ainda os matava *Kana Tawa* (flecha) *Pei* (folha), folha de taboca de fazer flecha. Degolava-os, segundo o tradutor, pois era muita gente a passar pelas touceiras de taboca.

³⁶ Espírito que pode vir a transformar-se em *yové* ou em *yochĩ*. Para mais detalhes consultar Montagner Melatti, 1985: 91-94.

Segue-se um trecho obscuro e que de certa forma contradiz o que antes foi afirmado sobre o destino dos mortos por esses obstáculos. Primeiro assegura que as almas desses mortos ficaram num canto dos buracos de onde haviam saído as seções. Mas logo em seguida afirma que as almas da esquerda ficaram na cabeça (colina) da terra do rio. Aqui o tradutor explica que as almas da esquerda se transformaram em bichos, enquanto *mekiri vaká* e *chinã nató*, almas da direita, vão para o céu; mas algumas ficam na terra como bichos. Assegura-se então que as almas que vão para o céu (logo, as da direita), ficaram encostadas num pé de ucuuba, formando o espírito do macaco-preto (*iso yochi*). E acrescenta o tradutor que a casca da ucuuba é parecida com o pêlo do macaco-preto. Esses espíritos entram hoje nos corpos dos Marúbo, fazendo-os doentes, e são expulsos com cânticos de cura. E diz o tradutor que os *Kananáwavo* são parentes do macaco-preto e da arara amarela, *kashta*. De qualquer modo, se a versão anterior parecia ensaiar destinos diferentes para os corpos e as almas dos mortos pelos obstáculos, esta nos sugere destinos distintos para as almas da direita e as da esquerda.

Os *Rovonáwavo*, além de fulminados pelos choques da ponte que lhes correspondia, tiveram sua canoa alagada pelo banzeiro, o *Rovo Mai* (terra) *We* (vento). As almas dos mortos seguiram um caminho debaixo d'água e ficaram num toco. Certamente foram essas que ficaram num canto onde a água era parada e viraram macaco-prego. Outras, no meio da correnteza, formaram casa de poraquê. Segundo o tradutor, o poraquê anda onde há moita, pau seco, parecendo casa; ele nada em zigue-zague, na mesma velocidade da água. O macaco-prego é preto, como o toco. Outras almas foram para o *Rovo Mai Voró* (toco), transformando-se também em macaco-prego. E aqui, talvez numa explicação forçada, o tradutor diz que o japu (*rovo*) e o macaco-prego são vermelhos (note-se que logo acima disse ser este último preto) e da mesma cor é o toco.

Os comentários que tínhamos a fazer sobre este episódio, muito parcos, foram apresentados junto com sua exposição. Resta-nos dizer que o tema das pontes perigosas, cujo comportamento depende do acatamento do atravessador às regras sociais, aparece em outro episódio deste mesmo mito, o da ponte-jacaré, que se verá mais adiante, assim como está presente nas descrições do *Vei Vai*, o caminho percorrido pelas almas após a morte (Montagner Melatti, 1985: 149-161).

10 – Cânticos de cura e de feitiço

O aprendizado dos cânticos de cura e de feitiço constitui um episódio que figura apenas na segunda versão. Sobre as características desses cânticos, sobretudo os primeiros, e daqueles que os entoam, os *kêchĩtxó*, há ricas informações em *O Mundo dos Espíritos*, de Delvair Montagner Melatti (1985, especialmente capítulos 4 e 5).

Os ensinamentos são ministrados por sucunijus, chamadas *Ïpe*, denominação precedida pelo nome da seção com que falam. *Shane Ïpe*, *Vari Ïpe*, *Ino Ïpe*, são as referidas no texto, cada qual ensinando à seção correspondente, tanto os cânticos de cura como os de "maltratar". Em alguns casos, em vez de ser chamado de *Ïpe*, o ente que as ensina é *Kêchĩ* (camaleão; nome dado aos jovens entoadores de cânticos de cura; os cantadores mais velhos e experientes têm a essa denominação acrescentado do termo *txo*, que quer dizer "magrinho" — Montagner Melatti, 1985: 253-254, que oferece mais detalhes sobre a classificação dos entoadores dos cânticos de cura. Note-se que o sufixo *txo* é acrescentado a termos de parentesco aplicados a mais velhos — Quadro XIII). É o caso de *Vari Kêchĩ Vanaya*, *Shane Kêchĩ* e *Rovo Kêchĩ Vanaya*. Assim, as seções dos

Varináwavo e dos *Shanenáwavo* encontram-se com seres chamados *Kêchĩ* e mais adiante, *Īpe*.

Enquanto *Kêchĩ* ou *Īpe* ensina os cânticos à seção, em alguns casos um outro ser, chamado *Osa Rono* (*rono* parece ser o termo genérico para cobra) *Yochĩ*, fica atrás dele, dizendo besteiras e manipulando o próprio pênis, provocando o riso dos ouvintes, impedindo-os de aprender o que lhes é ensinado. Este ser se manifesta aos *Txonavo*, de que a narrativa nada registra sobre um encontro com um *Īpe* ou *Kêchĩ*, e aos *Rovonáwavo*.

Não é preciso dizer que as seções cujos nomes foram omitidos no texto também podem ter tido encontro com um *Īpe*, um *Kêchĩ* ou com *Osa Rono*. Em nenhum dos episódios do mito figuram todas as seções. Certamente os narradores, seja falando, seja cantando, não conseguem referir-se a todas sistematicamente e numa mesma ordem. Mas é digno de nota que uma informação avulsa referente a este episódio cita apenas *Ino Īpe*, *Vari Īpe* e *Isko Kêchĩ*. Se considerarmos que este último pode coincidir com *Rovo Kêchĩ Vanaya*, constataremos que esta informação pouco ou nada acrescenta à narrativa quanto aos seres que ensinavam os cânticos de cura ou feitiço. A mesma informação assegura que *Īpe* é o mesmo que *Vensha*, ou cobra grande, o que pode referir-se tanto à sucuriju como a um ente sobrenatural do folclore amazônico. Mas, acrescenta a informação, apesar de cobra, era (tinha aparência?) como gente. A informação a que acabamos de nos referir nos foi dada por Rita no início de setembro de 1978. Há uma outra, bem anterior, de meados de março de 1975, em que Firmino alude aos personagens *Isco Kêchĩ*, *Vari Kêchĩ* e *Shane Kêchĩ*. Embora o informante a eles se refira como personagens que dão nomes, confundindo-os assim com *Wa Mani*, cujo episódio abordaremos a seguir, é digno de nota que não acrescenta mais nenhum outro *Kêchĩ* aos aqui já referidos.

O episódio que estamos examinando acentua o fato de que os cânticos de feitiço são geralmente entoados contra mulheres recalcitrantes às propostas de seus admiradores, como atestam as palavras de *Vari Īpe* dirigidas aos *Varináwavo*: "Olha, pobre, quando a menina é bonita, quando tem uma moça, para maltratá-la também se canta a oração assim". E ensinou. "Tem para tratar gente e tem para maltratar gente também", ele ensinou.

Como os cânticos de cura e de feitiço se fundamentam na crença em um poder intrínseco às palavras ou que se exerce através delas, é bem provável que a oposição entre os comportamentos dos *Īpe* e dos *Kêchĩ*, de um lado, e de *Osa Rono*, do outro, se assente no mesmo tema presente no episódio de *Wasa Wenía*: a oposição entre um poder criador genital e um poder criador oral.

11 – Origem dos nomes pessoais

Apenas a primeira e a segunda versão apresentam este episódio. As seções encontram um homem chamado *Wa Mani* e sua esposa, *Wa Maya*. Cada seção senta num tronco caído (*tapã*) e recebe os nomes pessoais para seus membros. Os homens recebem-nos de *Wa Mani*; as mulheres, de *Wa Maya*. É digno de nota registrar que, embora as seções sejam constituídas de irmãos e irmãs, reais e classificatórios, os personagens que lhes dão os nomes são um marido e uma esposa.

A primeira versão anuncia este episódio ainda durante a descrição do afloramento das seções, desenvolve-o interrompendo aquele e repete-o mais longamente depois de retomar o anterior. Desse modo, a primeira versão associa fortemente a origem dos

nomes pessoais ao episódio da emergência das seções. Convém notar, entretanto, que, sendo o narrador de grande parte da primeira versão o mesmo que cantou toda a segunda, esta última só apresenta a origem dos nomes pessoais depois de inserir entre este episódio e o inicial, o do afloramento das seções, um certo número de episódios intermediários, de que já tratamos (os dos seres ilusórios, da pupunha comestível, da "injeção de sapo", dos termos de parentesco aplicados a vegetais e outros seres, da disposição dos cadáveres, das pontes que davam choques, dos cânticos de cura e feitiço), omitidos na primeira, como nos mostra o Quadro I. Isso de certa maneira sugere que os episódios intermediários façam parte de um conjunto.

Diferentemente da primeira, a segunda versão apresenta alguns dos nomes pessoais dados por *Wa Mani* e *Wa Maya*, indicados no Quadro XVII. De qualquer modo, é digno de nota que, pelo menos os líderes das seções, como se pode averiguar nos Quadros II e III, já traziam nomes pessoais ao saírem dos buracos do chão. Quanto aos nomes de líderes constantes dos Quadros V, VI, VII e VIII, não sabemos se os podemos considerar como propriamente pessoais, pois são todos formados pelo nome da seção seguido do termo *Wirẽ*, cuja tradução desconhecemos. Convém ainda registrar que outros nomes pessoais de líderes, não indicados nos quadros que elaboramos, aparecem no episódio da ponte-jacaré, que abordaremos mais adiante.

Os troncos caídos em que sentam os membros de cada seção têm nomes constituídos pelo da seção correspondente, seguido do de um vegetal e terminado pelo vocábulo *tapã*, isto é, "tronco caído"; assim, por exemplo, os *Satanáwavo* sentaram-se no *Sata Panã* (açaí) *Tapã*. Nos Quadros XVI e XVII, que elaboramos com a intenção de comparar nomes pessoais e vegetais associados às seções nele presentes com os constantes em outros quadros e outros episódios, registramos, quanto aos troncos, apenas as espécies vegetais a que pertencem. No Quadro XVI, que sumaria o episódio conforme a primeira versão, anotamos o nome completo do tronco, na última coluna, quando o vocábulo inicial não coincide de modo estrito com o nome da seção a que deve corresponder.

Os Quadros XVI e XVII nos mostram que poucos são os vegetais, em cujos troncos sentam os viandantes, exclusivos de uma só seção. O *txio* (não sabemos a tradução) está sempre associado aos *Varináwavo*; *taka* (não sabemos a tradução), por figurar apenas uma vez, também. O patauá seria exclusivo dos *Txonavo*, não aparecesse uma vez associado aos *Varináwavo*. A taboca aparece associada aos *Varináwavo*, aos *Tamaoávo*, que constituem uma unidade matrilinear com os primeiros, e aos *Shanenáwavo*, os quais pertencem a uma unidade matrilinear que mantém um número significativo de uniões matrimoniais com aquela; além disso, as citadas seções reivindicam o alto Ituí como sua antiga morada, como indicamos na Figura B. Enfim, a taboca está ligada a seções que mantêm algo em comum. A maúba (*kenã*), madeira de que se fazem os bancos paralelos dispostos junto à porta principal das malocas Marúbo, portanto o banco por excelência, está associada às mais diversas seções. O mesmo se pode dizer da malva (*ako*), madeira que serve à confecção do trocano (instrumento sonoro suspenso atrás de um dos bancos paralelos), e do açaí. A madeira *chewã* (*chiwã*?) aparece uma única vez, e associada aos *Chaináwavo*.

Dois bancos merecem menção especial. Um, em que se sentaram os *Rovonáwavo*, não parece de origem vegetal, pois se chama *Kayõ* (arara de várias cores) *Kene* (desenho) *Tapã*. O outro, de que se serviram os *Varináwavo*, além de *Vari Paka* (taboca) *Tapã*, chama-se também *Vari Kayõ Ina* (cauda), ou seja, o nome do diadema usado pelos membros da seção em algumas referências de sua saída da terra (ver

Quadros V e VI). Curiosamente, *Vari Kayō Ina* é também o nome de uma das pontes que deu choque nos *Varinávavo*, como já vimos.

Quadro XVI

Bancos em que se sentaram as seções para receber nome, conforme a 1ª versão		
Seção	Banco	Outros detalhes
Vari	taka	
Txona	patauá	
Vari	txio	
Rovo	maúba	
Ino	maúba	
Shawã	maúba	
		Vari Ako tinha irmã chamada Ino e Vari Poya tinha irmã chamada Kai
Vari	txio	Homens sentados em tronco distinto do das mulheres
Shane	taboca	
Varikayō	açaí	
Sata	açaí	
Ino	maúba	Narrador ou tradutor igualou Inonávavo a Kamánávavo
Kana	maúba	
Txona	patauá	
Yene	malva	
Isko	maúba	Rovo ³⁷ Kenã Tapã
Tamaoa	taboca	Rovo ^{ver 37} Paka Tapã
Koro	açaí	
Rovo	maúba	
Maishawã	maúba	Shawã ^{ver 37} Kenã Tapã
Txaskō	malva	Rovo ^{ver 37} Ako Tapã
Ni	maúba	Ino ^{ver 37} Kenã Tapã
Chai	chewã (chiwã?)	
Wanĩ	maúba	

A tentativa de se averiguar a associação de determinados vegetais com certas seções, através da comparação de outros episódios com este, nos conduz a poucos resultados. Assim, a constatada ligação entre as seções que reconhecem o alto Ituí como sua antiga morada e a taboca é confirmada pelo episódio das pontes que davam choque, que alude, na segunda versão, a *Vari Paka Tapã*, e, na terceira, além de a esta, também a *Shane Paka Tapã*. Mas a terceira versão torna essa associação não exclusiva quando se refere também a *Ino Paka Tapã*, *Kana Paka Tapã* e *Rovo Paka Tapã*. Aliás, com respeito a esse mesmo conjunto de seções, o que na Figura B ocupa o círculo inferior direito, convém notar que a segunda versão encerra o episódio da origem dos nomes com o casal *Wa Mani/Wa Maya* ensinando aos *Varinávavo* o seu caminho, feito de flores de algodão. Também no episódio da aplicação de termos de parentesco a outros seres, uma sapopema, como já citamos, depois de receber um "queixo" dos *Shanenávavo*, ensinou-lhes seu caminho, guarnecido com enfeites de algodão. A associação do algodão com essas duas seções que estariam no passado num mesmo aglomerado regional³⁸, seria exclusiva se não fosse quebrada por uma referência a

³⁷ É aqui reproduzido por extenso o nome do banco, quando seu primeiro termo não coincide exatamente com o nome da seção que sobre ele se sentou. Os nomes dos bancos podem ser considerados adequados se *Rovo*, *Ino* e *Shawã* se referirem a categorias mais amplas que as seções que denominam.

³⁸ Na divulgação original deste texto na Série Antropologia nº 54 dissemos erradamente por um descuido, neste trecho, que os *Varinávavo* e *Shanenávavo* fariam parte da mesma unidade matrilinear.

adornos de cabeça desse vegetal usados pelos *Ranenáwavo* (Quadro III, 3ª linha). A repetida associação do patauá com os *Txonavo* nos Quadros XVI e XVII, ainda que ligeiramente compartilhada com os *Varináwavo*, é confirmada nos episódios das pontes que davam choques pela referência a *Txona Isã* (patauá) *Tapã*. Assim, tal como algumas outras seções (*Varináwavo*, *Shanenáwavo*), os *Txonavo* sentam-se, para receber nomes pessoais, em um tronco com o mesmo nome daquele que lhes deu choque elétrico. Por sua vez, a associação não exclusiva do açai com os *Satanáwavo*, constatável nos Quadros XVI e XVII, é confirmada no Quadro VI (embora o IX lhe tire a exclusividade), como já aludimos na discussão do episódio dos seres ilusórios. Finalmente, se *chewã* (Quadro XVI) não for mais do que a grafia errada do nome do vegetal *chiwã*, o laço entre este e a seção dos *Chaináwavo*, mostrado pelo episódio em que *Wasa* cria essa seção, se confirma.

Quadro XVII

Bancos em que se sentaram as seções e nomes que receberam seus membros, conforme a 2ª versão			
Seção	Banco	Nomes pessoais masculinos	Nomes pessoais femininos
Vari	taboca	Shoi	
Varikayô	açaí	Mai	
Rovo	desenho		Rovoshavo
Shane	taboca		Shane Rane, Shane Pino
Shane	açaí	Shane Panã, Shoi	
Shawã	maúba	Shawã Tae Txama, Shawã Tae Metsa, Shawã Tae Kene	
Rovo	maúba		
Txona	patauá		
Vari	malva	Ako	
Vari	patauá		
Sata	açaí		
Sata ³⁹	malva		
Vari ver 39	txio		
Ino	maúba		
Wanĩ	maúba		
Kana	maúba		
Vari			Vari Veka, Waka Veka

Com respeito aos nomes pessoais, o Quadro XVII decepciona um pouco, pois deles não apresenta muito mais do que os Quadros II ou III. Deve-se registrar que dois nomes presentes no Quadro XVII, *Ako* (9ª linha) e *Shawã Tae Txama* (6ª linha), como respectivamente pertencentes às seções dos *Varináwavo* e dos *Shãwávo*, são confirmados pelo Quadro II (7ª e 12ª linhas). Por sua vez, uma observação no Quadro XVI (7ª linha), além do já citado *Vari Ako*, contém o nome *Vari Poya*, também presente no Quadro II (8ª linha). De qualquer maneira, o número de nomes pessoais constantes no episódio do afloramento das seções e neste de que agora se trata é irrisório perante o repertório que se pode conseguir através de recenseamento e genealogias.

Na segunda versão os personagens *Wa Mani* e *Wa Maya*, ao conferirem os nomes pessoais, recomendam mais de uma vez aos viandantes a passarem a seus filhos esses nomes, que afirmam pertencerem à "tribo" (seção). *Wa Mani*, num certo trecho, avisa que o nome tem que ser "puxado" do buraco de onde saiu a seção, e aconselha aos

³⁹ Aqui só foi citado o nome do banco, do qual se inferiu a seção a que correspondia. Omitiram-se algumas citações de seções por não estarem acompanhadas dos nomes dos bancos e dos nomes pessoais.

Varinávavo que não esqueçam a terra deles, *Vari Mai* (terra). Ao verter esse trecho, o tradutor explicou que *Wa Mani* não estava se referindo à terra, mas ao nome de gente; que o menino puxa o nome do pai do pai e a menina, da mãe (certamente quis dizer: da mãe da mãe). Esse trecho, portanto, associa os nomes fortemente às seções. Na verdade, nossos dados censitários mostram que um mesmo nome pode ser usado por membros de seções diversas, mas precedido pelo nome da seção de cada portador.

12 – Ignorância da natureza da menstruação

Todas as três versões contam que os primeiros homens não sabiam manter relações sexuais e consideravam a menstruação como uma doença ou um ferimento. A primeira versão se limita a dizer que os homens iam buscar remédio no mato e o punham na mulher menstruada, para sarar. A segunda cita os nomes dos vegetais de cujas raspas se faziam os curativos: o *shai mashó*, uma árvore parecida com louro ou "frera" preto, e o *acho*. Essa versão menciona a busca de remédios pelos *Varinávavo*, *Rovonávavo* e *Shãwávo*, e diz que outros foram a sua procura também. O *acho* encontrado pelos primeiros é referido como *Vari acho*. Por outro lado, o *shai mashó* não é precedido pelos nomes das seções que o apanham. .

A terceira versão, narrada por um xamã, afirma em primeiro lugar que os pajés, pois assim eram os primeiros homens, não podiam ter relações sexuais, porque traziam o sadio sangue dos *yové*, que não desejavam contaminar. Porém logo a seguir diz que eles interpretavam a menstruação como resultado de um golpe sofrido pela mulher e por isso lhe punham remédio, que era o *shai*, a envireira, e o *acho*, uma madeira lisa, o que confirma a versão anterior. Mais adiante volta a reiterar a ignorância do ato sexual e os remédios utilizados contra a menstruação.

Uma informação avulsa nos informa da origem da menstruação. Nos começos de setembro de 1978, contou-nos Rita, repetindo sua mãe, que, uma vez, *Sheshe* (maracanã) *Yochĩ* estava machucando pupunhas no cocho de madeira para fazer caçuma; e estava menstruada. *Kevo* (jacu) *Ina* (cauda) *Mashe* (urucu) e *Sheshe Roa Peko* insistiram em ajudá-la. Ela não queria aceitar. Mas elas insistiram. E ajudaram. Por isso ficaram menstruadas. E a partir de então todas as mulheres têm menstruação.

13 – Aprendizado do ato sexual

Conta a primeira versão que um homem chamado *Vôko Kama*, da seção dos *Varinávavo*, foi ao mato apanhar remédio e, enquanto procurava flechar um macaco-prego (*chino*), surpreendeu-se ao vê-lo manter relações sexuais coma macaca. Desistiu de flechá-lo, e voltou correndo. Agora já sabia como fazer com a mulher dele, pois era casado. Os homens sabiam casar, mas não conheciam as relações sexuais. Ao chegar, sua sogra estava varrendo o terreiro. Ele a agarrou e copulou com ela. Todos ficaram sabendo. E começaram a copular com as parentas deles próprios. E continuaram a caminhar. Tinham relações todos os dias com as mulheres, com suas parentas. Mas havia aqueles que não faziam assim; sabiam que isso não se faz com as irmãs.

A segunda versão concorda com a primeira. Mas traz um detalhe interessante: além de dar o que parece ser o nome pessoal do macaco-prego, *Tama Kãke*, afirma que ele estava sobre uma folha de coco, *shevo noã pei*. Ora, como já vimos no episódio das pontes que davam choques e outros perigos, o macaco-prego era um dos seres em que os atingidos se transformavam, e um dos casos associa o macaco-prego à folha de coco anão. Há, pois, uma conexão entre os dois episódios. O macaco-prego, mestre

involuntário das relações sexuais, seria um daqueles seres resultantes da metamorfose dos homens atingidos pelos obstáculos.

Conta ainda a segunda versão que, quando os homens começaram a ter relações sexuais com as parentas, os chefes *Vōko Kama*, *Vari Rare* e *Shane Rare* os observavam, pois só eles é que sabiam (ter relações sexuais com as parceiras corretas, certamente). Convém notar que os nomes desses chefes não figuram nas colunas dos líderes nos Quadros II, III, V, VI, VII e VIII, nem entre os nomes dados por *Wa Mani* no Quadro XVII. Por outro lado, *Vōko Kama*, na primeira versão, é justamente, o primeiro a aprender o ato sexual e o primeiro a praticá-lo, erradamente, com a própria sogra.

A terceira versão se limita a afirmar que os homens aprenderam o ato sexual observando o macaco-preto. A discordância frente às outras versões quanto à espécie de macaco talvez se deva a um engano na anotação, a uma troca de letras (o “g” pelo “t”).

14 – Relações sexuais com vegetais e corujas

Relatado apenas pela segunda e pela terceira versão, aquela inicia este episódio pela descrição das relações sexuais dos caminhantes com algumas mulheres-vegetal. Os nomes delas são formados por um termo referente à seção com que mantêm contato, um termo que designa o vegetal e o final *shavo*, que indica o feminino. Elas se apresentavam nuas, com abundância de pêlos no que seria seu púbis. Mas, para serem penetradas, fazia-se necessário manter suas vulvas abertas com uma estaca. Porém, mesmo assim, elas geralmente se fechavam, prendendo os homens pelo pênis. Os assim apanhados se transformavam em vegetais e eram abandonados pelos demais.

A primeira mulher-vegetal referida é *Yawa* (porco-queixada) *Shara* (talvez uma espécie de abelha) *Shavo*. *Yawa* não é nome de seção dos Marúbo, mas com esse termo se referem a um grupo indígena do Peru. O homem da seção dos *Inonáwavo* que teve relações com ela ficou preso e transformou-se na árvore *Rovo Yomē*. Um dos *Varináwavo* teve relações com *Vari Kōta* (coco babaçu) *Shavo*, abrindo-lhe a vulva com um *Vari Wanī* (pupunha) *Wino* (bastão). Um dos *Rovonáwavo* teve relações com *Rovo Patxo* (madeira com que se faz cabo de machado, talvez carapanaúba) e ficou preso, transformando-se em *Rovo Yomē*. Um dos *Shanenáwavo* copulou com *Shane Tama* (árvore) *Yora* (gente), ficando preso.

Se na segunda versão não fica claro se é apenas um homem ou vários, de cada seção, que entra em contato com apenas um vegetal-fêmea ou vários, de cada espécie, a terceira nos dá a entender que são muitos, tanto uns quanto outros. E o seu texto acentua mais as características vegetais desses seres que as femininas. Ao invés de estacas de madeira nesta versão os homens usam os *romoshe* (minúsculos estiletes de concha de caramujo inseridos nas paredes externas das narinas das mulheres), não para abrir os lábios da vulva, mas para afastar os pêlos pubianos. Por não serem pajés (por não conhecerem histórias nem compreenderem palavras difíceis, explica o tradutor), é que certos homens não conseguiam penetrar os vegetais ou a eles ficavam agarrados, transformando-se, entre outros, em trepadeiras. Convém mais uma vez notar que esta versão foi contada por um xamã.

A terceira versão não diz se foram os *Varináwavo* os que tiveram relações com *Vari Kōta* (*Shavo*), ser também presente na versão anterior. Talvez para explicar a abundância de seus pêlos pubianos é que o tradutor afirma que o coco e o pé do babaçu têm muitos pêlos. Os *Iskonáwavo* têm relações com *Vari Yomē* (seringarana, que tem muito látex, como a seringueira), e não com *Isko Yomē* ou *Rovo Yomē*, como seria de se

esperar com base no padrão da versão anterior, na qual, aliás, *Yomê* não é um vegetal com que os homens copulam, mas em que se transformam. Os *Rovonáwavo* copularam com *Rovo Chewã Shavo* e os *Inonáwavo*, com *Ino Chewã Shavo*.

Além de relações sexuais com vegetais, a segunda versão enumera casamentos com diferentes espécies de coruja. Alguém se casou com *Vari Chĩchĩ Shavo*; a julgar pelo primeiro termo do nome dela, o marido era um dos *Varináwavo*; ela chorava todos os dias na boca da noite; sabia e chorava quando ia morrer gente. Um dos *Shanenáwavo* se casou com *Shane Chĩchĩ Shavo*, que também chorava. Também chorava de noite *Shao* (osso) *Txori Shavo*, que se casou com *Varináwavo*. *Vari Popo Shavo*, que esposou um dos *Inonáwavo*, tirava o couro da própria cabeça e o punha sobre os joelhos para comer os piolhos. Por isso, pediu ao marido que, toda vez que chegasse, batesse numa sapopema das vizinhanças. Assim ela poderia repor a tempo o couro da cabeça. O marido sempre fazia assim, como lhe fora solicitado. Mas um dia resolveu averiguar o que a mulher-coruja fazia. E, ao retornar, veio andando devagarinho, sem bater na sapopema. Viu-a tirar o couro da cabeça, pô-lo nos joelhos e comer os piolhos. Ao perceber sua aproximação, ela espantou-se e repôs o couro ao contrário. Por isso a coruja tem as orelhas invertidas. Nesses casos de casamentos com corujas, parece que, devido a seus hábitos (chorar, tirar o couro da cabeça), são abandonadas e os maridos continuam a caminhar com os demais membros de suas seções.

Convém notar que, se as relações com vegetais e corujas era uma forma de fazer sexo e casamento longe demais, o fato desses seres trazerem os nomes das seções de seus parceiros causa-nos uma impressão de incesto.

15 – O incesto e a ponte-jacaré

A dramática travessia do grande rio sobre uma ponte que é um jacaré está presente em todas as versões⁴⁰. A primeira, que com este episódio se encerra, trata-o de maneira sucinta e pode servir de base para nossa apresentação.

Mantendo relações sexuais com suas parentas, inclusive as próprias mães e as próprias irmãs, os caminhantes chegaram ao *Kapé* (jacaré) *Tapã* (tronco caído) e foram avisar ao chefe *Waka* (água) *Panã* (açaí), dos *Varináwavo*. Este ordenou que limpassem o mato do pau, que estava cerrado, e depois que uma mulher o varresse, para o atravessarem. Após a limpeza, o tronco disse que estava com fome, e pediu que lhe matassem um bicho. O chefe mandou abater um veado, que, entregue ao *Kapé Tapã*, foi engolido inteiro. Mas o tronco declarou não estar ainda satisfeito, e pediu um homem para comer. Atendido, pediu mais outro, depois do que considerou-se saciado. Os homens que tinham casado com *pano* (primas cruzadas e equivalentes) atravessaram para o outro lado com o chefe. Então este chamou aqueles que tinham mantido relações sexuais com mães e irmãs. Quando eles estavam no meio da ponte, *Waka Panã* cortou-a, precipitando-os nas águas, onde morreram, homens e mulheres. Os que atravessaram continuaram em direção ao lugar onde hoje vivem, só casando com os parceiros permitidos.

A segunda versão conta o episódio de modo um pouco mais longo. Os líderes nela citados são em maior número: *Vari Rare* e *Varĩ Võkó* (embaúba), irmãos que se preocupam com as relações incestuosas que observam e dão conselhos aos transgressores; *Waka Veka*, *Vari Veka* e *Mema Nia*, líderes femininas que dão conselhos

⁴⁰ Temos uma versão avulsa só deste episódio, narrada por César em 10/2/1975 e anotada por Delvair Montagner no Caderno de Campo D: 126-8. Por ser demasiado sumária, não é comentada aqui.

às mulheres; *Võkó Kama* e *Waka Võkó*, que chegam a bater nos transgressores, que fogem pela beira do rio.

De acordo com esta versão, além de *Kapé Tapã*, ou, mais precisamente, *Rovo Kapé Tapã*, achou-se uma outra ponte, *Rovo Sheke* (tejuacu) *Tapã*, mas que não agüentava peso e arriava quando nela se subia.

Na traseira de *Kapé Tapã* havia uma embaúba, *Tsâte Võkó*. No meio havia pimenta, *Kapé Itsa Yotxi* (pimenta catanga do jacaré, antigamente chamada *Võkó Toá*, explicou o tradutor). Havia outra pimenta chamada *Toro* (redonda) *Yotxi* (pimenta). Na orelha de *Kapé Tapã* havia uma abelha, *Ino Teva*; no seu nariz, marimbondo, *Sheta* (dente) *Vina* (marimbondo).

Fez-se a limpeza da ponte, mas nesta versão três mulheres a varrem: *Waka Veka*, *Vari Veka* e *Shane Veka* (possivelmente tenha "assoalhado" como tradução). Enquanto a limpeza se processava, os atos incestuosos continuavam a ser praticados diante mesmo da ponte-jacaré.

Quando ia ter sua boca amarrada com arame, *mane* (metal) *sheo*, o jacaré pediu comida e lhe foram dados um homem incestuoso, um veado e mais dois homens chamados *Awã* (anta) *Nawa* (termo com várias traduções, inclusive "civilizado") *Mavi* e *Tsitsa* (tatuagem facial) *Nawa Mavi*. Dentro de sua boca havia fogo, *Txi* (fogo) *Rãta*. Depois de alimentado, *Kapé Tapã* deixou os caminhantes atravessarem.

As mulheres, dirigidas por *Mema Nia*, começaram a dançar diante da ponte e, dançando, a cruzaram. Atravessou muita gente, dançando. O chefe ordenou aos incestuosos que esperassem, enquanto passava para o outro lado com os demais. Quando os incestuosos estavam no meio da ponte, ela foi abatida, não só por *Waka Panã*, mas também por *Waka Võkó*.

A segunda versão elabora algo que não está presente na primeira: o destino dos que morreram precipitados nas águas. Apesar de haver incestuosos em todas as seções, a versão põe em destaque os *Rovonáwavo* nesse final, e quase tudo é *Rovo*, a própria ponte é *Rovo Kapé Tapã*. Os caídos nas águas foram devorados pelas piranhas e também por *Ene Kewã* (talvez piraira). A ponte caída na água misturou-se ao sangue dos *Rovonáwavo*. As mulheres desta seção tiravam o sangue da água, chegavam-no à boca e o sopravam para oeste. O sangue foi-se embora para o lugar chamado *Veno* (uma espécie de coruja) *Pei* (folha), mas não gostou daí e foi para o lugar do *Roe* (machado) *Ĩka* (Inca), transformando-se em *Roe Isko* (japu). Comentou o tradutor que virou branco; como ele afirmou serem os Incas uma tribo de brancos, americanos, por aí assim no oeste, onde está a fábrica do machado, talvez se possa dizer que o sangue se transformou em Incas.

Também sopraram o sangue para o fundo das águas, e ele foi para uma árvore dentro d'água chamada *Ene Voá Potache*, virando *Ene* (água) *Isko* (japu).

Sopraram mais sangue, que foi para o *Noa Mató Wetsa* (que interpretamos como colina da outra margem do grande rio), onde virou *Rovo Isko*, que o tradutor toma como os brancos. Os espíritos dos mortos também foram para o *Noa Mató Wetsa*, onde se transformaram em *chino*, macaco-prego. De acordo com o tradutor, é o civilizado, pois pintou a testa com *vepache* (não sabemos a tradução) apagado. E a narrativa torna a insistir que os espíritos dos mortos foram para o *Noa Mató Wetsa*, onde se transformaram em *Rovo chino*.

Esse final nos mostra que há uma outra origem mítica para os civilizados, além da apontada no mito de *Shoma Wetsa* (Melatti, 1985b). Os brancos seriam oriundos do sangue e dos espíritos dos incestuosos e, mais ainda, teriam algo a ver com os *Rovonávavo*.

A terceira versão tem aspectos *sui generis* com respeito a este episódio. Ela não relaciona a destruição da ponte-jacaré com o incesto, mas ao fato dos punidos não saberem contar histórias, embora por essa expressão se possa entender muito mais: histórias podem abarcar o conhecimento das regras, inclusive a da proibição do incesto. É verdade que na terceira versão o episódio precede o do aprendizado do ato sexual, o que contribui talvez para dissociá-lo do incesto. Mas ele segue imediatamente o das pontes que davam choque, cuja semelhança pode ter induzido sua narração imediatamente em seguida.

A derrubada da ponte toma quase o aspecto de uma conspiração dos homens *Waka Panã* e *Vôkó Kamã* e das mulheres *Waka Mema* e *Waka Veka*. São eles que debastam o capim da ponte e elas que a varrem, e todos os quatro encarregam secretamente *Chichi Sina* (quati valente) de derrubá-la.

Cortada a' ponte, a versão se demora na descrição do destino dos que caíram na água. Suas almas, no meio do rio, formam a casa do poraquê, enquanto outras, num toco debaixo d'água (*ene voró*), transformam-se em macaco-prego da água (*ene chino*), metamorfoses que lembram as do episódio das pontes que davam choques. Outras vão para uma cabeça de terra no céu e transformam-se também em macaco-prego (*vaká chino*). Ainda outras ficam nesta terra e formam os espíritos do grande rio (*Noa yochi*).

Os colares de miçangas das almas dos que caíram nas águas se partiram e voltaram para um canto, no lugar em que eles tinham nascido, e se transformaram em marimbondos. Explica o tradutor que as cabas têm várias cores, como as miçangas, que também têm vários formatos, como as bundas daquelas. Uma parte dessas miçangas foram para a camada *Tama* e, ao passarem por ela, ficaram numa samaúma, transformando-se em cabas amarelas.

Seus diademas voaram através do céu e foram ficar numa cabeça de terra, num toco de taboca (*Vari paka voró*), no céu. Apesar de chamados de *Vari shawã* (arara vermelha) *maíte* (diadema), esses ornamentos eram de penas de arara amarela.

O texto volta a descrever o devoramento dos naufragados por *ene make* (piranha) e *Ene Kewã* (explica o tradutor que é um ser que mora no mar — certamente o *Noa* — parecido com o tatu, de rabo semelhante ao serrote do jacaré, e que emborca as canoas). *Waka Veka* e *Waka Mema* ajuntaram o sangue dos que assim sucumbiram (inclusive o de suas irmãs) no *Rovo txitxã* (cesto; explica o tradutor que os devorados eram *Rovonávavo*). Beberam um gole desse sangue e o sopravam na direção do mar (*Noa*, o grande rio). Ele gerou uma casa com telhado e aí se formaram os brasileiros (*Nawa*; explica o tradutor que o sangue é vermelho, assim como os tijolos e as telhas das casas). O sangue foi gritando *pãchi, pãchi*, que é o jeito de falar do brasileiro (explica o tradutor que a zoadá do sangue que voava fez a maneira diferente de falar, chiado, o sotaque). Os brasileiros ficaram muito valentes. E foram chamados de *Ene* (água) *Isko* (japu), japu da água (parentes dos *Iskonávavo*, explica o tradutor).

As almas dos mortos também se transformaram em sapo cururu, cutia, veado, macaco-da-noite, *shepã* (coqueiro do mato), *kamã* (onça), nhambu, *chĩchĩ* (corujão da noite, que tem garras como gavião). E a terceira versão termina o episódio com a

afirmação de que os homens antigos tinham sangue de *yové*, e por isso é que se transformaram nesses bichos.

A terceira versão, embora não repita exatamente a segunda, confirma-a, sobretudo quanto à origem dos civilizados a partir do sangue dos caídos nas águas, de quem se acentua a afiliação aos *Rovonáwavo*. Como entender aqui os *Rovonáwavo*? Num sentido amplo, como suspeitamos estar presente em outros episódios deste mito, em que *Rovonáwavo* seria sinônimo de *Iskonáwavo lato sensu*, isto é, o conjunto formado pelas várias seções chamadas por este nome (A2, B2, C2, D2, E2 e L2), ou mesmo pelas unidades matrilineares de que fazem parte? Ou no sentido restrito de seção (E2) que alterna com os *Satanáwavo* na constituição de uma única unidade matrilinear? Como os civilizados vivem na parte mais caudalosa dos rios da região, achando-se tão associados ao grande rio (*Noa*) a ponto de serem chamados de *Ene Isko* (japu da água), como vimos, talvez a segunda alternativa seja a mais provável. Isso porque, na unidade matrilinear E, a seção complementar a dos *Rovonáwavo* é a dos *Satanáwavo*, seção que traz o nome da ariranha (*sata*), um animal da água. Aliás, uma versão avulsa deste episódio, tomada na primeira etapa de campo, breve narrativa que termina com o ruir da ponte-jacaré e nada acrescenta de significativo ao que foi até aqui comentado, insiste na afiliação dos personagens às seções dos *Satanáwavo* e dos *Rovonáwavo*.

16 – O aprendizado do parto

Os caminhantes não sabiam fazer parto. Quando uma mulher estava para dar à luz, cortavam-lhe o ventre (como não havia faca de metal, abriam-no com uma taboca, segundo uma informação avulsa de João Pajé), tiravam-lhe a criança, e a mulher morria. Alguém, entretanto, ensinou-lhes como deixar, a criança sair pela vagina, poupando a vida da mãe. E a partir de então passaram a fazer deste modo.

A primeira versão se resume aproximadamente ao que acabamos de dizer. Quem ensina a fazer o parto é uma mulher chamada *Kâke*, da seção dos *Varináwavo*, que se apresenta com três filhos — dois meninos e uma menina — uma proeza então impossível às mulheres caminhantes, que só podiam ter um, na primeira e última cesariana.

O episódio é um pouco mais longo na segunda versão. Através dela se sabe que a técnica do parto foi ensinada por *Tama* (árvore) *Kâke* ou *Tama Kâke Aïvo* (*aï*, feminino; *vo*, plural), que morava em cima da folha de coco, *shepa nawã pei*, e que se apresenta com uma menina no braço esquerdo e um menino no direito. Os nomes da personagem e da folha onde vive nos mostram que é a mesma com a qual os homens aprenderam o ato sexual e que teria tido origem no episódio das pontes que davam choques elétricos. É, portanto, uma macaca-prego.

Além de ensinar a técnica — como a parturiente deve fazer força apoiada num pau, como deve ser segurada — ela diz também como se faz a transmissão do nome pessoal para a criança.

A versão dá a entender que cada seção recebe os ensinamentos separadamente, sempre num momento em que uma mulher grávida está a ponto de ser cortada e seus parentes choram. Os *Shanenáwavo* aprenderam com *Shane Makõ Yochĩ* e *Nane* (jenipapo) *Makõ Aïvo*, que lhes ensinam também a transmissão de nomes. Os *Inonáwavo*, com *Ino Makõ*, que igualmente os informa sobre a transmissão dos nomes. Só não fica explícita a seção a que *Tama Kâke* ensinou. A transmissão recomendada é a

de que a criança receba o nome da mãe da mãe, se menina, ou do *koka* da mãe, se menino.

A terceira versão ainda se demora mais neste episódio. Mas não diverge das anteriores. Nela *Tama Kāke Aīvo* está ausente. Os *Varināwavo* aprendem com *Vari Makō*; os *Shanenāwavo*, com *Shane Makō*; os *Inonāwavo*, com *Ino Makō*; os *Rovonāwavo*, com *Rovo Makō*. Mas *Vari Makō* é o protagonista do episódio. "Rato" foi a tradução dada para *Makō*, embora esse animal seja chamado de *maka* na linguagem quotidiana.

Esta versão é mais rica que as anteriores nos cuidados recomendados para o parto e após o parto: o uso da vara para a parturiente apoiar-se e fazer força, a utilização de uma folha nova de inhame (*poa*) e outra de maúba (*kenā*) para se passar na sua barriga, a proibição dos homens e das moças assistirem ao parto, a recomendação da mulher evitar a rede e manter-se sentada no chão até acabar o sangue do parto, cujo cheiro traz panema aos homens.

Dispomos de duas versões autônomas⁴¹ deste episódio. Uma delas, bem simples, não apresenta nada além do que já sabemos com as até aqui examinadas. Nela, entretanto, *Nane Makō*, ao invés de ser o nome de um dos seres que ensina a fazer o parto, como seria de se esperar, é o nome da própria parturiente.

A outra versão isolada também não destoa das demais. Há nela, porém, um trecho inserido, que não lhe pertence propriamente, obscuro, que conta a história do bacurau (*txoshpe*) e de um pássaro, *panā* (açai) *sheke* (tejuacu), a respeito de um parto. Não é o caso de examiná-la aqui. No que concerne ao episódio que estamos examinando, os seres que ensinam a fazer o parto são *Tama Kāke* e *Noa Makō*, o último também referido como *Maka* (rato) *Anika* (grande), o que confirma a tradução da terceira versão, onde *Makō* é tomado por "rato".

17 – Remédios para crianças

De acordo com a segunda versão, é um casal de velhos que ensina os remédios para curar os males que afetam as crianças. Procuram-nos no mato e os ensinam. Os remédios referidos servem para curar disenteria, cor amarela e doenças provocadas pelo sereno, por visagens (*yochĩ*), e pelo consumo de animais (talvez mais pelos pais do que pela própria criança) como porco-queixada, tatu, jacu, mutum, inhambu, cujubim, jacamim. Quase sempre esses remédios são referidos como pertencentes à categoria *moka*, mas o de disenteria se classifica como *yoto*. Não fica claro se é a doença causada pelo sereno ou o remédio para curá-la que se chama *ravá awá* (anta) *shaká* (couro). Sobre os remédios Marúbo, consulte-se Montagner Melatti (1985: 304-309).

Inserido no texto deste episódio há duas referências a uma onça, vista certamente durante a procura dos remédios. É *Ino* (onça) *Sheta* (dente) *Ivóya*, que tinha dente enorme. Na segunda vez é citada como *Ino Sheta*, cujos dentes estalavam. A primeira referência é precedida pela alusão a um buraco chamado *Noa Tevesti*, e a segunda seguida de visagens (*Noa yochĩ*) no *Noa Mató Wetsa*. Certamente se trata da onça que aparece no episódio dos seres ilusórios, *Ichta Ivóya* (Quadro X, 17ª linha).

⁴¹ A mais sumária foi narrada por César em 12/2/1975 e anotada por Delvair Montagner no Caderno de Campo D: 161-3. A outra foi narrada por Rita em 24/8/1978, no P.I. Curuçá e anotada por Delvair Montagner no Caderno de Campo M: 238-41

Há uma versão independente⁴² deste episódio, muito breve, que diverge do texto anterior por serem os remédios ensinados apenas por um velho e não por um casal. Dá mesmo o nome do velho: *Moka* (uma categoria de remédios, como vimos) *Yavo*. São remédios para os males provocados pelos alimentos, como disenteria, febre, tosse, canseira, ferida brava, e ainda para preguiça, fraqueza, sendo citados entre os animais cuja carne pode levar a esses males o veado, o tatu, a paca, a tartaruga, o surubim.

Vale notar que, assim como este episódio associa um velho ou um casal de velhos ao conhecimento de remédios de origem vegetal, outros episódios, como já vimos, associam uma velha a experiências que resultam no conhecimento de uma planta comestível, a pupunha, e em um remédio de origem animal, a "injeção de sapo". Por outro lado, se o nome do velho lembra uma categoria de remédios vegetais, o nome e as lesões da velha, como já vimos, a confundem com o papagaio relacionado à origem da "injeção de sapo".

18 – Aprendizado do choro

Quando morria alguém ou era preciso fazer nas mulheres cesarianas fatais, os seres humanos choravam como crianças, isto é, ainda não sabiam chorar com a adequada entoação ritual.

A segunda versão narra como se aprendeu a chorar de maneira correta. Os *Varinávavo* aprenderam com a mãe-da-lua, no texto chamada pelo nome ritual de *Shovô* (maloca) *Kano* (caibro) *Shane*. Os *Rovonávavo*, com o grilo, chamado de *Poi* (fezes) *Tsere*. Os *Inonávavo*, com *Rona* (choro ritual) *Kosho* (cujubim). Os *Txonavo*, com *Rona* *Ãsĩ* (mutum). *Koá* (queimar) *Koá Shení*, que ensinou a cremar os mortos, também mostrou como se chora.

A terceira versão conta que o choro foi aprendido, ouvindo-se, durante a caminhada, *Rona Oshko* (juriti). E também com a mãe-da-lua, *Shovô Kano*. Mas não explicita qual seção aprendeu com cada um desses seres.

Nos começos de setembro de 1978, Rita, apoiada em sua avó materna, disse-nos que os *Shanenávavo* aprenderam o choro ritual escutando *Rona Kosho*; os *Shãwávo*, *Poi Tsere*; e os *Rovonávavo*, *Shovô Kano*. Embora Rita acreditasse que a juriti também tinha sido um dos seres a ensinar o choro ritual, sua avó o negou. Note-se que esta informação confirma seres indicados na segunda versão, embora suas correspondências com as seções não sejam as mesmas.

19 – O mutum concede os vegetais cultivados

Das três versões de *Wenía*, apenas a segunda conta como o mutum deu a conhecer aos homens os vegetais cultivados. Mas dispomos de mais cinco versões do episódio narradas independentemente do mito maior.

As várias versões não divergem entre si e em suas linhas gerais contam que os homens comiam inicialmente pássaros misturados com cinzas de agarra-pé, ou caripé (*mei*), material hoje misturado à argila na confecção de cerâmica. Um homem saiu para buscar caripé e viu um mutum, o qual tentou abater. Mas o mutum pediu para poupá-lo, pois tinha a esposa grávida, e o convidou para visitar sua casa, onde ofereceu ao homem uma refeição, com os vegetais cultivados, que este desconhecia. Ao despedir-se do

⁴² Narrada por César em 12/2/1975 e anotada por Delvair Montagner no Caderno D: 163-4.

homem, o mutum ofereceu-lhe sementes de milho, mudas de bananeira, maniva e outras plantas cultiváveis. A partir de então os homens deixaram de comer caripé, e passaram a plantar roças, de onde tiram seus alimentos.

A segunda versão acentua que inicialmente os homens, além de desconhecerem os vegetais cultiváveis, também não sabiam qual eram as caças boas e só comiam passarinhos (*chai*), armando, para esperá-los, estrados onde havia frutas de que se alimentavam. Não está claro se *Noa Mera Vimi* (fruto) é o nome de um desses frutos ou se o nome de um caçador que matou um pássaro azul (*tsirísi*). Pretendia-se com ele preparar comida para uma festa e, com esse objetivo, apanhou-se embira *yapa* (peixe) *nawa* (termo de vários significados: civilizado, gente de) *ichi* (estrela?) para cozinhar e tirar-lhe a gordura. *Varináwavo* (um ou vários) foi procurar agarra-pé. E um outro, cuja seção não é explicitada, também foi. Este é que encontra o mutum, que o trata de *txai* (ver Quadro XIII). O texto contém uma contradição: apesar de afirmar que não se conheciam as boas caças, por duas vezes assegura que o agarra-pé procurado era para ser comido com carne de anta.

A terceira versão não traz este episódio, mas apenas uma referência ao desconhecimento dos vegetais cultivados e dos animais apropriados para serem caçados. Nela se afirma que, quando os homens saíram dos buracos, não tinham comida; a que acharam (mamão, macaxeira, explica o tradutor), era das pessoas que morreram na cabeceira do rio. Dá-se, assim, a entender que houve outros homens, desaparecidos antes da chegada daqueles que saíram do chão. A comida destes era barro (*mapó*), casca de caripé (*mei*), além de passarinhos e araçari (*pisa*), que matavam com zarabatana. Repare-se que os Marúbo atuais não usam zarabatana, ainda que seja uma arma característica da região, utilizada, por exemplo, pelos Matís, seus vizinhos setentrionais.

A primeira versão autônoma⁴³ conta que o homem que encontrou o mutum ia matar anta; e que o mutum tinha um filho chamado *Rãpi*.

Já a segunda versão autônoma⁴⁴ parece atribuir, pitorescamente, a falta de comida inicial à ausência de dinheiro para comprá-la. Também admite que se comia carne de anta. O homem que se encontra com o mutum é da seção dos *Rovonáwavo*. O mutum era fêmea.

O narrador da terceira versão autônoma⁴⁵ atribui nomes brasileiros aos personagens míticos: o mutum, *Ãsĩ*, chama-se também Pedro; *Vamãpa*, homem que o encontra pela primeira vez, é João; este tem um irmão, *Taãpa*, também chamado Alfredo; e ainda um outro, de nome *Shane Rasĩ*. É curioso que João, a partir do momento em que volta da casa do mutum, é confundido pelo narrador com *Shane Rasĩ*. Ele faz mais duas visitas ao mutum, numa delas acompanhado de outros companheiros. Das três visitas os homens retornam com plantas. Nesta versão o motivo para a busca inicial do caripé é misturá-lo com carne de caititu.

A quarta versão autônoma⁴⁶ é a mais detalhada, sobretudo nas explicações dadas pelo mutum ao homem sobre a maneira de plantar os vegetais e de preparar com eles os

⁴³ Narrada por José, na maloca de João Tuxaua, no Maronal, em 25/1/1975, e anotada por Delvair Montagner no Caderno de Campo D: 35-6.

⁴⁴ Narrada por César em 10/2/1975 e anotada por Delvair Montagner no Caderno de Campo D: 124-6.

⁴⁵ Narrada por Arnaldo em 4/3/1975 e anotada por Delvair Montagner no Caderno de Campo E: 47 e 49-51.

⁴⁶ Narrada por João Tuxaua. A tradução de César, em 4/3/1975, foi anotada por Julio Cezar Melatti no Caderno de Campo H: 33-6.

alimentos. O mutum explica ao homem, ao ser encontrado, que não está cantando, mas chorando, pois sua mulher está grávida e ele tem pena do filho que vai nascer. Mas o mutum já tem um filho crescido, a quem pede para apanhar milho (certamente num dos travessões da casa) para dar ao homem; ele se chama *Reki*. Um outro detalhe a notar é que os primeiros homens obtinham a gordura do patauá. A carne de anta era uma das que se misturavam ao caripé.

Mais que a anterior, a quinta versão autônoma⁴⁷ se demora nas explicações do mutum sobre como preparar os alimentos. O mutum ensina também a fazer panelas de cerâmica e o cocho de madeira para pilar o milho. O mutum, que chama o homem de *txai*, chorava ao ser encontrado porque pensava que lhe matariam o filho que estava para nascer. São os *Inonáwavo* que se encontram com o mutum.

20 – *Oni Weshti*, criador dos vegetais cultivados

Se o episódio anterior conta como os homens receberam o conhecimento dos vegetais cultivados e da maneira de utilizá-los, o que agora vai se examinar trata dos mesmos bens culturais, mas concedidos por um outro herói, que, além disso, é o próprio criador dessas plantas.

Dispomos de cinco exemplos do episódio: um incluído na segunda versão e quatro narrados de modo autônomo. O exame desses exemplos permite-nos dividir o episódio em três partes: a) a recusa *Oni Weshti* a conversar com membros de seção que não a sua; b) apresentação das esposas de *Oni Weshti*; e c) descrição da criação dos vegetais cultivados.

Somente três dos exemplos contêm a primeira parte do episódio. *Oni Weshti* estava sentado no *Vari capi* (mata-pasto) *voró* (toco) ou *kapi osho* (branco) *voró*, e vêm chegando diante dele as seções caminantes, que o chamam de *noke ivo sheni* (velho). Mas ele se recusa a falar com elas, alegando não lhes pertencer, até que chegam os *Varináwavo*, que recebe bem, dizendo-se um deles. Recebe também os *Shanenáwavo*, afirmando-se um parente deles. A ordem de apresentação das seções não é a mesma em todos os exemplos, e nem sempre os *Shanenáwavo* são recebidos: são-no apenas quando se apresentam no fim e/ou acompanhados dos *Varináwavo*; não o são quando aparecem no início ou acompanhados de outras seções. É digno de nota que as duas únicas seções a serem recebidas pelo herói, apesar de não pertencerem à mesma unidade matrilinear, faziam parte, como já mostramos anteriormente (ver Figura B), do mesmo aglomerado regional. O fato de um dos exemplos considerar *Oni Weshti* como afiliado aos *Shanenáwavo*⁴⁸ não tira o herói desse aglomerado, e nem o faz necessariamente o exemplo que o toma como um dos *Iskonáwavo*, pois duas das seções assim chamadas (A2 e B2) pertencem às unidades matrilineares em que estão os *Shanenáwavo* (A1) e os *Varináwavo* (B1).

Na conversa com as duas seções, *Oni Weshti* começa por explicar porque se encontra sozinho: havia muita gente, mas o peido de *Nisã* (tracajá do igapó numa versão, tartaruga “cabô”, noutra) Ewa (mãe, ver Quadro XIII) — que é como uma bomba, explica o tradutor de uma versão — matou a todos; segundo uma outra versão,

⁴⁷ Narrada por Firmino em 19/6/1978 e anotada por Delvair Montagner no Caderno de Campo L: 55-8.

⁴⁸ Há uma informação avulsa que põe o herói na seção dos *Varináwavo* (César, 3-9-78) e duas que o consideram dos *Shanenáwavo* (Miguel, 17-7-78, e Raimundo Dionísio, 25-12-82). Uma destas dá os nomes de seus irmãos: *Shane Rane*, *Shane Pei*, *Shane Paka*, *Shane Vina*. Essas informações foram dadas a Delvair Montagner Melatti.

por causa de seu cheiro. Isso vem confirmar um trecho já comentado, quando tratamos do episódio anterior, onde se fala de alimentos deixados por homens desaparecidos antes de *Wenía*.

O próprio nome do herói, *Oni Weshti*, parece ter a ver com o fato de ter ficado sozinho. *Oni* significa "ayahuasca", alucinógeno normalmente utilizado pelos adultos do sexo masculino, sobretudo durante os cânticos de cura e nas sessões xamânicas. Note-se que, ao ser encontrado, o herói está sobre um toco de *kapi*, nome que os Marúbo dão a um arbusto conhecido na região como mata-pasto, e ao qual atribuem características semelhantes e mais poderosas que as da ayahuasca, que aliás, por coincidência, recebe o nome botânico de *Banisteriopsis caapi* (Montagner Melatti, 1985: 500-510). *Weshti* parecer ser o mesmo termo que figura no nome de *Shoma Wetsa*, também chamada *Shoma Weshtia*, por ter seio apenas em um lado do tórax (Melatti, 1985b: 135, nota 13). Tinha um só seio, assim como *Oni Weshti* era o único sobrevivente.

Na segunda parte, *Oni Weshti* apresenta suas esposas-animais aos caminhantes, uma a uma, a cada vez que estes lhe indagam sobre que animal é aquele que está criando. *Oni Weshti* responde que é sua esposa, e que ela está contente, tendo preparado caçuma para lhes oferecer. Numa das versões as esposas são um sapo cururu (*achá*), da seção dos *Rovonáwavo*; um caranguejo (*shãka aĩ* — este último termo indica feminino — era a própria *Shoma Wetsa*); e um inhambu (*koma*), da seção dos *Varináwavo*, logo, a mesma do marido. Outra versão, além de citar os mesmos animais, ainda acrescenta como esposas do herói um jacu (*kevo*), da seção dos *Inonáwavo*, e um veado (*txasho*), confirmando a afiliação da esposa-inhambu aos *Varináwavo* e a identificação da esposa-caranguejo com *Shoma Wetsa*. Uma outra versão cita os mesmos animais como esposas, mas não lhes dá a afiliação por seções e nem identifica o caranguejo com *Shoma Wetsa*, embora o tradutor registre sua dúvida quanto ao fato de o herói manter relações sexuais com um caranguejo e com ele fazer filhos.

Quando analisamos o mito de *Shoma Wetsa* num outro trabalho, embora tenhamos chegado a uma identificação dessa heroína com a onça, não lemos as anotações sobre *Oni Weshti* apesar de uma alusão a relações com ele num trecho bastante obscuro (Melatti, 1985b: 131). Sua identificação como a esposa-caranguejo do herói nos teria ajudado a entender o corpo duro e invulnerável de *Shoma Wetsa* e as facas que lhe brotavam dos cotovelos.

Não sabemos como interpretar a variedade de esposas de *Oni Weshti*. A poliginia Marúbo é geralmente sororal; portanto as esposas de um mesmo homem costumam ser de uma só seção, distinta da do marido. O herói, entretanto, era casado com animais de espécies bem diferentes entre si, de seções distintas, a uma das quais ele próprio pertencia. Essa situação anômala talvez se devesse ao fato de ele estar completamente isolado dos outros seres humanos.

Na terceira parte do episódio, *Oni Weshti* conta aos visitantes como criou os vegetais cultivados e às vezes dá algumas informações sobre a maneira de usá-los. Com exceção de uma, todas as versões se alongam nesta parte. Cada vegetal surge de um pedaço de um animal abatido por *Oni Weshti* e por ele enfiado na terra. Para podermos examinar melhor esta parte, resolvemos resumi-la em quadros, um para cada versão.

Quadro XVIII

Criação dos vegetais cultivados por <i>Oni Weshti</i> , conforme a 2ª versão de <i>Wenía</i>	
O que matou e plantou	Em que se transformou
tronco de tejuacu Shoa	mamão
tronco de anta Chona ⁴⁹	banana pacovão (“banana anta” ⁵⁰)
porco queixada Chona	“macaxeira colina do queixada”
tronco de macaco-preto Chona	“macaxeira rabo de macaco-preto”
galho de miratua laticífero	“macaxeira miratua”
osso de Vatanáwa ⁵¹	“macaxeira doce”
osso de porco queixada Chona	“macaxeira cabelo da nuca do queixada”
	“macaxeira olho”
tronco de tatu canastra Chona	“banana claro do tatu canastra”
tronco de poraquê Chona	banana ouro
anta magra	“banana magra”
macaco-preto careca	taioa ⁵² Koro
tronco de arara roxa ⁵³ Chona	banana guariba, “banana arara roxa” (banana roxa)
feto de camarão Chona	“batata doce camarão”
feto de traíra Noa	“inhame traíra”
omoplata de anta Chona	“inhame omoplata de anta”

O Quadro XVIII resume a parte conforme a segunda versão de *Wenía*. Não pudemos evitar incluir termos em língua Marúbo porque para alguns não temos tradução, como porque alguns vegetais “herdam” um termo que marca o animal de que foram formados, sem que este termo possa caracterizar uma espécie ou variedade conhecida por nós. O Quadro XVIII nos ensina que não há uma correspondência exclusiva entre cada animal e cada vegetal. Pelo contrário, variedades de uma mesma espécie vegetal podem se originar de diferentes animais, assim como partes distintas dos corpos de animais da mesma espécie podem dar origem a diferentes vegetais. Não é possível saber se há uma correspondência entre partes do corpo de vegetais, mas há uma certa frequência de casos em que “troncos” dão origem a bananas. Em apenas um caso um vegetal tem origem em outro vegetal (5ª linha).

O Quadro XIX foi elaborado com base na primeira versão autônoma⁵⁴ do episódio. Uma comparação do mesmo com o anterior mostra serem bem diferentes; por exemplo, a macaxeira está ausente no XIX. Mas há alguma concordância entre os dois, como: a banana ouro em ambos tem origem no tronco do poraquê; a banana roxa ou guariba em ambos têm origem em *Kaĩ*, traduzido como “arara roxa”; as batatas doces em ambos têm origem em animais de resistente envoltório protetor, como o camarão, o tatu e o jacaré.

⁴⁹ O termo *Chona* aparece no Quadro XVIII grafado com *ch* e no Quadro XXI com *sh*; não sabemos a tradução desta palavra e nem qual o fonema inicial correto.

⁵⁰ Nos Quadros XVIII, XIX, XX e XXI colocamos entre aspas a tradução literal do nome Marúbo quando desconhecemos o nome da variedade em português, bem como para mostrarmos como o nome do vegetal às vezes guarda algo do animal que lhe deu origem. Possivelmente algumas dessas variedades tenham existência apenas no âmbito mitológico.

⁵¹ *Vata* que dizer “doce”.

⁵² Traduzimos *poa* por “inhame” e *yovĩ* por “taioa”.

⁵³ Nos Quadros XVIII e XIX, arara roxa é a tradução de *kaĩ*, que também aparece na versão resumida no Quadro XXI, na qual foi caracterizada como arara de cabeça grande.

⁵⁴ Narrada por João Tuxaua, e sua tradução por César em 4/3/1975 foi anotada por Julio Cezar Melatti no Caderno de Campo H: 32-3.

Quadro XIX

Criação dos vegetais cultivados conforme a 1ª versão autônoma do episódio de <i>Oni Weshti</i>	
O que matou e plantou	Em que se transformou
anta da cintura para trás	
perna de caititu e seus filhotes pendurados	mani ka (banana...)
tronco de poraquê	banana ouro
arara roxa ^{ver 53}	“banana arara roxa” ^{ver 50}
tronco de Vinanáwa ⁵⁵	“banana marimbondo”
Koĩnáwa ⁵⁶ e seus filhos pendurados	banana maçã
bucho de anta no toco da bananeira e testículos de anta na terra	trepadeira do inhame ^{ver 52} e inhame, respectivamente
feto e bucho de tatu	batata doce <u>graúda</u> e...
metade de jacaré	batata doce <u>graúda</u>
cobra-sangue	
pênis e tripas de paca	mai wanĩ (“pupunha da terra”) e suas folhas, respectivamente
metade anterior do veado na terra e seu feto pendurado na bananeira	“banana veado”

O Quadro XX foi elaborado sobre outra versão autônoma⁵⁷, que não é propriamente uma narrativa, mas uma enumeração das plantas criadas por *Oni Weshti*. Ele não inclui aquelas variedades vegetais de que o informante não descreveu como o herói as fez: as macaxeiras *osho* (branca), *panã* (açai), *wanĩ* (pupunha, isto é, macaxeira vermelha), *yapa* (peixe), *txaská* (gafanhoto), *vari* (sol) *nato*; o *mai* (terra) *wanĩ* (pupunha), um tubérculo com gosto semelhante ao da pupunha; o *pakasio*, parecido com o *mai wanĩ*; as batatas doces *osho* (branca), *nawashe* (amarela), *shawão* e *tevesh*. *Oni Weshti* também fez o *õsõĩ*, parecido com o cará, que os Marúbo ainda tinham quando moravam no igarapé Taboca, afluente do Maronal, mas que os porcos criados pelos civilizados destruíram. Quanto ao limão, à goiaba, à melancia, *Oni Weshti* não os deu aos Marúbo, mas aos civilizados.

⁵⁵ *Vina* quer dizer “marimbondo”.

⁵⁶ *Koĩ* quer dizer “fumaça”.

⁵⁷ Narrada por Firmino em 19/6/1978 e anotada por Delvair Montagner no Caderno de Campo L: 45-8.

Quadro XX

Criação dos vegetais cultivados conforme a 2ª versão (enumeração) autônoma do episódio de <i>Oni Weshti</i>	
O que matou e plantou	Em que se transformou
traseira de anta	banana pacovão
traseira de poraquê	banana ouro
Koronáwavo ⁵⁸	koro mani, banana maçã
traseira de Rasonáwa ⁵⁹	raso mani, banana...
talvez traseira de anta	banana chifre de veado
traseira de tatu canastra	mãsã mani, banana...
traseira de tatu canastra	“banana tatu canastra” ver 50
traseira de jabuti	“banana jabuti”
traseira de veado	“banana veado”
ossos das pernas de anta	“macaxeira anta”
ossos das pernas de queixada	“macaxeira amarga”
ossos das pernas de caititu	“macaxeira cabeça de caititu”
galhos quebrados de miratua	“macaxeira miratua”
ossos das pernas de macaco-preto	“macaxeira rabo de macaco-preto”
traseira de tejuacu	mamão
traseira de jacaré	“mamão cabeça de jacaré”, mamão comprido
omoplata de anta	“inhame ver 52 omoplata de anta”
pedaços de traíra	“inhame traíra”
escroto de anta branca	“inhame branco”
escroto de anta	“inhame testículo de anta”
pênis de cachorro	“taioba pênis de cachorro”
traseira de cachorro	koro yovĩ, taioba...
traseira de cachorro	maspã yovĩ, taioba amarela
traseira de paca	jerimum
traseira de paca	“mamão cabeça de paca”
pedaços de cobra-sangue	batata doce
pedaços de cobra camarão	“batata doce camarão”
pênis de anta	“batata doce pênis de anta”

No Quadro XX continua a associação notada nos dois anteriores entre a banana ouro e o poraquê, só que agora oriunda da parte traseira deste peixe. A relação entre batata doce e animais de envoltório resistente se torna menos marcada, pois aqui ela se origina da cobra-sangue, da cobra-camarão e da anta. O Quadro XX confirma o XVIII quanto à origem de uma variedade de macaxeira a partir dos galhos do miratua e do mamão a partir do tejuacu. É digno de nota que certos vegetais trazem em seu nome a parte oposta àquela do corpo do animal de que se originaram: os ossos das pernas do caititu dão origem à macaxeira cabeça de caititu; os ossos das pernas do macaco-preto dão origem à macaxeira rabo (ou pênis) de macaco-preto; a traseira do jacaré dá origem ao mamão cabeça de jacaré; a traseira da paca origina o mamão cabeça de paca.

Não fizemos um quadro para examinar o que diz a terceira versão autônoma⁶⁰ sobre a origem dos vegetais cultivados, porque ela se limita a contar que *Oni Weshti* criou a banana partir do tronco da anta, o que ele disse aos visitantes sobre seu uso e que lhes narrou tudo quanto fez. Mas a versão não explicita as outras obras do herói.

⁵⁸ *Koro* é uma cor (inclui pardo, verde ou azul claro), mas também pode referir-se a raposa.

⁵⁹ *Rasonáwa* seria “gente preta”, embora a cor preta seja *txeshe*.

⁶⁰ Cantada por Antônio Brasil em 25/5/1978, e sua tradução por César em 5/8/1978 foi anotada por Delvair Montagner no Caderno de Campo L: 347-50.

O Quadro XXI resume a versão mais detalhada⁶¹. Nela *Oni Weshti* conta não somente como criou os vegetais cultivados, mas também que uso se faz de cada um deles (o que não consta do Quadro).

Quadro XXI

Criação dos vegetais cultivados conforme a 4ª versão autônoma do episódio de <i>Oni Weshti</i>	
O que matou e plantou	Em que se transformou
bunda de anta Shona ^{ver 49}	“banana anta” ^{ver 50} , banana pacovão
bunda de anta Koro ^{ver 58}	koro mani, banana maçã
pedaço de poraquê Shona	banana ouro
bunda de tatu canastra Shona	“banana tatu canastra”
bunda de Shona kaĩ ^{ver 53}	kaĩ mani, banana roxa
coxa de Vatanáwa ^{ver 51}	cana-de-açúcar
coxa de Koronáwa	cana-de-açúcar
cosa de Imináwa ⁶²	“cana de açúcar sangue”, cana roxa
osso de anta Shona	“macaxeira anta”
osso de caititu Shona	“macaxeira cabeça de caititu”
osso de porco-queixada So	
galho de jenipapeiro Shona	“macaxeira jenipapo”
galho de samaúma Shona	“macaxeira samaúma”
galho de Sona chiwã	chiwã atsa, macaxeira...
osso de macaco-preto Shona	iso (macaco-preto) ena atsa, macaxeira...
banda de Koĩ makõ ⁶³	algodão Koĩ, algodão roxo
banda de makõ branco	algodão
banda de arara vermelha Toro	pimenta Toro
banda de arara vermelha Kana	pimenta Kana, pimenta encarnada
feto de capivara Shona	õsõi
banda de tejuacu Shona	mamão
banda de paca Shona	“mamão cabeça de paca”
barriga de cobra Shona	batata doce
feto de cobra branca	“batata doce branca”
feto de camarão	“batata doce camarão”
pênis de anta Showa	“batata doce da veia do pênis” e/ou “batata doce pênis de anta”
cerne de paxiúba Shona	“batata doce cerne de paxiúba”
bunda de arara vermelha Pia	abacaxi Pia
bunda de arara vermelha Ane	abacaxi
bunda de paca Shona	mai wani, “pupunha da terra”
bunda de macaco-prego Shona	taioa ^{ver 52}
bunda de passarinho Shona	“taioa rabo (ou pênis) de passarinho”
bunda de cachorro Koro	taioa Koro

O Quadro traz vegetais não presentes nos o anteriores, como a cana-de-açúcar, o algodão, a pimenta, o abacaxi, o *õsõi*, embora o narrador de versão já examinada tenha feito uma referência a este último como planta não mais utilizada pelos Marúbo.

⁶¹ Narrada por Antônio Brasil em 10/2/1983 e traduzida por *Kanãpa* três dias depois, sendo anotada por Julio Cezar Melatti no Caderno de Campo AA: 54-65.

⁶² *Imi* quer dizer “sangue”.

⁶³ Talvez *makõ* signifique “rato grande”.

Tal como o XVIII, o Quadro XXI apresenta os nomes de vários seres geradores de vegetais cultivados acompanhados pelo termo *Shona* (ou, talvez, *Chona*), cujo significado desconhecemos (talvez "verde claro") ^{ver 49}.

O Quadro XXI mantém certas associações já notadas nos anteriores: entre a anta e a banana pacovão, entre o poraquê e a banana ouro; entre a arara *kaĩ* e a banana roxa; entre o tejuacu, aqui chamado calango azul, e o mamão; e, não exclusiva, entre camarão e batata doce.

Ao invés de uma variedade de mandioca originária do galho de miratua, como consta em Quadros anteriores, o Quadro XXI registra três variedades de mandioca derivadas de galhos, mas nenhuma do miratua: do jenipapeiro, da samaúma e do *chiwã*, cuja tradução desconhecemos. Aliás fica-nos clara outra constante: com uma exceção e duas omissões (todas no Quadro XVIII; e levando em consideração que a macaxeira não comparece ao Quadro XIX), a macaxeira tem sempre origem em galhos ou em ossos.

As variedades de cana-de-açúcar, presentes apenas no Quadro XXI, derivam sempre de coxas, mas não de animais, e sim de seres que trazem nomes semelhantes aos de seções ou de outras sociedades: *Vatanáwa* (*vata*, doce), *Koronáwa*, *Imináwa* (*imi*, sangue). O único desses nomes que corresponde a algo empiricamente reconhecível é *Koronáwa*, que pode ser tomado como um membro da seção dos *Koronáwavo* (H2). Esse nome é seguido no texto pelo termo *shokó*, que o tradutor interpreta como "onde a gente mora". Na verdade *shokó* é um termo de parentesco com que Ego se refere àqueles a quem deu seu próprio nome, duas gerações abaixo da sua. Talvez o tradutor tenha querido dizer que se tratava da própria seção *Koronáwavo* dos Marúbo. Porém, noutra versão, o narrador, ao se referir à traseira de *Koronáwavo*, de que o herói fez a banana maçã, afirmou que não se tratava da seção Marúbo.

Não sabemos exatamente quais os limites das partes do corpo anotadas como "bunda" (Quadro XXI) ou "traseira" (Quadro XX). A versão resumida no Quadro XIX começa por dizer que o herói plantou pernas de anta — entendendo o tradutor por isso a anta da cintura para trás — mas sem dizer em que se transformou; diz também de um jacaré cortado pela cintura, metade do qual se transformou em batatas doces; e do tronco de um veado que, plantado da cintura para a frente, e mais o filho (feto?), virou banana. Talvez o termo "tronco", encontrado no Quadro XVIII, também se refira ou à parte anterior, ou à posterior do animal. Essas considerações vêm ao caso quando queremos assinalar que as variedades de banana, de mamão, de abacaxi, de inhame, de taioba, tendem a se originar das partes posteriores (bunda, traseira, pernas de cintura para baixo, quiçá tronco) dos animais abatidos e metidos na terra por *Oni Weshti*. O inhame e a taioba, mas sobretudo a batata doce, também tendem a ser associados a fetos, testículos, tripas.

21 – A árvore do milho

Apesar do milho ocupar lugar importante na dieta dos Marúbo, nenhuma das versões do episódio de *Oni Weshti* faz qualquer referência a esse vegetal. Teriam todos os narradores esquecido do milho? Ou, embora nenhuma deles o tenha dito explicitamente, *Oni Weshti* não foi o criador do milho?

A segunda alternativa parece a mais aceitável em vista de um outro episódio, de que só dispomos de uma versão⁶⁴ e, assim mesmo, contada independentemente do corpo

⁶⁴ Narrada por Firmino em 21/6/1978 e anotada por Delvair Montagner no Caderno de Campo L: 81-3.

do mito de *Wenía*. Dá-nos a conhecer que os Marúbo encontraram o milho sobre os galhos muito compridos de uma árvore que ninguém sabe quem plantou.

Foi *Peso Peso Tama* quem derrubou a árvore com um machado (*koro roe*) feito de âmagô de pau d'arco (*yôchĩ*) amarrado a um cabo com linha de tucum. Ajudaram-no *Tamã Kayã Romeya*, *Varĩ Rare* e *Sere Vero Tama*. Como a árvore era muito grande, interrompiam a tarefa a cada anoitecer, mas, no dia seguinte, encontravam novamente o tronco recomposto. Por isso, passaram a trabalhar dia e noite, usando *amo* (chamado de breu na região, mas, a julgar pelo cheiro, seria resina de almécega) para a iluminação.

Sobre a árvore estavam um mutum branco (*ãsĩ osho*), uma arara vermelha (*shawã*) e, comendo milho, um periquito (*txoke*). Um cachorro, possivelmente também nos galhos, observava os homens a cortarem a árvore. O milho estava disposto nos galhos, segundo o texto nos dá a entender, tal como é estocado num travessão da maloca, isto é, várias fileiras sobrepostas de feixes de espigas em posição horizontal. Entretanto, a narrativa se inicia com a afirmação de que o milho estava de pé sobre os galhos da árvore.

Quando estava para cair, a árvore falou como gente: "Quando cair, vou pôr o nome de vocês, o meu nome". E falava a outra árvore ou (o texto é obscuro) ao espinho do mato: "Quando cair, vou nascer de novo".

Depois a árvore caiu, no *vari katõ* (oeste). Os homens correram e ficaram alegres. Tiraram todo o milho. Em cada galho havia uma variedade: milho branco (*osho sheki*), milho amarelo (*ochĩ sheke*), milho preto (*seke sheki*), e ainda outra (*makõ sheki*).

Depois os homens acharam filhotes de cachorros: *oka iso* (cachorro preto) e *terosho* (cachorro branco), ainda que o termo para cachorro na linguagem cotidiana seja *wapa*.

A casca da árvore foi embora para o poente (*vari katõ*), caiu na água e virou tambaqui (*tsatsa*).

Os homens plantaram o milho e comeram.

O tema da árvore do milho e da faculdade que tinha seu tronco de se reconstituir quando apenas parcialmente cortado reaparece no outro extremo da Amazônia, e mais além, entre sociedades Jê, como podemos comodamente averiguar através dos resumos de Lévi-Strauss (1964: 173-176).

Deve-se notar que os Marúbo dispõem de pelo menos quatro narrativas míticas referentes à origem e obtenção dos vegetais cultivados. Três foram aqui examinadas: os episódios do mutum, de *Oni Weshti* e da árvore do milho. Há um outro que não parece estar incluído no conjunto do *Wenía*: o de *Yoachikonáwavo* (sovinas). É digno de registro que duas dessas narrativas, a da árvore e a dos sovinas, referem-se exclusivamente ao milho, enquanto as duas outras tratam dos demais vegetais, ainda que a do mutum inclua também o milho. Além disso, a conquista do milho exige mais esforço que a dos demais vegetais.

Embora a segunda versão de *Wenía*, a única que os contêm, ponha o episódio do mutum antes do de *Oni Weshti*, tal como aqui os apresentamos, uma informação tomada em junho de 1978, por Montagner Melatti, diz que este ocorreu primeiro.

22 – A obtenção dos cachorros

O episódio que acabamos de examinar faz referência a cachorros. Junto à árvore do milho, ou mesmo sobre ela, havia um cachorro, e os homens apanham filhotes de cachorros após recolherem o milho.

Dispomos de três versões de um episódio que conta a obtenção dos cachorros de maneira diferente, todos eles narrados independentemente de qualquer das versões de *Wenía*. Ignorando as variações, elas narram, em resumo, que outrora os homens não tinham cachorros e só comiam passarinhos. Descobriram enormes cachorros do outro lado do rio. Atravessavam-no, nenhuma das versões diz como, e roubavam os filhotes na ausência das mães, que saíam para caçar. Mas essas tentativas malogravam, pois, ou os homens eram perseguidos, estraçalhados e comidos pelas cachorras, que, ao voltarem da caça, com carne para os filhotes, davam por falta deles, ou então, caso os filhotes não fossem tão pequenos a ponto de nem quase abrirem os olhos, eles cresciam de repente e devoravam aqueles que os haviam apanhado. Até que os homens, tendo roubado os filhotes do tamanho adequado, refugiaram-se em abrigos previamente construídos sobre estacas, com assoalho e paredes de casca de paxiúba (de macabra, *kevo isã*, segundo uma das versões), de onde atiraram flechas nos grandes cachorros, até afugentá-los. Criaram os cachorrinhos e daí por diante puderam valer-se de seus serviços.

Numa das versões e nos comentários de uma outra afirma-se que a cor dos cachorros variava segundo as praias em que viviam: em praia preta, cachorros pretos; em praia branca, cachorros brancos; em praia verde, cachorros verdes; em praia amarela, cachorros amarelos; etc. Isso, de certo modo, nos lembra o episódio da árvore do milho, que tinha em cada galho uma variedade diferente do cereal, cada qual de uma cor.

A primeira⁶⁵ das versões autônomas diz que foram os *Varináwavo* os primeiros a conseguirem cachorros e que ensinaram as outras seções (apenas os *Inonáwavo* são citados) como encontrá-los e como se portarem com eles de modo a não serem devorados. Na segunda também se afirma que os *Inonáwavo* não tinham cachorros e é *Koa*, de seção não explicitada, que os convida a ir buscá-los onde os tinha descoberto. Os *Inonáwavo* acabam por ser devorados pelos cachorros, enquanto *Koa* se refugia em uma árvore, derrubada pelos cachorros, que o mordem, nada se afirmando sobre se o matam ou não. Nesta versão é um dos *Iskonáwavo* que consegue os cachorrinhos, na ausência dos maiores, sem recorrer aos abrigos de paxiúba. Uma das expedições sem êxito da primeira versão é realizada por membros de várias ou todas as seções, mas apenas se explicitam os *Varináwavo* e os *Shanenáwavo*. A terceira versão não faz referência aos *Inonáwavo*. Diz que os *Varináwavo*, os *Txonavo* (e talvez outros) é que descobriram os cachorros. Os *Shanenáwavo* possivelmente é que tomaram a primeira iniciativa de buscá-los. Enfim, parece haver uma quase imperceptível tendência a situar os *Inonáwavo* como desconhecedores de cachorros, e os *Varináwavo* e *Shanenáwavo* como os que os descobriram e conseguiram, sem levar em conta a impossibilidade de distinguir a qual seção chamada *Iskonáwavo* se refere a segunda versão.

Na primeira versão autônoma, os grandes cachorros que os homens perseguidos procuravam atingir de seus abrigos viravam pajés e as flechas não os tocavam, até que iam embora.

⁶⁵ Narrada por César em 24/2/1975 e anotada por Delvair Montagner no Caderno de Campo D: 333-6.

Já a segunda versão autônoma⁶⁶ alude a um personagem que, a julgar pelo seu nome, comparece também a uma das versões independentes do episódio do mutum: “Quando *Shane Rasĩ* saiu do buraco da terra, não tinha cachorro. Agora nós temos”. Num outro mito, *Shane Rasĩ* se torna um grande caçador por ter trocado seus olhos pelos do macaco-da-noite.

Se este episódio trata da obtenção de um animal que, segundo nossos conhecimentos históricos, só poderia ter chegado aos Marúbo, diretamente ou não, a partir dos civilizados, é digno de nota que nele está presente outro animal doméstico da mesma origem. Conforme a terceira versão autônoma⁶⁷, além de cachorros viviam do outro lado do rio galinhas. Em informações adicionais disse a narradora dessa versão que outrora os Marúbo chamavam as galinhas de *vakõsho*, que é o nome para juriti. Eles também apanharam essas galinhas, que eram do tamanho das atuais, mas deixaram lá outras maiores, chamadas *rarã*. A segunda versão autônoma registra que, quando os civilizados subiram o rio, os cachorros atacaram a lancha e os que nela navegavam. Mas os civilizados mataram todos os cachorros bravos e apanharam seus filhotes. Por isso há também cachorros onde moram os civilizados.

23 – Conclusão

Tendo acompanhado a longa caminhada mítica através do exame de seus múltiplos episódios, devemos também terminar dizendo a que chegamos.

Certamente se esperaria de nós que tivéssemos de algum modo dado conta da estrutura do mito. Mas, teria este mito uma estrutura? Ou melhor, seria ele verdadeiramente um mito ou os diferentes episódios constituiriam mitos distintos, justapostos entre si simplesmente por ocorrerem ao longo de um mesmo percurso?

Quanto a essa questão vale a pena fazer alguns comentários. O primeiro é que alguns episódios não são tão estanques, a ponto de reaparecerem, se repetirem parcialmente ou se concluírem no seio de outros episódios, como aqueles dos seres ilusórios e da comestibilidade da pupunha, por exemplo. Mas alguns desses extravasamentos, que não chegam a alterar os episódios que se sobrepõem, talvez se expliquem por figurarem justamente na versão que foi cantada. Possivelmente se devem a falhas de memória do cantor, que pula trechos ou repete outros, preocupado em não interromper o cântico e manter-lhe o ritmo.

Em segundo lugar, cada um desses episódios, se caracteriza internamente mais pela repetição modificada do que pela complexidade. Na maior parte dos casos se conta como a mesma coisa aconteceu com cada uma das seções; ou como um mesmo ato foi desenvolvido perante seres distintos, mas muito semelhantes. Poucos são os episódios que escapam ao caráter repetitivo e ganham a forma de uma história, como o de *Wasa*, o da ponte-jacaré, o do aprendizado do parto; o do encontro com o mutum, o de *Oni Weshti* (que se desenvolve em três partes internamente reiterativas), o da árvore do milho, o da obtenção dos cachorros. E, sintomaticamente, de tais episódios é que dispomos de versões autônomas, narradas independentemente do corpo total do mito.

Em terceiro lugar, há episódios evidentemente similares, como o da velha que através de experiências descobre a comestibilidade da pupunha e o da que descobriu a

⁶⁶ Narrada por Arnaldo em 7/3/1975 e anotada por Delvair Montagner no Caderno de Campo E: 80-3.

⁶⁷ Narrada por Rita em 4/9/1978, no P.I. Curuçá e anotada por Julio Cezar Melatti no Caderno de Campo P: 364-5.

"injeção de sapo". Outros parecem opor-se, como o dos seres ilusórios e aos quais também se tenta enganar e o dos seres chamados por termos de parentesco. Alguns são protagonizados pelo mesmo ou por personagens muito semelhantes, como a velha dos já citados episódios da pupunha e da "injeção de sapo", ou o macaco-prego do aprendizado do ato sexual e do parto. Poderíamos até arriscar dizer que as duas formas de parto presentes neste último episódio, a cesariana fatal e o parto natural, corresponderiam à oposição entre duas formas de vir à luz em outros dois episódios: a origem a partir da morte de um ser anterior, tal como *Oni Weshti* cria os vegetais cultivados, e o afloramento espontâneo, como o das seções que saem do chão.

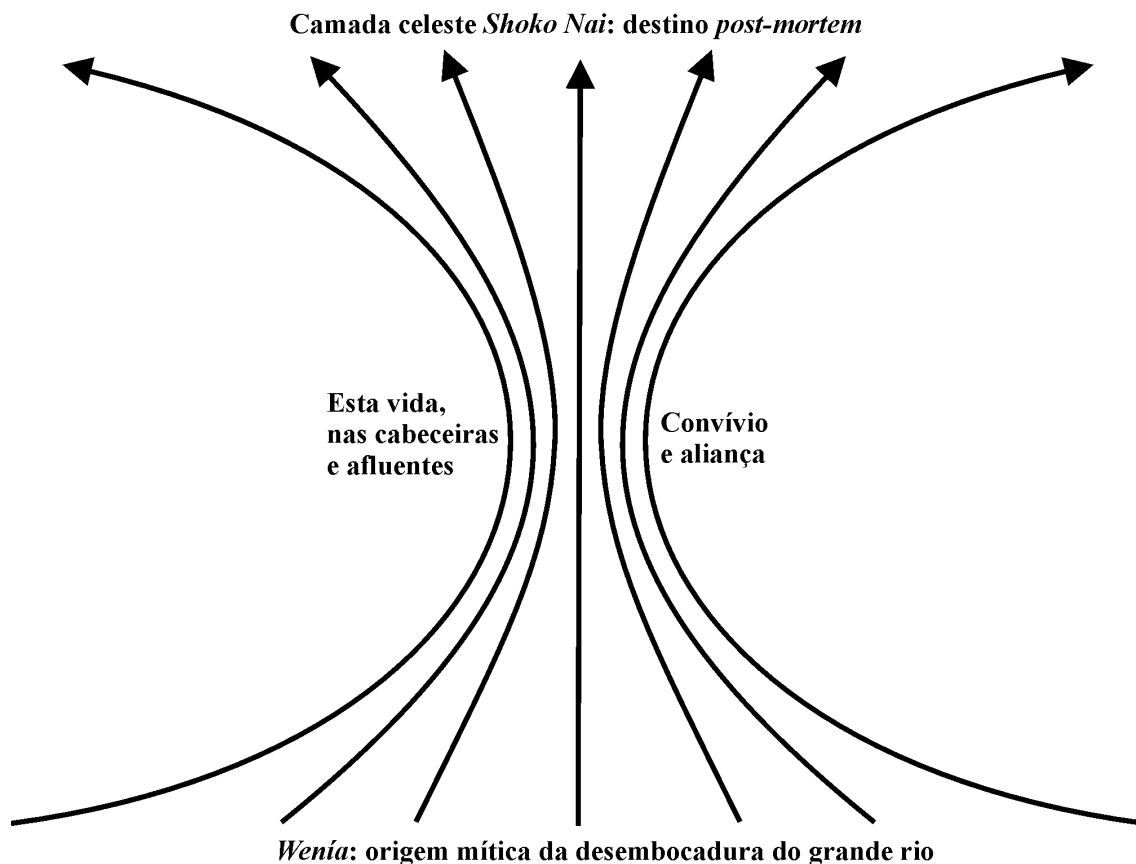
Mas há também semelhanças entre episódios do *Wenía* e outros mitos que lhe são externos. É o caso da criação dos vegetais cultivados por *Oni Weshti* em comparação com a criação da terra e das águas por *Kana Voã* e dos vegetais silvestres por *Kana Mari*, em todos esses casos a partir de corpos de animais.

Mais do que isso, alguns episódios em particular, e o mito do *Wenía* como um todo, apresentam semelhanças com a caminhada das almas dos mortos pelo *Vei Vai*, o Caminho da Névoa. As almas dos mortos que sucumbem perante os obstáculos desse caminho quase sempre se transformam em cupinzeiros, tal como os velhos, no episódio referente ao desconhecimento dos ritos funerários, viravam tapiba. Alguns dos obstáculos que as almas dos mortos encontram têm a forma de pontes móveis, que lembram os episódios das pontes que davam choques elétricos e da ponte-jacaré. Os seres ilusórios, e sobretudo as mulheres-vegetal do *Wenía*, que prendiam e transformavam os homens que se aventuravam a ter relações sexuais com elas, também lembram o aspecto enganoso e sedutor dos obstáculos do *Vei Vai*.

Mas o *Wenía* como um todo se assemelha ao *Vei Vai* e com ele também contrasta. No primeiro temos uma longa caminhada coletiva, enquanto no segundo a alma do morto caminha solitária. No primeiro os Marúbo aprenderam os elementos de sua cultura, enquanto no segundo os muitos obstáculos só poupam a alma de quem viveu corretamente segundo as regras e valores sociais. O primeiro se inicia com a saída das seções de diferentes buracos da terra, enquanto o segundo termina no local onde se abre um leque de caminhos, um para cada seção, em direção aos lugares onde as almas viverão, na camada *Shoko Nai*, em companhia de seus companheiros de seção. Por conseguinte, na cosmologia Marúbo, diferentes grupos de irmãos reais e classificatórios, que são as seções, partem de lugares diferentes, no passado mítico, convergem para um mesmo ponto através das relações matrimoniais desta vida presente, para voltarem a se separar após a morte. Parte-se do múltiplo para se voltar ao múltiplo. O percurso das seções pelo cosmos Marúbo poderia ser representado por um esquema que lembraria a estrutura formada pelas vigas de concreto da Catedral de Brasília, que partem do chão, isoladamente, convergem e voltam a separar-se (Figura C).

Mas essas semelhanças entre episódios e deles com outros mitos também são percebidas pelos próprios Marúbo. Por exemplo, a terceira versão de *Wenía*, aliás narrada por um xamã, está embutida dentro da narrativa da criação do caminho percorrido pelas almas dos mortos. O xamã passou de um para outro mito e retornou ao primeiro, a tal ponto reconhece a existência de algo em comum entre os dois. O mesmo narrador fez o episódio da ponte-jacaré seguir imediatamente o das pontes que davam choque, também certamente conduzido pelos seus aspectos similares.

Figura C
Reconstituição, pelo pesquisador, do percurso das seções



Já vimos que, conforme esse xamã, os homens são dizimados pelas pontes que davam choque e depois pela ponte-jacaré por não conhecerem histórias, termo que deve ser entendido como o saber que a cultura Marúbo privilegia. Certamente nele se inclui todo um vocabulário alternativo usado nos cânticos rituais, como os de cura e os xamânicos, mas que pode manifestar-se também nos mitos. Além disso, os tradutores, sobretudo um deles, um ex-aprendiz de xamã, não hesitam em fazer a interpretação de certos trechos, como já vimos, ou até em discordar com respeito a detalhes da narrativa. Sabem também explicar com competência os termos proferidos segundo o vocabulário ritual. Assim, ao lado do pesquisador que procura pela estrutura, o informante Marúbo está sempre atento para a exegese. Mas, se uma análise estruturalista desse mosaico mítico que é o *Wenía* só nos pode dizer coisas muito vagas, a exegese Marúbo só se manifestou e se registrou de maneira ocasional e não sistemática.

O que afinal obtivemos com nossa análise? Dadas as características reiterativas da maioria dos episódios, começaram a chamar-nos a atenção as insistências, as omissões, a ordem, as correspondências, até as conexões inesperadas, enfim, aspectos estatísticos não tanto procurados por nós quanto se nos impuseram. Eles é que nos permitiram extrair algo dos quadros que elaboramos a partir dos episódios.

Referências Bibliográficas

- CARVALHO, José Candido de Melo. 1955. *Notas de Viagem a Javari – Itacoai – Juruá*. Rio de Janeiro: Museu Nacional (Publicações Avulsas, 13).
- IHERING, Rodolpho von. 1968. *Dicionário dos Animais do Brasil*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1964. *Le Cru et le Cuit*. Paris: Plon (Mythologiques, 1).
- MELATTI, Julio Cezar. 1977. "Estrutura Social Marúbo: Um Sistema Australiano na Amazônia". *Anuário Antropológico*/76: 83-120. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. 1985a. "Os Padrões Marúbo". *Anuário Antropológico*/83: 155-198. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Fortaleza: Edições UFC.
- _____. 1985b. "A Origem dos Brancos no Mito de *Shoma Wetsa*". *Anuário Antropológico*/84: 109-173. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- MELATTI, Julio Cezar (coord. e redator). 1981. *Javari*. São Paulo: CEDI (Coleção *Povos Indígenas no Brasil*, sob coordenação geral de Carlos Alberto Ricardo, vol. 5).
- MONTAGNER MELATTI, Delvair. 1985. *O Mundo dos Espíritos: Estudo Etnográfico dos Ritos de Cura Marúbo*. Brasília: tese de doutoramento aprovada pelo Curso de Pós-graduação em Antropologia da Universidade de Brasília.
- _____. ms. "Simbolismo dos Adornos Corporais Marúbo". A sair na *Revista do Museu Paulista*. São Paulo: USP.
- MYERS, Charles W., DALY, John W. & MALKIN, Borys. 1978. "A Dangerous Toxic New Frog (Phylllobates) Used by Emberá Indians of Western Colombia, with Discussion of Blowgun Fabrication and Dart Poisoning". *Bulletin of the American Museum of Natural History*, 161 (article 2): 307-366. New York.